

REVUE

DES

SCIENCES PHILOSOPHIQUES

ET

THÉOLOGIQUES

TOME XLIII

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, Place de la Sorbonne
—
1959

S. THOMAS ET L'AVICENNISME LATIN

I. — Vision de Dieu et avicennisme

1. *L'affirmation de S. Thomas.*

Dans un article très touffu de son commentaire du Lombard, S. Thomas fait allusion à une thèse soutenue par certains théologiens pour qui les bienheureux ne verraient pas l'essence même de Dieu mais seulement *quidam fulgor quasi radius ipsius ;* si ces théologiens, affirme-t-il, sont arrivés à une telle opinion, c'est parce que, pour expliquer le mode de la vision béatifique, ils n'ont retenu que le mode d'intellection proposé en son temps par Avicenne pour rendre compte de la connaissance des « substances séparées » (1).

On pourrait avoir de bonnes raisons de négliger cette indication fournie par S. Thomas, car il la formule comme en passant et sans paraître y attacher une importance particulière. Il a paru cependant intéressant de s'y arrêter et d'essayer de la comprendre ; le docteur angélique en effet se réfère dans ce texte à un courant doctrinal qui a récemment suscité des travaux historiques importants, mais il en fournit une explication qui, sans contredire les conclusions de ces travaux, attire l'attention sur un aspect que ceux-ci ont peu développé.

Plusieurs études ont en effet très nettement mis en lumière la réelle consistance au début du XIII[e] s. d'un mouvement doctrinal qui tendait à minimiser la portée des affirmations traditionnelles

(1) .... *Alius modus intelligendi substantias separatas ponitur ab Avicenna... sed hic modus etiam non videtur nobis sufficere ad visionem divinam quam quaerimus... Unde etiam quidam ponentes divinam essentiam solum per hunc modum videri dixerunt quod ipsa essentia non videbitur sed quidam fulgor quasi radius ipsius. Unde nec ille modus sufficit ad visionem divinam quam quaerimus, IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1, c.

sur une vision de Dieu *sicuti est* par les bienheureux (2). Signalée depuis longtemps par la condamnation en 1241 d'une formule extrême (3), cette tendance est mieux connue maintenant. Nous savons d'une part que de nombreux docteurs de la génération antérieure à S. Thomas ont éprouvé quelques difficultés à admettre ou à expliquer la vision de Dieu lui-même, et d'autre part qu'ils étaient influencés par des formules inspirées de théologies orientales et portées par le courant dionysien, qui connaît un renouveau d'actualité au début du XIIIe s. et voit alors son autorité et son influence renforcées par la diffusion de textes patristiques inconnus des latins jusqu'à cette époque, tel celui de Jean Chrysostome.

L'affirmation de S. Thomas, concernant une éventuelle origine avicennienne de la négation d'une vision faciale, évoque sans aucun doute la doctrine condamnée en 1241 mais en donne une explication assez différente. Si tardif qu'il puisse être, le texte du docteur angélique mérite donc d'être étudié car il propose une explication originale dont le principe ne contredit d'ailleurs pas les perspectives habituellement admises. Il apparaît plutôt comme complémentaire de ces perspectives et a l'intérêt de s'inscrire dans un cadre plus général largement accepté par les historiens, celui d'un courant d'avicennisme latin au début du XIIIe s.

Antérieurement à toute enquête visant à vérifier historiquement le rapport de l'avicennisme latin avec le courant négateur et donc son interférence avec les influences orientales, il s'impose d'essayer de serrer de près la signification réelle qu'avait pour S. Thomas l'affirmation que nous avons citée plus haut et de chercher d'abord dans le contexte même de cette affirmation des indices de vraisemblance justifiant des recherches postérieures. Quelles que puissent être les conclusions obtenues dans cette ligne, leur élaboration conduira nécessairement à une certaine pénétration de la pensée et des intentions du docteur angélique. A ce seul titre et même si la valeur historique de la vue proposée par S. Thomas ne pouvait être ultérieurement confirmée, l'étude de l'article des *Sentences* où elle s'exprime ne peut être inutile.

(2) Signalons en particulier les travaux du P. H. F. DONDAINE : parmi lesquels les articles parus ici-même : 33 (1949) pp. 170-174, 34 (1950), pp. 3-8, 35 (1951), pp. 31-33, et dans les *Rech. de Théol. anc. et médiév.* : 17 (1950), pp. 303-311, mais surtout *L'objet et le ' medium ' de la vision béatifique chez les théologiens du XIIIe s.*, 19 (1952), pp. 60-130, et *Cognoscere de Deo ' quid est '*, 22 (1955), pp. 72-78.

Pour des renseignements bibliographiques plus complets nous nous permettons de renvoyer à notre article à paraître dans les *Arch. d'hist. doctrin. et litt. du m. â.*, 26 (1959).

(3) *Quod divina essentia in se nec ab homine nec ab angelo videbitur. Chartularium Univ. Paris.*, t. I, n. 128 (Paris, 1889).

2. *Le contexte immédiat.*

L'allusion de S. Thomas à l'inspiration avicennienne d'une théologie erronée en matière de vision béatifique se rencontre en plein milieu du *corpus* d'un article de son *Commentaire des Sentences.* Ce corpus, très long, est assez complexe. A première lecture, il paraît même très embrouillé. Pourtant il suffit d'une légère attention pour y découvrir une structure logique solide : on constate alors une progression de l'exposé tellement bien menée, quoique assez laborieuse, que l'on serait tenté d'imaginer son auteur rédigeant ce texte beaucoup moins pour y donner un enseignement objectif précis que pour présenter à ses étudiants un exemple typique de ce que devrait être à ses yeux l'intention et la méthode du théologien dans sa démarche principale d'élaboration théologique, c'est-à-dire de réflexion spéculative sur un donné de foi afin d'en dégager le maximum d'intelligibilité.

Afin de tenter de rejoindre le projet de S. Thomas et de pénétrer sa pensée au double point de vue de la doctrine qu'il expose et de la méthode qu'il met très lucidement en œuvre, il est nécessaire de résumer aussi brièvement que possible le développement du texte (4).

Utrum intellectus humanus possit pervenire ad videndum Deum per essentiam?

1° Position du problème *(Quid sit?)*

Constatation de départ: Parallélisme des données initiales en matière de béatitude selon la foi chrétienne : vision de Dieu, — et selon les *philosophi:* intellection des substances séparées, i. e. des êtres immatériels.

Conséquence: Dans ce domaine on trouve la même difficulté et la même diversité de solutions chez les *philosophi* et chez les théologiens.

Parallélisme des tentatives infructueuses: Certains *philosophi* ont posé qu'il était impossible à l'intellect humain de parvenir à intelliger les substances séparées, ainsi Alfarabi dans un de ses ouvrages bien qu'il dise le contraire ailleurs.

De même, certains théologiens ont posé que l'intellect humain ne peut jamais parvenir à voir Dieu *per essentiam.*

Origine commune de ces difficultés: La *distantia* entre l'intellect et l'essence divine, ou les substances séparées (5).

Explicitation de ce principe et de sa difficulté: L'identité entre l'intellect et l'intelligé, identité qui définit l'intellection, ne paraît pas pouvoir se vérifier à cause de cette *distantia* ontologique, une intellection par l'homme de l'essence divine paraît donc impossible (6).

(4) Il est impossible de reproduire ici tout le texte de S. Thomas qui est très long. Les éditions en sont peu accessibles mais on trouvera l'article complet, objections, *corpus* et réponses, dans le *Supplementum* de *Sum. Theol.*, III : q. 92, a. 1. Malheureusement, l'article est alors sorti de son contexte, c'est pourquoi il a paru nécessaire d'insister sur le plan où il s'insère originellement, voir ci-dessous notes (13), (14) et (16).

(5) Cf. obj. 6 et 7.

(6) Cf. obj. 10.

Référence à une formulation patristique: Cette difficulté foncière a été exprimée par Jean Chrysostome (7).

Aggravation de cette difficulté fondamentale: Une option noétique particulière, matérialité de l'intellect en puissance conçu comme plus ou moins corporel, rend le problème insoluble tant dans la perspective théologique que dans celle des *philosophi*, en matière de béatitude.

Refus de ces impasses, démonstration dialectique: Présentation de raisons a priori, *ex communibus*.

Argument théologique d'autorité, S. Augustin.

Argument de raison (8).

Application de cet argument selon la foi d'une part et selon les vues des *philosophi* d'autre part.

Conclusion: Retour au donné initial.

Formulation selon la foi chrétienne.

Formulation selon les *philosophi*.

Introduction à la seconde partie.

2° Solution du problème *(Quomodo sit?)*

A) *Solution d'Alfarabi et d'Avempace.*

Exposé : Dans toute intellection l'intellect atteint l'essence de la substance séparée. Deux modes d'explication :

a) Unicité de l'essence intelligible de toutes les choses connaissables ;

b) Atteinte du premier intelligible dans toute atteinte d'un intelligible inférieur.

Refus de cette solution:

a) Les intelligibles sont distincts les uns des autres ;

b) Appauvrissement progressif d'une connaissance par abstractions successives.

B) *Solution d'Avicenne.*

Exposé: Connaissance non par abstraction opérée par l'intellect mais par impression en celui-ci d'*intentiones* de l'essence des séparés, *intentiones* qui sont des similitudes *impressae* par les substances séparées elles-mêmes.

Refus de cette solution: Elle est insuffisante pour rendre compte de la béatitude à laquelle aspire le chrétien.

Toute similitude reçue est déficiente par rapport à l'objet ; trois degrés de cette déficience : similitude spécifique mais différence du mode entitatif, similitude générique mais non spécifique, similitude purement analogique.

Reçue dans l'intellect et donc proportionnée à lui (9), une similitude de Dieu est par conséquent déficiente : radicalement distincte de l'être divin, elle n'en est qu'une représentation inadéquate (10).

Référence aux quidam *negateurs:* Ceux qui, dans la perspective chrétienne, ont suivi

(7) Cf. obj. 1. A Chrysostome, les objections ajoutent certains textes scripturaires: obj. 1, 15 et 16, Denys: obj. 2, 3, 4, 5 et 11, S. Augustin: obj. 13, enfin S. Jean Damascène: obj. 11. Dans cet article S. Thomas présente donc un dossier très complet de la question car à ces objections il oppose en *sed contra:* l'Écriture, la Glose et S. Grégoire. Sur le dossier médiéval d'autorités voir H. F. Dondaine, *L'objet et le ' medium '...*, pp. 67-74.

(8) Cf. *sed contra* 6. Dans cet argument on trouve une première ébauche du raisonnement qui fait état d'un certain « désir naturel », voir ci-dessous les remarques formulées en conclusion.

(9) Cf. obj. 14.

(10) Cf. obj. 8, 9, 16.

cette solution ont été amenés à dire qu'on ne percevait qu'un *fulgor*, *quasi radius*, de Dieu.

Donc ce mode d'intellection n'est pas suffisant pour rendre raison de la divine vision que cherche le chrétien.

C) *Solution d'Alexandre et d'Averroès.*

Il faut accepter cette solution.

Exposé: Toute intellection suppose une forme intelligible. La forme par laquelle nous pouvons être mis en acte de connaître les substances séparées n'est pas le fruit d'une abstraction (1re solution), ni une impression (2e solution), mais la substance séparée elle-même qui s'unit à l'intellect en l'informant, jouant à la fois les rôles de *quod* et de *quo (intelligitur)* (11).

Application: Quoi qu'il en soit selon la perspective des *philosophi*, cette solution doit être adoptée pour la vision de Dieu.

L'essence de Dieu est à l'intellect ce qu'est la forme à la matière.

Mise en garde contre une mauvaise interprétation: Il y a analogie entre l'intellection et l'union substantielle, il n'y a pas identité.

Conclusion: Ce schéma suffit à rendre compte de l'essence divine : d'une part l'unité entre le connaissant et le connu est d'ordre intentionnel et non entitatif, d'autre part l'essence divine peut, et elle seule le peut, assurer par elle-même une telle information de connaissance.

C'est cela la vision béatifique.

Confirmatur: Une formule de Pierre Lombard.

L'enseignement de S. Thomas ainsi résumé appelle plusieurs remarques suscitées par son titre et sa place significative, son sens, sa portée, son cadre et ses sources. Seront seules retenues ci-dessous celles qui permettent de comprendre quelle signification avait pour le docteur angélique lui-même son affirmation d'une influence de l'avicennisme sur les efforts d'élaboration d'une théologie de la vision béatifique, antérieurement à sa propre tentative. Ces remarques seront développées dans le sens d'une réflexion sur la valeur et l'intérêt que l'on peut en tirer concernant le processus historique réel du développement de ces efforts.

II. La position du problème

1. *Le titre et la place de l'article.*

A eux seuls, le titre et la place donnés par S. Thomas au texte qui nous intéresse ici indiquent que l'auteur accorde une particulière attention au problème de la *visio Dei per essentiam* et lui reconnaît une importance qui fait contraste avec le manque de relief et de précision des quelques lignes des *Sentences* dont cet article n'est théoriquement qu'un simple commentaire.

En *IV Sentences*, d. 49, on ne trouve en effet qu'un texte assez

(11) Cf. rép. aux obj. 8, 15.

informe, composé de formules augustiniennes juxtaposées. Tout le recueil est composé de la sorte, aussi sa qualité est-elle variable ; or, eu égard à l'équilibre vigoureux des positions de S. Augustin en ce qui concerne la béatitude (12), le texte du Lombard, dans sa *Distinction* 49 consacrée à ce thème, paraît particulièrement court et peu structuré. Dans cette très pauvre affirmation du donné traditionnel, les formules qui donnent à S. Thomas le prétexte au développement qui constitue son article peuvent être rapidement résumées : le bonheur des élus consistera en un *cognoscere Deum in specie* (non *in aenigmate*), car c'est *ipse Deus* qui doit alors être la vie de ces élus.

Reprenant cette notion d'une vision de *ipse Deus*, S. Thomas lui consacre un article entier auquel il introduit par l'interrogation : *Utrum intellectus humanus potest pervenire ad videndum Deum per essentiam?*

Toute scolaire qu'elle est, cette mise en question annonce un développement et à elle seule signale que pour le docteur angélique la notion révélée de vision par les élus de Dieu lui-même n'est pas seulement l'objet d'une pure adhésion de foi et donc, au plan de la théologie, d'une simple affirmation. Manifestement S. Thomas estime qu'il y a sur ce point quelque chose de plus à dire, des éclaircissements à apporter, une élaboration à promouvoir. Le titre même de l'article, débordant largement en précision rationnelle le texte du Lombard, fait pressentir la haute technicité qui marquera cette élaboration.

Plus encore que son titre, la place accordée très délibérément et très librement par S. Thomas à cet article est significative de l'importance qu'il lui donne.

En effet, commentant la *Distinction* 49 (13), le docteur angélique, après un premier ensemble consacré à un classique traité *De beatitudine* (14), aborde directement la notion de vision de Dieu. Ceci est tout à fait normal puisque c'est là l'élément principal de

(12) Cf. ci-dessous, pp. 11-12.

(13) Cette *Distinctio* 49, se divise en deux parties, dont la première est intitulée par S. Thomas lui-même dans sa *divisio textus : De differentia mansionum in coelo et in inferno*, ou mieux *De poenis et praemiis quae in judicium generale sequntur* et d'abord *De praemiis bonorum.*

Il suit alors le plan suivant :

Q. 1, *De beatitudine.*

Q. 2, *De visione Dei, in qua principaliter beatitudo consistit.*

Q. 3, *De delectatione, quae formaliter beatitudinem complet.*

Q. 4, *De dotibus, quae in beatitudinem continentur.*

Q. 5, *De aureolis, quibus beatitudo perficitur et decoratur.*

(14) Q. 1, *De beatitudine :* a. 1, *In quo sit quaeranda beatitudo;* a. 2, *Quid sit beatitudo;* a. 3, *Utrum omnes appetant beatitudinem;* a. 4, *Utrum beatitudo ab omnibus aequaliter participetur.*

la béatitude chrétienne selon la tradition doctrinale où s'insère S. Thomas (15). Mais dans la *Quaestio IIa*, ainsi vouée à l'objet central de son thème général, c'est avant toute autre considération que S. Thomas se pose la question de savoir si l'intellect humain peut parvenir à voir Dieu *per essentiam* (16).

Si l'on admet, ce qui paraît évident, que le plan donné par le docteur angélique à tous ses exposés, traités ou *quaestiones*, n'est pas dû au hasard mais est au contraire une expression très calculée de l'organisation de sa pensée et donc de l'ordre qu'il décèle dans la matière offerte à son regard, on déduira du plan de son commentaire de *IV Sentences*, d. 49, que pour lui la notion de *visio Dei per essentiam* est l'objet théologique principal dans la notion de béatitude chrétienne, en ce sens qu'elle a valeur de principe d'intelligibilité de tous les développements ultérieurs. Cette interprétation s'impose d'autant plus dans le cas présent, que le donné qui lui était livré par la tradition antérieure se présentait en l'occurrence comme une collection particulièrement désordonnée de pièces hétérogènes (17).

Certes, il ne peut être question de prétendre à une originalité absolue de S. Thomas sur le point d'une attention ou d'une importance accordée à la vision de Dieu *per essentiam* dans le mystère de la béatitude. Mais, si l'on retrouve chez lui les mêmes axes de pensée et les mêmes préoccupations que chez les autres théologiens de son temps (18), il reste qu'en ce domaine ses préfé-

(15) Voir le titre même de cette question, ci-dessus note (13).

(16) Q. 2, *De visione Dei, in qua principaliter beatitudo consistit:* a. 1, *Utrum sancti videbunt Deum per essentiam;* a. 2, *Utrum sancti possint Deum videre oculo corporali;* a. 3, *Utrum videndo Deum sancti comprehendunt ipsum;* a. 4, *Utrum videntium Deum per essentiam alter altero perfectius videat;* a. 5, *Utrum videntes divinam essentiam necesse sit omnia videre quae Deus videt;* a. 6, *Utrum ad videndum Deum per essentiam aliqua creatura ex puris naturalibus possit pertingere;* a. 7, *Utrum in statu viae possit aliquis Deum per essentiam videre.*

(17) On les retrouve ordonnées tant bien que mal dans les Questions 4 et 5. Une comparaison avec les *Commentaires des Sentences* antérieurs comme ceux de S. Bonaventure et de l'école d'Alexandre de Halès, à cette *Distinctio* 49, manifeste l'effort organisateur de S. Thomas et par contraste la fécondité désordonnée de l'imagination théologico-mystique quand elle s'attaque à l'eschatologie. S. Thomas sera de plus en plus discret sur les auréoles des bienheureux et même sur les dots de la béatitude. Sur l'origine et l'histoire des diverses pièces du traité médiéval *De beatitudine*, voir N. Wicki, *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin*, Freiburg (Schw.) 1954.

(18) Dans son propre vocabulaire, S. Bonaventure insiste lui aussi sur la *visio Dei clara: In I Sent.*, d. 3, p. 1, a. 1, Q. I ; *In II Sent.*, d. 4, a. 1, q. 1, Q. II ; d. 23, a. 2, q. 3, Q. III ; *In III Sent.*, d. 14, a. 1, q. 3, Q. III.

De même S. Albert : *In H. C.*, c. 4, n° 3, dub. 3 ; c. 13, n° 1, dub. 3, ad 8m ; c. 4, n° 6, dub. 8 ; c. 9, n° 6, dub. 1, ad 1m ; *In Jo.*, c. 14, 21 ; *In Matt.*, c. 5, 8 ; c. 18, 8 ; *Sum. Theol.*, I, tr. 3, q. 13, membr. 1, arg. 7, sed c.

Voir aussi Alexandre de Halès : *Sum. Theol.*, I, L. II (n° 517), Q. II ; également

rences sont plus nettement exprimées et que la rigueur de son discours permet de les percevoir mieux encore que dans les écrits de ses contemporains et prédécesseurs. Déjà dans son *Commentaire des Sentences*, mais de plus en plus clairement tout au long de sa vie, dans son enseignement courant comme dans ses écrits occasionnels, son insistance sur la *visio Dei per essentiam* montre bien que l'affirmation d'une telle *visio per essentiam* l'emporte très nettement à ses yeux et a valeur de centre rationnel par rapport à toutes les autres affirmations (19). Celles-ci ne sont pas négligées par lui pour autant, car il leur consacre ici les articles suivants de la même *Quaestio 2:* Vision par les yeux du corps glorifié, limites en compréhension de la vision intellectuelle, diversité des visions dans l'ordre de la perfection, extension, capacité naturelle, lieu et temps de la vision (20). Tous ces points de doctrine ont leur importance théologique et selon les siècles la réflexion s'attachera plus particulièrement à l'un ou à l'autre (21), mais par son accentuation précise la pensée théologique de S. Thomas se trouve nettement située dans l'histoire de la théologie.

Odon Rigaud, *In I Sent.*, d. 1, cité d'après le ms. *Bruges 208* par V. Doucet, *La date des condamnations parisiennes dites de 1241. Faut-il corriger le Cartulaire de l'Université?* dans *Mélanges Auguste Pelzer*, Louvain 1947, pp. 183-194, voir p. 189. Voir aussi textes cités dans les ouvrages mentionnés ici, notes (2), (17) et (29).

(19) Chaque fois qu'un thème doctrinal fournit à S. Thomas une occasion de traiter explicitement de la vision béatifique, son exposé consacré à l'acte de vision comporte toujours comme partie principale, quand il ne s'y réduit pas, un article rédigé sous la forme d'une réponse à une question dont le libellé est toujours une variante d'une formule constante, quels que soient les contextes ou même les contenus de ces articles ; sous sa rédaction la plus générale cette formule est la suivante : *Utrum sancti videbunt Deum per essentiam?* Ainsi par exemple : *In I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 1 ; *In II Sent.*, d. 4, q. 1, a. 1 ; d. 23, q. 2, a. 1 ; *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1 ; *De veritate*, q. 8, a. 1 ; q. 10, a. 11 ; q. 13, aa. 2, 3 et 4 ; q. 18, a. 1 ; *Quod. 10*, a. 17 ; *Contra Gent.*, III, c. 47 ; c. 49 ; c. 51 ; c. 52 ; c. 53 ; c. 54 ; c. 57 ; *Comp. Theol.*, I, c. 105 et c. 164 ; *Sum. Theol.* I, q. 12, a. 1 ; q. 94, a. 2 ; *Quod. 1*, a. 1 ; *Sum. Theol.*, I-II, q. 3, a. 8 ; II-II, q. 180, a. 5 ; III, q. 10, a. 1 ; *In Jo.*, c. 1, lec. 11 (nos 209-214) ; *In Matt.*, c. 5, lec. 2 (nos 434-435) ; *In Hebr.*, c. 1, lec. 6 (no 86) ; *In I Cor.*, c. 13, lec. 4 (nos 800-804) ; *In Boeth. de Trin.*, c. 6, lec. 3 ; etc. On remarque que c'est en général le premier ou le dernier article d'une question qui est directement consacré à la vision de l'essence divine, et le fait que c'est l'essence elle-même qui est vue est rappelé en général dans les titres des autres articles, ainsi en *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, v. ci-dessus, note (16).

(20) Voir le plan de la Q. 2, ci-dessus note (16).

(21) L'équilibre du traité de S. Thomas est très différent de celui de traités plus modernes *De beatitudine*, où la distinction entre béatitude imparfaite et béatitude parfaite, déjà discrètement présente chez S. Thomas qui insiste plutôt sur l'ordre de l'une à l'autre, prend la place centrale et sert même de principe organisateur de tout le traité, divisé alors en deux parties disjointes l'une de l'autre ; ainsi par exemple : J. M. Ramirez, *De hominis beatitudine*, t. 2 et t. 3, Madrid, 1943-1947.

Chez S. Augustin au contraire le problème majeur qui retient son attention est celui de la spiritualité de la vision, traité par S. Thomas à l'art. 2 ; alors que S. Grégoire insiste plutôt sur l'objet de l'art. 3, la non compréhensivité de la vision ; sur les doctrines de S. Augustin et de S. Grégoire le Grand voir ci-dessous, pp. 11-13.

Ainsi, par son seul titre l'article de S. Thomas révèle une pensée théologique intéressée à la notion de vision de Dieu *sicuti est* et même éveillée aux difficultés qu'implique une telle notion, et la place assignée par notre docteur à cet article indique clairement que la vision de Dieu *per essentiam* est promue par lui au rang de source de lumière pour l'intelligence de tout le traité de la béatitude. La doctrine de S. Thomas apparaît alors comme caractérisant une étape du savoir théologique tout à fait nouvelle par rapport à celle qu'illustrent les formules du Lombard. Chez ce dernier, en effet, les notations successives concernant la béatitude semblent posées les unes à la suite des autres, sans ordre et surtout sans formulation technique, or il est facile de vérifier que les *Sentences* constituent un bon témoin de l'époque antérieure à la grande scolastique. Jusqu'au début du XIII[e] s., la notion de vision de Dieu en lui-même n'a donc pas retenu sérieusement l'attention, du moins avec l'intensité et selon les perspectives que l'on note chez S. Thomas et dont l'article étudié ici nous donne un bon témoignage (22).

2. *L'évolution et le retournement de la problématique.*

Sur le point précis de la vision de Dieu lui-même, S. Augustin n'a personnellement aucune hésitation : il prend fermement appui sur un donné révélé dont il n'envisage pas de nuancer la signification pour lui évidente, Dieu sera vu par les bienheureux *sicuti est* (23). Il applique par contre tout son effort à manifester que la

(22) Voir par exemple H. F. DONDAINE, *L'objet et le ' medium '*..., p. 68. Le texte de Pierre Lombard est particulièrement significatif puisque cette collection de « sentences » rédigée vers le milieu du XII[e] s. est le premier exposé médiéval de la foi chrétienne où l'on trouve un traité des fins dernières, voir N. WICKI, *op. cit.*, p. 11 ; or il est officiellement consacré comme manuel scolaire au début du XIII[e] s., après les premières difficultés résultant de la diffusion d'Aristote.

(23) Toute l'œuvre de S. Augustin est semée d'allusions à la vision béatifique, terme de son espérance personnelle. Parmi ses exposés les plus techniques sur cette question, il faut mentionner : *De trinitate*, L. 2 (*P. L.* 42 855-868) ; *Sermo 23* (*P. L.*, 38 160 sq.) ; surtout *Ep. 147 : De videndo Deo* (*P. L.*, 33 596-622 ; *CSEL* 58 ; *Florileg. patristic.*, fasc. 23). Ce dernier texte sera pour les théologiens du XIII[e] s. le lieu augustinien le plus souvent cité.

Le dossier scripturaire augustinien concernant la vision béatifique est essentiellement constitué par : *Matt.*, 5, 8 ; *I Cor.*, 13, 12 ; *I Jo.*, 3, 2 ; *Jo.*, 14, 21. Augustin cite également *Matt.*, 22, 30 et *Mc.*, 12, 25, rapprochés de *Matt.*, 18, 10 et de *II Cor.*, 5, 7.

Le seul problème qui fait difficulté pour S. Augustin et qui est pour lui l'objet d'une recherche laborieuse est celui des théophanies et manifestations de Dieu à des mortels et de la conciliation de ces apparitions transitoires avec les affirmations scripturaires de l'impossibilité de voir Dieu sur terre sans mourir ou même de l'impossibilité absolue de voir Dieu. Dans les écrits mentionnés ci-dessus, la réflexion de S. Augustin se développe à partir des textes néotestamentaires : d'une part ceux qui enseignent l'invisibilité de Dieu, *Jo.*, 1, 17 ; *I Jo.*, 4, 12 ; *I Timot.*, 1, 17 et 6, 16 ; *Phil.*, 4, 7 ; *Jo.* 14, 19, et d'autre part les allusions de S. Paul à son rapt et la vision d'Étienne, *II Cor.*, 12, 2-4 ; *Actes*, 7, 55. S. Augustin se réfère ensuite à l'Ancien

vision de Dieu, réservée aux cœurs purs et terme des aspirations de l'esprit humain, est même au ciel une vision mentale et non une activité sensible ; elle respecte donc l'invisibilité fondamentale de Dieu, affirmée par l'Écriture. Bon disciple d'Ambroise de Milan en ce domaine (24), l'évêque africain réagit ainsi contre le matérialisme de certains chrétiens de son temps pour qui il n'y a de survie que par une résurrection corporelle, de vision que par les yeux de la chair, et même d'existence, fût-ce celle de Dieu, que par une certaine corporéité perceptible aux sens (25). Mais, pour ce qui est de la vision de Dieu, S. Augustin affirme que les anges et les élus voient Dieu tel qu'il est en lui-même, *in specie* (26). Il précise cependant qu'une telle vision spirituelle, par les yeux du cœur respecte à un second degré la transcendance divine car elle n'est pas une saisie compréhensive qui enserrerait l'être total de la déité, c'est simplement une vision mais de Dieu lui-même et non d'une similitude ou d'une figure. Cette détermination équilibrée et très ferme de S. Augustin s'applique donc avant tout à affirmer que la vision béatifique est une connaissance intellectuelle et non une connaissance sensible.

La position augustinienne commande jusqu'au plan du vocabulaire toute la théologie latine postérieure et l'orientation de la réflexion doctrinale se maintiendra dans ce sens jusqu'au début

Testament, mais constate que le problème ne fait que se compliquer : il semble bien que Dieu se soit manifesté à des êtres qui n'étaient pas béatifiés, *Gen.*, 3, 8-10 ; 4, 14 ; 18, 1 sq. ; *Is.*, 6, 1 ; *Job.* 1, 6 ; 2, 1 ; 32, 1 ; 42, 9 ; *Gen.*, 26, 2-5 ; 32, 2 ; *I Sam.*, 9, 9 ; *I(III) Reg.*, 22, 19 ; *Dan.*, 7, 9, il y a surtout le cas de Moïse, *Ex.*, 3, 1 sq. ; 16, 10-12 ; 19, 9 ; 18, 21 ; 33, 11 ; *Num.*, 12, 6-8 ; *Ex.*, 19, 18, s'agit-il pourtant de visions claires de Dieu lui-même, puisque Moïse aspire à plus encore, *Ex.*, 33, 11 ; 33, 18 ; cf. *Ps.* 16, 15, et que Dieu refuse de se dévoiler, *Ex.*, 33, 20-23 ?

(24) Le *De videndo Deo*, *Ep. 147*, suit de très près le commentaire de S. Ambroise sur S. Luc, il le cite même littéralement, cf. *Ep. 147* (*Flor.*, n° 18) et *Exp. Ev. sec. Luc.*, L. I, n°s 24-27 (*P. L.*, 15 1543-1545), S. Ambroise développe une doctrine analogue dans *Exp. in Ps. 118* (*P. L.*, 15 1301-1302). En fait Ambroise s'inspire d'Origène ou plutôt le transcrit en latin, *In Lucam*, Hom. III (*P. G.*, 13 1808-1809).

Dans son *Ep. 148* (*P. L.*, 33 622), Augustin se réfère directement aux pères grecs qui, face aux ariens, ont affirmé l'invisibilité de la trinité toute entière.

(25) S. Augustin s'est trouvé engagé dans une discussion très violente, voir M. Cappuyns, *Notes sur le problème de la vision béatifique au IXe s.*, dans *Rech. de Théol. anc. et méd.*, 1 (1929) pp. 98 sq. En fait d'ailleurs les opposants de S. Augustin étaient moins matérialistes qu'il ne l'avait d'abord pensé car pour eux le corps lui-même était spiritualisé dans la béatitude. Cependant le problème de la distinction entre le monde corporel et le monde spirituel se trouvait nettement posé et les esprits malveillants avaient sans doute vite soupçonné dans les théories d'Augustin certains relents de ce manichéisme auquel il avait adhéré avant son entrée tardive dans l'Église, cf. P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Paris, 1950.

(26) Ce vocable lui est suggéré par le texte biblique selon sa version latine : En *II Cor.*, 5, 7, *per speciem* s'oppose à *per fidem ;* comme en *I Cor.*, 13, 12, *facie ad faciem* à *per speculum in aenigmate ;* mais pour S. Augustin il y a là équivalence absolue avec le *sicuti est* de *I Jo.*, 3, 2.

du XIII[e] s. On la retrouve chez Grégoire le Grand (27), bien que ce dernier fasse allusion à certains hétérodoxes qui n'auraient pas admis pour les bienheureux une vision de Dieu *in natura* mais seulement une vision *in claritate* (28). S. Grégoire les réfute en effet d'un mot en affirmant l'identité absolue en Dieu de la *claritas* et de la *natura;* il développe alors quelque peu la notion d'incompréhensibilité de Dieu jusque dans la vision, c'est-à-dire l'impossibilité de circonscrire Dieu, que S. Augustin n'avait fait qu'évoquer, ses préoccupations étant ailleurs.

On peut dire d'une façon globale que, pendant tout le début du moyen-âge, la foi en une vision béatifique de Dieu lui-même ne pose pas de réelle question à la réflexion théologique occidentale (29). Les quelques formules équivoques qui ont été proposées ici ou là n'attirent pas l'attention, la curiosité constructive elle-même n'est pour ainsi dire pas éveillée. Au XII[e] s., il en est de même. En dépit du peu de souci spéculatif d'une partie de cette théologie monastique, la moindre sensibilité en ce domaine aurait pu faire prendre consistance rationnelle à certaines difficultés à ce moment précis de diffusion des écrits de Denys par exemple et surtout d'Érigène ; à elles seules certaines formules de ce dernier sur la manifestation de Dieu aux élus ou aux anges par le moyen de « théophanies » auraient pu troubler quelque peu la possession tranquille du donné de foi et de son élaboration augustinienne. Or les thèses de quelques isolés sont ignorées ou bien sont facilement repoussées, le donné théologique traditionnel fait même si peu problème que personne ne se soucie véritablement d'accroître son intelligibilité en l'expliquant et en cherchant à en donner des

(27) C'est en commentant *Job*, 27, 20-21, que S. Grégoire fait allusion à la vision béatifique. Il reprend les textes scripturaires qui paraissent se contredire, *Job*, 27, 21 et *I Jo.*, 4, 12, d'une part, et d'autre part, *Gen.*, 32, 30; *Ex.*, 33, 11 ; *Job*, 42, 5 ; *I Sam.*, 6, 1 ; *I(III) Reg.*, 22, 19 ; puis il dénoue les diverses difficultés à la manière de S. Augustin, voir ci-dessus note (23), distinguant en Dieu entre *ipsa naturae suae species*, *ipsa vis eius essentiae*, et les *imagines* ou *figurae*, voir *Moral.*, L. 18, c. 54 (*P. L.*, 76 91-96) ; mais il insiste sur l'impuissance de l'homme à voir Dieu sur terre, non seulement à cause du péché mais à cause de la transcendance divine par rapport à un esprit naturellement incarné, *Moral.*, L. 5, c. 34 (*P. L.*, 75 713) et L. 23, c. 6 (*P. L.*, 76 292).

(28) *Moral.*, L. 18, c. 54 (*P. L.*, 76 93), allusion reprise également dans *In Ezech.*, L. 1, Hom. 8 (*P. L.*, 76 868). S. Grégoire se réfère certainement à Théodoret ou à quelqu'un de ses disciples, opposant radicalement l'*ousia* divine et la *dóxa*, cf. *Eranistes*, Dial. 1 (*P. G.*, 83 49 sq.).

(29) Sur toute cette période, jusqu'au début du XIII[e] s., voir M. CAPPUYNS, *Jean Scot Erigène. Sa vie, son œuvre, sa pensée.* Paris, 1933, et *Notes sur le problème de la vision béatifique au IX[e] s.*, pp. 98 sq. ; J. M. ALONSO, *Teofania y visión beata en Escoto Erigena*, Madrid 1952, v. pp. 3-37 et articles publiés dans *Estudios* (Madrid), 7 (1951) pp. 396-427 et 8 (1952) pp. 523-555 ; N. WICKI, *op. cit.*, pp. 7-40 et 114-121 ; H. F. DONDAINE, *L'objet et le ' médium '...*, pp. 60-74.

formules plus précises. On en reste encore à l'affirmation simple : Dieu sera vu *siculi est* (30).

Le texte de S. Thomas, avec son insistance sur la vision *per essentiam*, est par contre caractéristique d'une nouvelle façon de voir les choses. On a noté plus haut d'ailleurs que le docteur angélique ne constitue pas une exception ; à partir du milieu du XIII[e] s., tous les théologiens consacrent une place importante dans leurs cours au problème de savoir si, dans quelle mesure et comment, les bienheureux voient Dieu lui-même. Par cette mise en question scolaire, on voit qu'en un certain sens un problème nouveau a fait son apparition dans la théologie occidentale.

Certes dans son inspiration profonde et dans son équilibre total, la pensée théologique de S. Thomas, ainsi que celle de ses contemporains, ne diffère pas de celle de la tradition latine et particulièrement de celle de S. Augustin. Mais les précisions apportées par ce dernier ne sont plus situées au centre de la réflexion théologique : le caractère supra-sensible de la vision de Dieu, la sauvegarde de la transcendance divine au sein même de cette vision, sont affirmées à nouveau, sans insistance spéciale pourtant et sans effort d'approfondissement. Il est manifeste que ce qui importe avant tout, pour le docteur angélique et ses émules, tout à la fois défenseurs de la foi et théologiens en quête d'intelligibilité, c'est de refuser toute atténuation de l'affirmation de la contemplation bienheureuse du mystère même de Dieu.

On doit constater qu'il y a là comme un retournement de la problématique traditionnelle de la théologie latine. Au plan même de la vérité éternelle, ce retournement n'était pas nécessairement inscrit dans la nature des objets. N'est-il pas tout aussi important, en effet, de tenir que la vision n'est pas compréhensive, afin de sauvegarder l'absolue transcendance divine, que d'insister sur l'authenticité du contact avec Dieu ? Selon une certaine logique historique linéaire, l'approfondissement de la première instance n'achèverait-il pas mieux dans sa ligne, tout en le dépassant, l'effort augustinien pour affirmer l'invisibilité de Dieu ? La priorité accordée à la seconde instance se situe au contraire comme à contre-courant du sens traditionnel de réflexion jalonné par S. Augustin et S. Grégoire.

Le texte de S. Thomas conduit donc à reconnaître qu'il y a eu au XIII[e] s. une sorte de changement brusque de l'orientation de l'effort théologique afin de rester fidèle dans cet effort à l'équilibre des données de la foi, équilibre dialectique qui doit bien évidemment se maintenir égal à lui-même à toutes les étapes de l'élaboration rationnelle.

(30) Cette période d'accalmie dure jusque vers l'année 1230, cf. H. F. DONDAINE, *L'objet et le ' médium '*..., p. 76, et *Hugues de S. Cher et la condamnation*..., p. 174.

3. *Le sens de la démarche de S. Thomas.*

La place et le titre donnés par S. Thomas à son article consacré à la notion de *visio Dei per essentiam* manifestent l'importance qu'il attache à cette notion, mais l'artifice d'une présentation sous forme de question ne doit pas faire illusion. Comme dans les autres *expositiones* du docteur angélique, *Utrum...?* est ici une clause de style scolaire. Le plan et le « climat » de l'exposé démontrent assez le sens de la démarche de S. Thomas dans ce texte : pour lui la notion de *visio Dei per essentiam* ne fait pas réellement difficulté au moment où il rédige. Elle est ici l'objet d'un enseignement magistral caractérisé au contraire par une solide assurance dans la possession d'un donné de foi. Il s'agit uniquement pour lui de proposer de ce donné une explicitation rationnelle satisfaisant à toutes les exigences que peut révéler ce donné s'il est pris comme un absolu intangible.

Consacré à la vision de Dieu lui-même par l'intellect humain le *corpus* est en effet construit selon les règles les plus classiques de l'*expositio* théologique ; c'est-à-dire en deux parties, dont l'une, *Utrum sit*, est destinée, à partir d'une formulation purement nominale du donné, à l'expliciter en termes scientifiques pour en donner une expression aussi technique que possible, de façon à manifester quelle élaboration doctrinale il requiert ; alors que l'autre partie, *Quomodo sit*, développe cette explicitation, dont la nécessité a été manifestée, par la mise en jeu de toutes les notions rationnelles utilisables, mais sans que le donné initial et ses exigences se trouvent alors remis en question. Nous trouvons ici un exemple parfait d'un tel processus (31).

Partant de la notion de *visio Dei*, la première partie y revient en conclusion de sorte que tout le développement de cette première partie se trouve encadré par deux affirmations du donné de foi : « Dans la foi nous affirmons que la fin dernière de la vie humaine consiste en la vision de Dieu... donc il faut affirmer que notre intelligence parvient à quelque moment à voir l'essence de Dieu » (32).

Ce retour à la notion initiale marque cependant un progrès décisif de l'élaboration rationnelle : le passage de la notion de « vision de Dieu » à celle de « vision de l'essence de Dieu ». Un tel passage d'une formulation générale du donné révélé à son inter-

(31) Cette structure est explicitement indiquée par S. Thomas au moment du passage de la première partie à la seconde : ... *Oportet ponere... Quomodo autem hoc possit accidere, restat investigandum.*

(32) *Dicendum quod secundum fidem ponimus finem ultimum humanae vitae esse visionem Dei... Unde oportet ponere... quod intellectus noster quandocumque perveniat ad videndam essentiam divinam...*

prétation technique, sans doute la plus exigeante, s'opère de façon paradoxale par une mise en évidence de la tension ontologique fondamentale impliquée dans ce donné complexe qui confronte le pouvoir d'intellection humain et l'être même de Dieu : les deux termes que rapproche ce donné sont séparés *in re* par toute la *distantia* de l'intellect humain à Dieu. L'expression finale de cette tension ontologique est alors donnée sous la forme d'un problème épistémologique particulièrement difficile à résoudre (33). Or ni l'acuité avec laquelle S. Thomas perçoit et met en valeur la difficulté de ce problème, ni les complications qui peuvent venir accroître cette difficulté, ne l'incitent à donner une interprétation nuancée des termes conjoints dans le donné de foi, pour tenter de réduire cette tension fondamentale. Cette acuité le conduit au contraire à poser dans les termes techniques les plus rigoureux le problème épistémologique ainsi mis en vedette (34).

Cette première démarche de S. Thomas, où il durcit presque l'énoncé reçu dans la foi pour en dégager plus clairement ce qu'il estime devoir élaborer, montre par là que son exposé se développe dans un climat de possession tranquille de cette foi et d'acceptation de toutes ses exigences (35).

Un tel climat se retrouve dans la seconde partie du *corpus*, tout entière subordonnée aux exigences de la première. A toutes les instances successives de son élaboration rationnelle d'une solution, c'est encore à l'énoncé de foi, pris dans toute la rigueur de l'interprétation technique majorante qu'il lui a donnée, que S. Thomas se réfère pour refuser ou accepter telle ou telle construction intelligible qu'il envisage. On ne peut reprendre ici dans le détail ces instances successives, la chose est assez claire (36).

(33) *Cum enim intellectus in actu sit quodammodo unum cum intelligibili in actu, videtur difficile quod intellectus creatus aliquo modo fiat essentia increata.*

(34) *Si... homo non perveniat ad videndam essentiam divinam sed aliquid aliud, oportebit dicere quod aliquid aliud sit beatificans ipsum hominem quam Deus, quod est absurdum secundum nos.*

Dans cette argumentation dialectique qui termine la première partie du *corpus*, on saisit sur le vif l'interprétation extrême de S. Thomas : pour lui, si l'on ne perçoit pas l'essence de Dieu, Dieu n'est pas notre béatitude. On pourrait objecter que si l'homme parvenait à percevoir quelque chose de Dieu, qui ne serait pourtant pas l'essence divine, ce quelque chose étant de Dieu serait quand même notre béatitude. Mais une telle instance ne peut évidemment avoir prise sur celui qui estime d'une part que la Révélation nous promet une béatitude « parfaite », et d'autre part que l'intelligence est faite pour connaître les essences des choses.

(35) « Interprétation *maxima*, de type héroïque, de la donnée de foi » H. F. DONDAINE, *Cognoscere de Deo ' quid est '*, p. 78.

(36) 1re opinion : ... *Sic cognoscere Deum... non est videre essentiam divinam... sed est cognoscere per effectum et quasi in speculo.*

2e opinion : ... *Hic modus etiam non videtur sufficere ad visionem divinam quam quaerimus... per nullam similitudinem receptam in intellectu creato potest Deus intelligi*

Rien par conséquent dans cet article ne peut être considéré comme un indice de la persistance d'hésitations ou comme la prolongation d'une certaine mise en question du donné traditionnel. Ce dernier éclaire, dirige et juge l'élaboration rationnelle sans aucune atténuation ou tentative de glose.

4. *S. Thomas et le courant négateur.*

Il semble alors que l'insistance de S. Thomas sur une réelle intellection de l'essence même de Dieu par le bienheureux, signalée par le titre et la place donnée à l'article qu'il consacre à cette notion théologique, pourrait, si c'était nécessaire, apporter une confirmation de l'importance de la condamnation de 1241 au plan de l'histoire des doctrines, ou plus exactement de l'importance du courant contraire à une vision faciale.

Cette insistance du docteur angélique et de son époque paraît en effet un signe certain du fait que l'équilibre de la foi s'est trouvé compromis par une poussée s'exerçant dans une direction nouvelle et avec une intensité assez forte pour que, après quelques flottements non négligeables, toutes les ressources intellectuelles des théologiens se soient trouvées mobilisées spontanément contre cette poussée.

La condamnation de 1241 porte sur une formule directement opposée à celle que S. Thomas, dans *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a 1, situe au centre de son exposé sur la béatitude. Cet article à lui seul, abstraction faite de tout ce qu'on peut savoir par ailleurs sur le climat théologique immédiatement antérieur, peut donc être considéré comme un témoignage de la relative consistance de la tension théologique dont cette condamnation est l'émergence historique la plus marquante. Il permet ainsi de vérifier *a posteriori* que la notion de vision de Dieu *per essentiam* a été véritablement l'objet d'une réflexion difficile.

Même si l'on estimait ces conclusions trop poussées, il semble que l'on doive au moins conclure des remarques précédentes que le texte du docteur angélique se présente comme en continuité avec la période antécédente de difficultés doctrinales et par conséquent estimer *a priori* que les indications fournies par ce texte ont quelque chance d'être fondées et éclairantes (37).

ita quod essentia eius videatur immediate... Unde nec ille modus sufficit ad visionem divinam quam quaerimus.

3e opinion : *...Istum modum oportet nos accipere in visionem Dei per essentiam... quod hoc sufficiat ad hoc quod intellectus possit videre ipsam essentiam divinam, hoc modo potest ostendi...*

(37) On s'abstient ici délibérément de prendre appui sur les références explicites de S. Thomas à des *quidam* qui auraient nié la vision *per essentiam*. Ces références sont en effet beaucoup moins significatives de la continuité doctrinale que l'organisation

Cette continuité avec la conjoncture d'incertitude doctrinale des années proches de la condamnation de 1241 s'exprime pourtant avant tout sous la forme d'une réaction ; comme le confirme le sens de la démarche de S. Thomas. Le sens de cette démarche, on vient de le voir, manifeste en effet de façon éclatante qu'une telle conjoncture doctrinale est totalement dépassée au temps où S. Thomas rédige, du moins dans sa propre pensée. Chez lui cependant, ce dépassement n'est pas ignorance : il est consécutif à une claire prise de conscience des données d'un débat, pour lui dirimé. C'est pourquoi on ne peut rien trouver ici, bien au contraire, qui puisse détourner de prendre au sérieux les indications fournies par S. Thomas sur certains aspects de ce débat. On peut même penser qu'il était peut-être en situation d'avoir une vue plus claire que ceux qui s'y sont trouvés engagés de trop près. Les causes réelles sont souvent trop profondes pour être aperçues dans le moment même où elles agissent.

Pourtant une telle décantation de la complexité du problème s'explique par l'intervalle de plus de quinze années qui sépare S. Thomas de l'époque où s'exprimaient de nettes réticences envers la vision faciale. La présentation du développement historique de ce problème proposée par le docteur angélique est donc peut-être d'autant plus vraie au plan des structures qu'elle n'est qu'une reconstruction. Son intérêt théorique ne garantit alors aucunement sa conformité au déroulement historique réel des événements par lesquels s'est effectivement construit et dénoué

constructive de S. Thomas ; à la limite elles pourraient n'être, comme trop souvent les références des manuels à diverses hérésies ou erreurs, que des fiches scolaires bonnes pour l'enseignement mais sans rapport avec une tension doctrinale encore réelle.

De fait, si les références à des *quidam* négateurs ne manquent pas dans l'œuvre de S. Thomas, toutes ne renvoient pas aux doctrines condamnées en 1241 : *Quod. 10*, a. 7, reproduit S. Grégoire ; *In Matt.*, c. 5, lec. 2, renvoie à la Glose ; *Sum. Theol.*, II-II, q. 173, a. 3, pose seulement le cas du *raptus* de S. Paul ; *In II Sent.*, d. 9, q. 1, a. 2, *In Hebr.*, c. 1, lec. 6, *Comp. Theol.*, I, 106, se réfèrent au refus d'accorder la vision aux anges inférieurs. Les seuls textes qui paraissent évoquer directement la doctrine condamnée en 1241, sont, outre *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1, *De veritate*, q. 8, a. 1, c., qui est très proche du texte précédent, *In II Sent.*, d. 23, q. 2, a. 1 ; *Contra Gent.*, III, c. 4, *In Jo.*, c. 1, lec. 11, *In I Cor.*, c. 13, lec. 4 et *Sum. Theol.*, I, q. 12, a. 1.

Très souvent les formules employées manifestent qu'une sorte de bloquage s'est opéré entre des erreurs soutenues à des époques différentes mais que leur similitude a fait confondre dans les perspectives intemporelles du théologien spéculatif. Il faudrait en dire autant des références analogues de contemporains ou prédécesseurs de S. Thomas, voir textes mentionnées ci-dessus, note (18).

Dans certains des textes cités ici, il arrive que S. Thomas évoque également des erreurs contraires, admettant par exemple une vision de Dieu dès cette terre, ou par les yeux du corps : *In II Sent.*, d. 23, q. 2, a. 1 ; *In Matt.*, c. 5, a. 6. Ailleurs il cite d'autres formules réprouvées par le même acte de 1241 : *Sum. Theol.*, I, q. 63, a. 5 (Thèse 5) ; *In I Sent.*, d. 37, q. 2, a. 1, *In II Sent.*, d. 3, q. 2, a. 1, *De Malo*, q. 16, a. 4 (Thèse 6) ; *De potentia*, q. 3, a. 3 (Thèse 8).

le processus. Il est par conséquent nécessaire de poursuivre l'analyse du texte.

III. — Le problème précis

1. *L'objet de la démarche de S. Thomas.*

L'exposé de S. Thomas aboutit de fait à proposer une certaine conception de l'intellection humaine en général qui, appliquée au cas très particulier de la vision de Dieu par l'homme, permette de satisfaire aux conditions les plus exigeantes résultant d'une interprétation maximale des données de foi.

La seconde partie du *corpus* où se trouve précisément présentée cette conception de l'intellection humaine n'est d'ailleurs qu'une réponse à la première partie et elle se trouve totalement déterminée dans son objet par cette première partie. Celle-ci est ordonnée à l'élaboration d'une question nette où s'exprime précisément cette interprétation maximale de la foi : étant admis à titre de donné intangible que les bienheureux bénéficient d'une vision intellectuelle de l'essence même de Dieu, quel peut donc être le *modus* d'une telle vision ?

On peut noter ici qu'une étude exhaustive du problème épistémologique fondamental, impliqué dans la notion de connaissance de l'essence de Dieu par un homme, demanderait une double élucidation. Il y aurait d'une part une réflexion sur la notion d'essence divine : elle consisterait à reprendre et à expliciter, sous la lumière de la révélation, les principes premiers de la métaphysique, pour les appliquer à ce cas éminemment singulier de l'être divin. D'autre part, c'est l'activité intellectuelle de l'homme qui devrait être l'objet d'un approfondissement : il serait alors nécessaire de se référer aux conceptions noétiques puisées dans une psychologie rationnelle, et sans doute de les préciser et de les épurer, pour les adapter au cas tout aussi particulier de la vision du pur transcendant. Cette démarche apparaît nécessairement comme seconde par rapport à la première.

Ainsi la *distantia* entre notre intellect et l'essence divine, qui est bien pour S. Thomas le nœud ontologique de la question, peut être analysée soit du côté de la nature de Dieu, soit du côté de celle de l'intelligence humaine. Or en fait, dès les premières précisions données dans sa première partie, le docteur angélique oriente son exposé dans la seconde direction et il s'y tient tout au long de son développement. Supposant admise dans sa technicité rigoureuse une conception très précise de la nature de Dieu, il n'explicite jamais tout au long de son exposé les qualités ou

exigences propres à cette nature divine ainsi comprise, et sous-entend même toutes les explications qui les mettraient en jeu. C'est ainsi en particulier que S. Thomas ne précise jamais que Dieu est immatériel ou surtout impossible à circonscrire, mais il en tire pourtant les conclusions qui en découlent logiquement, en omettant alors purement et simplement les moyens termes qui y auraient recours. Ce qui est supposé et exploité à toutes les instances précédentes n'est enfin dit que par un seul mot, dans les dernières lignes du *corpus*, au moment où le raisonnement arrive enfin à sa dernière conclusion : *Deus est actus purus* (38).

Par contre, l'aspect noétique retient presque exclusivement l'attention de S. Thomas : il s'agit pour lui de proposer un schéma de l'intellection qui permette de rendre pleinement compte du donné de foi. Comme on l'a rappelé, il précise qu'il cherche un *modus* d'intellection humaine adéquat à un objet dont les propriétés sont supposées bien connues.

La permanence et l'exclusivité de cette perspective sont manifestes à toutes les étapes de la démarche.

C'est ainsi que posant le problème, S. Thomas commence par rappeler cette identité entre le connaissant et le connu qui pour lui définit l'intellection (39). Il précise ensuite que la difficile application de l'intellection ainsi définie à la vision d'un objet « séparé » par une *distantia* radicale est rendue encore plus difficile par l'adoption d'une certaine noétique qui ne reconnaît pas au pouvoir intellectuel sa transcendance à l'égard du monde corporel et matériel (40). Il annonce alors que son effort se limite à l'étude d'un *modus* intellectuel satisfaisant.

Dans sa seconde partie, quand il évoque, analyse, repousse ou accepte certaines solutions, c'est encore exclusivement au plan des diverses conceptions de l'activité intellectuelle que se tient S. Thomas, remontant toujours de ces solutions aux principes noétiques généraux qu'elles mettent en œuvre. Sa présentation de la troisième solution est particulièrement caractéristique à cet égard : il présente en effet cette solution en évoquant directement la notion générale d'acte de vision intellectuelle qu'elle exploite, mettant en valeur son principe en l'opposant aux solutions précédemment repoussées (41). Il pourrait sembler alors que ces

(38) La validité du processus proposé par S. Thomas repose d'ailleurs entièrement sur ce point, car seule une *res per se subsistens* peut vérifier un tel processus. Cette doctrine est reprise d'une manière encore plus élaborée dans *Contra Gent.*, III, 51.

(39) Voir texte cité ci-dessus, note (33).

(40) *Maior difficultas in hoc est illis qui ponunt intellectum possibilem esse generabilem et corruptibilem utpote virtutem a corpore dependentem.*

(41) *Cum enim in qualibet cognitione sit necessaria aliqua forma qua res cognoscitur aut videatur... ita ex forma qua intellectus intelligit et ipso intellectu fit unum in intelligendo.*

diverses solutions ne sont pas rejetées ou acceptées en fonction de leur efficacité à satisfaire les exigences du problème théologique posé, mais plus simplement pour leur valeur de vérité philosophique au plan d'une psychologie rationnelle soucieuse de ne rendre compte que de l'intellection en général, sans référence à la mystérieuse vision béatifique.

Ainsi, quand il cherche à accroître l'intelligibilité d'un donné révélé solidement tenu, S. Thomas y réussit en recourant à une conception de l'intellection humaine qui de soi relève de la science humaine ; de tous les aspects qui pourraient être mis en évidence à l'occasion d'une explicitation rationnelle d'un tel donné, c'est celui-là seul qu'il s'attache à développer. De plus la perfection formelle de son exposé est doublement assurée puisque le *modus* qu'il propose est présenté par lui comme valable tout à la fois parce que c'est celui qui satisfait le mieux aux données du problème de foi et également parce que c'est celui qui est le plus vrai au point de vue de la raison humaine (42). Dans cet exposé du docteur angélique on arrive donc à un accord parfait des deux vérités tant au plan de la conclusion qu'à celui du point de départ (43).

Ici encore on pourrait voir dans cette perfection un signe de l'importance des hésitations des théologiens antérieurs à S. Thomas au sujet de la vision faciale. Si la meilleure mesure de la violence d'une tension doctrinale se trouve dans la solidité et l'ampleur des élaborations positives qui en marquent le dénouement, la fécondité de la réaction qu'elle a provoquée manifeste ainsi l'intensité de la crise jugulée, mais non dénouée, en 1241.

(42) Le schéma proposé dans le *corpus* de l'article est explicité et complété par les réponses aux objections, dont la problématique est presque totalement noétique.

En définitive, pour S. Thomas, la vision béatifique est une intuition intellectuelle de l'essence même de Dieu (1re partie du *corpus*), elle s'effectue selon un processus qui lui est propre, bien que les lois générales de l'intellection s'y vérifient (2e partie du *corpus*), et qui suppose le don corrélatif d'un *medium sub quo* (Rép. à l'obj. 15 ; cf. art. 4 de la même Q. 2). Ce n'est cependant pas une vision compréhensive (Rép. à l'obj. 4 ; cf. art. 3). C'est précisément la notion de *medium sub quo* qui permet à S. Thomas de donner une certaine intelligibilité à la non-compréhensivité de la vision, voir ci-dessous, note (52).

(43) S. Thomas peut alors proposer une formulation audacieuse de sa théologie de la béatitude chrétienne : ... *Visio illa qua Deum per essentiam videbimus est eadem cum visione qua Deus se videt ex parte eius quo videtur, quia sicut ipse se videt per essentiam ita et nos videbimus... In illa visione nos idem videbimus quod Deus videt scilicet essentiam suam sed non ita efficaciter...*, Rép. à l'obj. 4 ; cf. *Contra Gent.*, III, 51, *in fine;* voir plus haut note (34). Le *non ita efficaciter* doit cependant être pris dans un sens très fort, comme en témoigne l'ad 5m de l'art. 3 (Cf. *De Veritate*, q. 8, a. 2, c. et ad 4m ; *Sum. Theol.*, I, q. 12, a. 7).

2. *Ontologie du divin ou psychologie humaine.*

L'accent mis par S. Thomas sur l'aspect noétique des problèmes impliqués dans la notion de vision de Dieu est d'autant plus remarquable que, comme on l'a noté, cet accent ne s'imposait pas, du moins avec une telle exclusivité. D'un point de vue de structure, c'est là en effet un aspect second par rapport à l'aspect métaphysique des mêmes problèmes. Or, loin de permettre de rapprocher la réflexion théologique de S. Thomas des difficultés des théologiens antérieurs, ce climat qui préside à toute l'élaboration constructive du docteur angélique fait contraste avec les traits essentiels de l'atmosphère doctrinale de la difficile période de 1241.

En effet, les théologiens qui se débattent alors dans des problèmes complexes essayent de les dominer par des spéculations assez subtiles sur la possibilité de distinguer en Dieu entre son essence proprement dite et ce qu'il est en lui-même : ainsi les discernements proposés entre *essentia ut essentia* et *Deus sicut est* (Hugues de Saint-Cher), entre *quid est* et *quia est* (Albert le Grand), entre *quid est* et *siculi est* (Guillaume de Méliton), etc. (44). Par de telles tentatives de poser en Dieu des distinctions réelles, ces docteurs s'efforcent de sauver la transcendance divine tout en admettant une vision authentique. Dans ce souci de préserver le mystère ineffable de la déité ils ne paraissent pas gênés, au moins directement, par des perspectives noétiques qu'ils n'évoquent jamais très clairement.

S. Thomas semble donc se situer dans un climat théologique bien différent de celui de ses prédécesseurs et le problème qu'il résout paraît radicalement autre que celui où ils s'enlisaient. L'orientation du docteur angélique lui serait alors tout à fait propre ou du moins caractériserait une époque postérieure de la pensée théologique. On pourrait peut-être penser que, dans le cas présent, cette orientation découle tout simplement de raisons didactiques. Le texte que nous étudions n'est qu'une partie d'un ensemble beaucoup plus vaste où la question de l'ontologie divine se trouve effectivement traitée dans un chapitre antérieur, cette question serait donc négligée ici ou plutôt supposée déjà acquise. L'exposé de S. Thomas serait alors entièrement commandé dans son orientation par des nécessités pédagogiques et l'on ne pourrait en aucune façon prétendre retrouver dans son texte certains éléments ou indices d'une position réelle de la question ?

Sans aller jusque-là, il est du moins certain que cette orientation peut très bien être comprise comme révélant, dans un cas parti-

(44) Textes cités dans H. F. Dondaine, *Cognoscere de Deo ' quid est '*.

culier, la curiosité générale du docteur angélique pour les problèmes noétiques. Cet intérêt ne lui est d'ailleurs pas strictement personnel ; il témoigne d'une époque marquée par la diffusion massive des psychologies de type aristotélicien.

On n'insistera pas ici sur le fait qu'en réalité un tel climat est antérieur à S. Thomas. Si l'assimilation des psychologies aristotéliciennes est plus tardive, la diffusion de ces psychologies a commencé dans la première moitié du XIIIe s., la période de cette diffusion doit précisément être située aux années qui précèdent 1241. Quoi qu'il en soit, il reste que S. Thomas, insistant sur les problèmes noétiques, s'attache bien à un aspect réel de la question de la vision de Dieu ; cet aspect est toujours présent quand cette question est posée, même s'il reste sous-entendu. En effet, comme on l'a remarqué plus haut, les deux orientations possibles d'une réflexion sur la vision par l'homme d'un Dieu transcendant sont corrélatives. Si donc certains théologiens se sont efforcés de distinguer dans la nature divine des entités diverses de façon à admettre une vision de Dieu qui ne soit pas pour autant une vision de son *essentia ut essentia* ou de son *quid est*, la véritable difficulté qu'ils affrontaient n'en était peut-être pas moins, pour moitié, d'ordre noétique, savoir, l'impossibilité de rendre compte rationnellement d'une intellection humaine de l'essence même de Dieu. Il est bien évident que, même en cette hypothèse, la formulation du problème total selon une perspective théologique ne pouvait se faire validement que par une formulation d'ordre ontologique, c'est-à-dire par une analyse permettant de dissocier en Dieu ce qui peut être atteint et ce qui, pour des raisons noétiques, doit être maintenu invisible. Un refus de la vision de Dieu pour le simple motif qu'une telle vision est inconcevable selon la psychologie rationnelle serait impie et donc inavouable ; tel quel il ne pourrait même pas être conçu et encore moins formulé par le théologien qui cherche à l'intérieur de la foi à en acquérir une certaine intelligence. Par contre quand S. Thomas cherche à sauver un certain mystère en Dieu, il y arrive précisément en distinguant à la suite de S. Augustin entre vision et compréhension, c'est-à-dire en recourant à une élaboration noétique, à laquelle il s'efforce de procurer une intelligibilité qu'elle n'avait pas à l'origine (45).

On retrouve par là la nécessaire corrélation de deux points de vue. La notion d'une vocation de l'intelligence humaine à contempler Dieu pose le problème de la possibilité d'atteindre, au plan intelligible, un être transcendant et, quelle que soit la perspective où l'on se situe au départ, on débouche nécessairement, à une étape ou à l'autre, sur une certaine conception de l'intellec-

(45) Voir ci-dessus, note (42).

tion. Cette conception est toujours impliquée dans l'élaboration que l'on tente et elle peut être une source de difficultés d'autant plus grandes que sa mise en jeu par le théologien est plus inconsciente parce que spontanée. Ainsi, une fois encore la lucidité de S. Thomas sur les problèmes fondamentaux ne peut fournir de prétexte à un refus d'accepter les renseignements d'ordre plus historique qu'il propose.

3. *Noétique et théologie.*

Si ce qui précède est vrai, le texte de S. Thomas offre ce premier intérêt d'attirer l'attention sur ce fait que la conception chrétienne de la béatitude engage une épistémologie et particulièrement une noétique. Ceci se vérifie déjà au niveau primitif d'élaboration défini par les formules scripturaires qui présentent cette béatitude comme une « vision » de Dieu. Tout croyant, dans la mesure même où il adhère à ce point de la foi, lui donne nécessairement une certaine intelligibilité et donc implique, lucidement ou spontanément, dans cette intelligibilité une certaine conception de ce qu'est une « vision », au sens purement humain du mot. Or, l'idée que l'on peut se faire de ce que c'est que « voir » étant infiniment variable dans son degré d'élaboration selon les cultures et particulièrement les philosophies, l'intelligibilité du donné révélé sera dépendante de ce degré d'élaboration.

En son temps, S. Augustin l'avait appris à ses dépens. Alors que, sans se douter de la tempête qu'il allait déchaîner, il avait dans une simple lettre de condoléances insisté sur le niveau purement spirituel des échanges personnels entre bienheureux, heurtant ainsi par cet accent, sans doute trop exclusif, la sensibilité d'êtres de chair et de sang qui n'avaient pas clairement perçu la valeur transcendante et l'autonomie de principe de la vie de l'esprit par rapport à la vie sensible. Ce fait divers a permis à la tradition théologique latine de bénéficier, dans le domaine de la connaissance spirituelle, de la vie de foi, et de la vision béatifique, de mises au point qui feront autorité et qui sont à leur plan quasi définitives (46).

Chez S. Thomas, l'assomption de données noétiques est très lucide et atteint un haut degré de technicité. Le soin et même la coquetterie intellectuelle avec lesquelles le docteur angélique a présenté son élaboration, ont été soulignés ci-dessus. On a vu que son exposé atteint une telle perfection qu'il se présente comme un véritable cours sur la nature de la théologie. L'étude de l'objet précis de sa démarche a permis de vérifier que celle-ci suit bien le

(46) Voir M. Cappuyns, *Notes sur le problème de la vision béatifique.*

processus type de l'élaboration théologique : sur la base des données de foi, assomption de précisions techniques et de structures d'origine philosophique pour aboutir à une meilleure intelligence de ces données.

Si réussie qu'apparaisse la tentative de S. Thomas, il est bien évident que ce type d'élaboration présente des difficultés, particulièrement importantes par suite des conditions très sévères du problème fondamental et de l'extrême délicatesse des constructions philosophiques qu'il s'agit d'exploiter. Théologique dans son principe, une démarche rationnelle de cet ordre est donc très vulnérable et la validité de ses conclusions théologiques est liée, dans un rapport de forme à matière, à la validité des moyens termes rationnels.

La finesse et la technicité de la doctrine de S. Thomas permet de percevoir combien facilement, au début du XIIIe s., l'exploitation au service de la notion de vision de Dieu d'une psychologie rationnelle déficiente pouvait mener à une impasse. Or, dans la mesure où cette psychologie était tenue pour vraie au plan philosophique des sciences de la nature, la conviction théologique foncière d'un nécessaire accord de droit entre les deux ordres de vérités, philosophiques et révélées, pouvait conduire à tenter de nuancer à l'extrême les formules souvent imprécises par lesquelles se trouvait livré le donné de foi concernant la vision bienheureuse, précisément afin de pouvoir l'accorder à ce qui paraissait devoir être tenu pour vrai au plan de la raison humaine. La précision et la valeur technique de cette vérité humaine compensant alors l'infériorité radicale de son autorité par rapport à celle d'une formule de foi, en principe irréfragable, mais qui se prêtait en fait à de larges accommodations sans trop d'apparentes distorsions (47). Dans les cas extrêmes, un excès de rationalisme pouvait même conduire à renoncer en fait à la régulation que la foi doit toujours exercer, et aboutir en pratique et quasi inconsciemment à une élimination de la substance de cette foi au moment même où précisément on s'efforçait d'en rendre raison.

Tout ce que l'on sait sur le début de la grande époque scolastique rend vraisemblable le développement de tels processus en ce qui concerne la théologie de la béatitude. A cette époque en effet les droits respectifs de la foi et de la raison ne sont pas encore clairement perçus, alors que les psychologies plus ou moins aristotéliciennes fourmillent. On pressent par là comment le recours à une

(47) En fait d'ailleurs, plus que d'une formule de foi, il s'agit d'un ensemble de textes bibliques dont l'organisation en synthèse théologique oblige à surmonter des apparentes contradictions entre les affirmations de l'invisibilité de Dieu d'une part et celle de la vision de Dieu accordée aux saints d'autre part ; voir ci-dessus, notes (23) et (27).

noétique plus ou moins inspirée d'Avicenne a pu très effectivement conduire à refuser que, dans la vision, l'ange et l'homme atteignent Dieu lui-même.

IV. — Les sources de la doctrine de S. Thomas

1. *L'inspiration averroïste de l'exposé.*

Proposant une élaboration théologique de la notion de vision de Dieu, S. Thomas ne se tient pas au plan d'un simple exposé constructif. L'interprétation qui vient d'être donnée du sens et de l'objet de sa démarche est imposée par la façon dont il conduit son exposé. Il présente en effet son enseignement sous la forme très pédagogique d'une recherche théologique personnelle à laquelle il fait participer ses lecteurs ou auditeurs, ne leur épargnant aucune des instances successives par lesquelles il s'achemine à ce qui est pour lui la solution. Ces instances constituent autant d'impasses dont un exposé purement constructif pourrait faire l'économie. Elles prennent cependant leur signification du fait que cette recherche est présentée par S. Thomas comme une reprise de toutes les démarches qui auraient été entreprises antérieurement mais avec moins de succès par d'autres théologiens. C'est donc en fin de compte dans le cadre d'une vaste fresque d'histoire des doctrines que le docteur angélique propose son élaboration théologique positive (48).

Il est clair que le respect dû à la perspicacité spéculative de S. Thomas et même à son habituel sens historique, très sûr mais très souvent synthétique, n'oblige nullement à prendre au sérieux, dans tous ses détails, le tableau qu'il déroule ici d'une soi-disant histoire de la recherche théologique en matière de vision *per essentiam*. Il y a une évidente part d'artifice scolaire dans la présentation très construite qu'il développe et ce qui a été dit plus haut de la justesse des intuitions du docteur angélique oblige sans doute à considérer ses affirmations avec un certain respect en tant qu'elles décrivent des structures idéales mais ne peut contraindre à lui faire confiance rigoureuse pour ce qui est de l'histoire anecdotique.

Un élément est cependant bien assuré dans la vue historique proposée par S. Thomas : la problématique et le processus de recherches qu'il attribue à tout un ensemble de théologiens ont été effectivement ceux de son propre cheminement spéculatif. C'est véritablement chez Averroès que le docteur angélique a trouvé

(48) Cf. le plan du *corpus* de l'article présenté ci-dessus, pp. 5-7.

la conception de l'intellection humaine dont la transposition lui a permis de proposer une élaboration théologique cohérente avec l'interprétation la plus exigeante possible du donné révélé et donc de promouvoir ce donné à un nouveau degré d'intelligibilité.

La tentation était donc grande pour S. Thomas d'attribuer à d'autres chercheurs, moins heureux et antérieurs à lui, un procédé technique analogue à celui qui lui avait si bien réussi. Arrivé à ce point, il semble donc qu'au plan historique strict on ne puisse accepter sans réserves les indications fournies par S. Thomas.

En effet, si l'on se reporte au lieu le plus immédiat où le docteur angélique a pu lire la noétique qu'il exploite, on est conduit au chapitre 36 du *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Librum Tertium* d'Averroès (49). On découvre alors que ce texte est bien la source directe de la doctrine positive de S. Thomas mais qu'il est très certainement beaucoup plus encore que celà. C'est sans aucun doute le lieu unique et déterminant où notre auteur a puisé l'idée de présenter son élaboration sous la forme d'une sorte de recherche de théologien *in actu inquisitionis* et dans le cadre d'une pseudo-fresque d'histoire des doctrines.

Dans ce chapitre 36, Averroès s'efforce de proposer une solution au problème de l'intellection des substances séparées afin de procurer une réponse à une question laissée ouverte par Aristote dans son *De anima*. Pour réussir ce projet, le *Commentator* commence par évoquer certaines autres solutions proposées avant lui non sans les caricaturer quelque peu ; il réfute ensuite ces solutions en remontant à la notion d'intellection en général, manifestant que ces solutions sont erronées dans leur fondement même ; il propose ensuite, par contraste, sa propre vue des choses tout à la fois en matière d'intellection *in genere* et d'intellection des substances séparées en particulier.

Il est patent que S. Thomas suit de près le texte d'Averroès. Sans doute même l'avait-il sous les yeux au moment où il rédigeait son propre exposé, tant les positions de départ, les solutions et jusqu'aux formules sont d'une proximité qui touche au décalque matériel. Le docteur angélique simplifie cependant l'exposé du philosophe cordouan et l'on ne peut qu'admirer l'aisance avec laquelle il a su débrouiller l'écheveau difficile des pénibles dissertations qui composent l'énorme chapitre 36, chargé de passions polémiques et dont la transcription en un latin barbare ne fait qu'accroître la complication.

(49) Ce texte est cité ici d'après l'édition de F. S. Crawford, *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*, Cambridge, 1953. Les références mentionnent successivement : livre, chap., lignes et pages.

On trouve dans cette édition le *chapitre* 36 en III, 36,6-666, pp. 480-502.

Cette dépendance étroite du texte de S. Thomas à l'égard de celui d'Averroès étant admise, on peut alors se demander ce que l'historien peut trouver encore à glaner dans l'article du docteur angélique, qui soit encore digne de retenir son attention.

2. *L'allusion à Avicenne.*

La constatation de l'étroite inspiration averroïste de l'exposé de S. Thomas paraît faire perdre tout intérêt historique à sa présentation d'ensemble de l'histoire doctrinale de la théologie de la vision béatifique et donc *a fortiori* aux détails particuliers qu'on peut y trouver sur l'influence de tel philosophe arabe sur telle erreur théologique.

Pourtant le texte de S. Thomas manifeste d'abord ce fait proprement historique d'une heureuse transposition opérée par S. Thomas lui-même, en théologie de la vision béatifique, de conceptions noétiques élaborées par un philosophe arabe selon des perspectives tout à fait parallèles à celles de la théologie chrétienne, ces perspectives seraient de plus ouvertes par un texte d'Aristote lui-même (50).

A lui seul cet ensemble de données est loin d'être négligeable. Il suggère que d'autres théologiens ont très bien pu tenter avant S. Thomas des démarches de même type et trouver comme lui dans la philosophie arabe, mais peut-être chez d'autres philosophes, les schémas noétiques à exploiter. On pense aussitôt à Avicenne qui, bien avant Averroès, s'était efforcé de combler les lacunes d'Aristote et d'expliciter ses obscurités et qui, par ailleurs, fut, pendant plusieurs années et précisément avant 1245, considéré par les latins comme l'interprète authentique d'Aristote.

Le texte de S. Thomas indique donc une piste qu'il s'impose d'essayer de suivre, c'est-à-dire qu'il ne reste qu'à vérifier la vérité des perspectives qu'il découvre.

La comparaison entre le corpus de l'article du docteur angélique et le modèle qu'il copie manifeste qu'il y a plus encore à retirer de ce texte. En effet, tout dépendant qu'il est du chapitre 36 du *In III L. De anima*, il ajoute à sa source quelques pièces importantes. Certains éléments de l'exposé de S. Thomas lui sont propres, par rapport à celui d'Averroès : il y a d'abord, bien évidemment, toutes les allusions au problème chrétien en général ainsi que les références aux théologies insuffisantes de la vision béatifique, et donc en particulier la mention de ceux qui ont pensé qu'une contemplation d'un *fulgor (Dei)*, *quasi radius ipsius*, suffisait pour exprimer la foi. Mais on constate alors que la réfé-

(50) Cf. le plan du *corpus*, ci-dessus pp. 5-7. On trouve le texte d'Aristote en *De anima* 431 b 18-19.

rence à l'élaboration philosophique parallèle et soi-disant inspiratrice, celle d'Avicenne, est également une ajoute de S. Thomas. Il n'y en a pas trace dans le modèle averroïste. Cette absence se comprend sans peine car Averroès méprisait trop le faux-aristotélisme d'Avicenne pour lui faire l'honneur de discuter ou même de mentionner, parmi des schémas insuffisants, une noétique que, dans les chapitres antérieurs de son Commentaire, il avait radicalement rejetée comme un produit adultère indigne d'être confronté avec des expressions authentiques de la pensée du Philosophe (51). On remarque d'ailleurs que S. Thomas rejette la solution avicenienne en montrant qu'elle ne peut rendre compte rationnellement de façon satisfaisante de l'espérance chrétienne, mais il se garde de la réfuter en se plaçant dans la perspective des *philosophi*, comme il le fait pour la première solution, rejetée, et pour la troisième, adoptée. Pour son évocation de la solution d'Avicenne, aucun modèle averroïste ne l'inspirait directement.

Ainsi, au point de vue des sources immédiates de la pensée de S. Thomas, son allusion à une influence de l'avicennisme en théologie aboutissant à une négation de la vision immédiate de Dieu, bénéficie d'un statut particulier. Cette allusion se présente en effet, comme une remarque faite par S. Thomas lui-même ou provenant d'une source médiévale proche des faits ; elle mérite donc d'être prise plus au sérieux que d'autres rapprochements effectués par lui également mais sous la pression du texte d'Averroès.

Conclusion

En définitive, au terme d'une lecture de *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1, de S. Thomas, il semble que l'on puisse estimer que son allusion à une éventuelle filiation doctrinale entre l'avicennisme et le courant négateur de la vision faciale, condamné en 1241, doit être considérée avec attention. Même si des recherches ultérieures apparaissent indispensables pour vérifier le bien-fondé de cette allusion, il reste qu'elle mérite d'orienter ces recherches et de délimiter *a priori* le champ précis de leur application.

Ce texte constitue d'autre part une formulation très étudiée de la vue originale qu'avait S. Thomas de l'histoire de la réflexion théologique en matière de vision béatifique. Par son contexte, elle nous renseigne donc directement sur le cheminement théologique personnel du docteur angélique et elle met en lumière

(51) Aux nombreuses allusions à une doctrine laissée anonyme mais qu'il est facile de reconnaître, il faut ajouter une référence explicite d'Averroès à la pensée d'Avicenne : III, 30, 37-48, pp. 469-470.

la valeur et surtout l'orientation de l'élaboration positive proposée par lui pour rendre compte du mystère révélé de la vision de Dieu, elle manifeste en particulier les options philosophiques sous-jacentes à cette élaboration (52). Ce dernier point est d'autant plus important que, très apparentes dans son article du *Commentaire des Sentences*, ces options philosophiques, et les problèmes qu'elles posent, sont moins nettement exprimées dans les écrits théologiques postérieurs de S. Thomas, sauf dans son *Contra Gentiles* où elles bénéficient également d'un traitement privilégié.

Or, à négliger cette composante philosophique intrinsèque à la

(52) Cf. le plan de *IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1, c., ci-dessus pp. 5-7.

Dans les limites du présent exposé, il est impossible d'insister sur les divers points de la doctrine de S. Thomas où se manifestent de telles options philosophiques. Il a été question plus haut du *lumen gloriae*, v. note (42). A propos de cette notion le docteur angélique bénéficie des efforts de S. Albert à qui revient le mérite principal dans la difficile œuvre de son élaboration. Or le recours au *lumen gloriae* implique l'exploitation de l'analogie entre la vision intellectuelle et la vision sensible, il met en jeu les notions corrélatives de *diaphanum* et de *lux*, l'action de la *lux* étant nécessaire pour que le *diaphanum* soit doué *in effectu* de *diaphaneitas*, v. *IV Sent. loc. cit.*, dernier par. du *corpus*, et par ex. *Contra Gent.*, III, 53, par. 1. Mais une telle implication pose immédiatement le problème d'une option inévitable entre une théorie averroïste et une théorie avicennienne de l'intelligence et de la vision sensible, cf. Averroès, *De anima*, III, 5, 688-702 ; 20, 195-198 ; 36, 565-566 ; l'opposition entre ces deux types d'interprétations de l'aristotélisme pouvant être schématisée par la différence des conceptions du rôle du *medium* dans la vision oculaire et donc, par analogie dans l'intellection, cf. *ibid.* II, 67-75, en particulier 74. Dès *IV Sent.*, S. Thomas, par l'application analogique qu'il fait de cette doctrine dans le cas de la vision béatifique, manifeste que, selon lui, le *medium* requis pour la vision n'est pas un *medium* objectif mais un *medium sub quo*, d. 49, q. 2, art. 1, ad 15m ; il suit sur ce point Averroès. Par contre, conformément à la physique admise alors par tous, averroïstes comme avicenniens et platonisants, il tient que l'audition d'un son suppose un *medium* objectif, v. *II Sent.*, q. 2, q. 2, a. 2, ad 5m, et *Sum. Theol.*, I, q. 78, a. 3, c. D'un certain point de vue, toute cette discussion peut être ramenée au problème de savoir si la vision se réalise selon un processus physio-sensoriel analogue à celui de l'audition ou au contraire par mode de contact plus immédiat.

On peut remarquer à cette occasion que, dans la vie de S. Thomas d'Aquin écrite par son ancien élève Guillaume de Tocco, on trouve un récit édifiant d'un entretien miraculeux de S. Thomas avec un certain Romain, après la mort de ce dernier. Or ce récit nous livre peut-être un écho de disputes scolastiques beaucoup plus immédiat que ne laisserait supposer son genre hagiographique. Après une première question, laissée sans réponse par son interlocuteur céleste, S. Thomas est censé avoir demandé à Romain béatifié : *Ex quo vides Deum, dic mihi, si videas Deum sine media specie, vel mediante aliqua similitudine?* mais Romain lui aurait répondu : *Sicut audivimus, sic vidimus in civitate Domini virtutum;* cette réponse aurait laissé S. Thomas *attonitus et jucundus*, v. D. Prümmer, *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis*, Toulouse, 1911-12, pp. 118-119 : *Vitae S. Thomae Aquinatis, auctore Guilelmus de Tocco*, c. 145, *De visione fratris Romani.*

Il y a peut-être une bonne part de mystification dans l'attribution à Romain de la pieuse réponse par la citation du verset 9 du Ps. 47 : à la lumière des remarques exprimées ci-dessus, elle paraît être beaucoup moins riche en respect religieux du mystère de la béatitude chrétienne que lourde de polémiques scolaires.

théologie du docteur angélique, on court le risque de méconnaître tout un aspect de son effort et de ne pas comprendre l'équilibre parfois déconcertant de ses mises en question. Ainsi, pour y voir un peu plus clair dans le difficile problème du « désir naturel » de l'homme de voir Dieu, ne faudrait-il pas reconnaître l'étroite connexion de ce point de doctrine avec celui de la structure même de la vision béatifique et, dans la ligne des remarques faites ci-dessus, considérer la démarche de S. Thomas comme corrélative de sa réaction à un certain avicennisme ? On pourrait peut-être alors expliquer l'apparente excentricité de l'orientation générale donnée par le docteur angélique à ses exposés concernant cette question et mieux mesurer la portée réelle de certaines de ses formules qui paraissent si audacieuses quand on les transfère dans un système différemment équilibré. Si les réticences à admettre l'accession de l'homme à une claire vision s'appuyaient au moins en partie, aux yeux de S. Thomas en tout cas, sur une anthropologie puisée en Avicenne, on comprend alors facilement que le grand docteur ait exploité jusqu'à l'extrême limite cette fameuse notion de désir naturel qui est précisément d'atmosphère très avicennienne (53) et qui ne pouvait pas ne pas être intelligible et séduisante pour les adversaires que croyait et que voulait combattre S. Thomas.

fr. P.-M. de Contenson.

(53) Sur la notion avicennienne de « désir de voir Dieu », voir L. Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne* (Ibn Sīnā), Paris, 1951, pp. 187-171 et 189-190.

LES FONDEMENTS COSMOLOGIQUES DE L'ESCHATOLOGIE D'ORIGÈNE

Origène, qui est avant tout un homme d'Église, bien qu'excellent connaisseur du champ de la pensée de son temps, ne cherche pas à le cultiver pour lui-même, mais bien à en extraire des données afin de les intégrer à sa propre pensée, guidée par la conviction que la vérité révélée est la sagesse des sagesses. En conséquence Origène accorde, dans le domaine de l'élaboration d'« une sagesse capable de réconcilier les hommes avec eux-mêmes et avec Dieu », un privilège au croyant, car seul celui-ci peut conférer un sens final aux vérités partielles saisies par les sages de ce monde. Origène croit tirer de la Révélation même sa méthode, fondée sur la conviction que les réalités visibles ont pour vocation de nous amener aux invisibles, seules douées de vérité et de valeur divine.

Résultante imparfaite — en un sens on pourrait parler de « sous-produit » — de l'activité déficiente des êtres spirituels, des *logikoi* créés par le Père, le monde visible n'en conserve alors pas moins, aux yeux d'Origène, dans toutes les traces qui y subsistent d'un plan harmonieux, postulé plutôt que réalisé, son caractère essentiellement finalisé par l'existence des êtres rationnels ; là demeure gravée l'empreinte du Logos, seul monde totalement intelligible, Image du Père. Marqué plus ou moins fortement, dans ses diverses parties, par la déchéance originelle, il reste pour la conscience, par ses défauts eux-mêmes, le témoin de l'existence d'un ordre idéal dont il n'est plus que l'ombre déformée.

La connaissance du monde visible est donc un point de départ nécessaire à l'homme, dont l'intelligence déchue a été humiliée jusqu'à devoir accepter les conditions de la connaissance sensible, caractéristique de la vie animale. C'est à partir de cet humble niveau qu'il pourra s'élever progressivement à la connaissance de l'invisible, selon le programme tracé déjà par Clément : « Parce

qu'elle est mêlée à la vraie philosophie, la vraie dialectique, en examinant les choses et en faisant le discernement des Puissances et des Pouvoirs, monte peu à peu jusqu'à l'Essence toute-puissante et pousse son audace jusqu'à Dieu même » (*Str.* I, 177, 1). Langage quelque peu sibyllin, que le commentaire de Nautin traduit ainsi en clair : la dialectique chrétienne saura « distinguer » — puisque telle est la fonction de la dialectique — quatre degrés de réalités, celles qu'on peut examiner avec la vue, puis les Anges, dont on « discernera » les bons et les mauvais, puis le Fils de Dieu, puis le Père ; et c'est en partant des deux premiers degrés, qui sont des créatures, qu'on « s'élèvera peu à peu » vers le Fils de Dieu, par le moyen de qui le Père a tout fait et par le moyen de qui il est connu (1).

Les deux secteurs les plus controversés de la théologie d'Origène sont sa conception de la Trinité et son eschatologie. La doctrine du « Logos-dieu second » joue un rôle essentiel dans les deux domaines, et il ne peut faire de doute que l'erreur de perspective commune dans l'école d'Alexandrie sur la façon de concevoir le rôle du Logos dans le cosmos est pour une grande part responsable des conclusions erronées auxquelles Origène est parvenu dans chacun des deux domaines. Dans le domaine eschatologique d'autres principes, insuffisamment éprouvés, sont à l'œuvre. C'est dans ce domaine sans doute que le contrepoint du visible et de l'invisible atteint son maximum de complexité et de subtilité, par le jeu immédiat ou différé des causalités efficiente et exemplaire. Le conditionnement spatio-temporel, dans lequel chaque *logikon* doit conduire son action, doit être considéré, non comme le résultat d'un hasard, mais bien comme *la traduction providentielle d'une situation morale en situation matérielle, qui la manifeste et la sanctionne à la fois.*

La structure mouvante du monde visible fournit un clavier aux puissances invisibles, de telle sorte que puissent s'y inscrire toutes les nuances du monde spirituel des vertus et des vices ; les beautés et les laideurs physiques sont le reflet des beautés et des laideurs morales ; elles rendent la vie sensible facile et heureuse, ou difficile et malheureuse. Le malheur physique — la mort d'Ananie et Saphire, par exemple — a le pouvoir par lui-même, de racheter et d'effacer le péché, que son châtiment « compense » exactement.

Pour pénétrer dans l'univers moral d'Origène, il est donc nécessaire de s'initier au fonctionnement de son univers physique. Non seulement, ainsi que l'a bien vu H. Jonas, les mouvements

(1) P. Nautin, *Notes sur le Stromate I de Clément d'Alexandrie*, dans *Rev. d'hist. ecclésiastique*, 47 (1952) pp. 618-631, v. p. 631.

du libre-arbitre ont des conséquences ontologiques, mais ces conséquences constituent à la fois la sanction morale de l'action passée, un cadre adéquat à l'action présente et une leçon de choses pour l'action future. Cette dernière perspective est particulièrement ingénieuse ; en effet, dans l'univers d'Origène une cause est d'autant plus active qu'elle participe moins à la matérialité, qui restreint l'ampleur du champ de son efficience ; or les *logikoi* qui transgressent la loi de leur niveau fonctionnel et de leur état sont condamnés à voir cette participation à la passivité de la matière s'aggraver en eux, et par conséquent leur efficience diminuer d'autant. Ceci se traduira par le fait qu'ils tomberont sous la « domination » d'autres « puissances » spirituelles.

La controverse autour des doctrines eschatologiques d'Origène porte principalement sur deux points : le corps de résurrection et la perpétuation indéfinie de la succession des éons, ou périodes cosmiques séparées par des « jugements » par l'eau et par le feu. Les questions qui se posent sur l'un de ces points ne sont nullement indépendantes de celles qui se posent sur l'autre.

En effet, si l'apocatastase origénienne est, en principe, le retour à l'état initial, dans lequel les esprits créés s'abstenaient de tout rapport à la matière, l'application rigoureuse du principe implique-t-elle l'effacement de toute mémoire du passé ? Cette mémoire, — ce *chyrographum* — s'inscrit dans le schéma du corps subtil, qui sert de véhicule à l'esprit dans son passage d'un éon à l'autre. Or, si le *noûs* se trouvait finalement dégagé de toute corporéité, il le serait, par le fait même, de toute mémoire du passé. L'aventure de la première chute n'ayant laissé en lui aucun souvenir, ne pourrait servir de leçon pour l'avenir, et il y aurait tout lieu de craindre qu'une autre fois la défaillance initiale se reproduirait.

Mais on trouve par ailleurs chez Origène, des traits qui vont en sens contraire. Dans le système de transcription qui relie le monde à l'homme, le corps correspond au firmament. Or qui dit firmament dit, selon Origène, affermissement. Le corps, avec sa structure relativement stable — surtout dans le cas des corps angéliques — remplit à l'égard de l'esprit une fonction de fixation, et lui sert de complément passif nécessaire pour asseoir et situer son action. D'autre part Origène connaît un état glorieux des corps, qui comporte encore des degrés, mais qui culmine dans une situation unifiée, allégoriquement signifiée par le fait que tous les *logikoi* ne constitueraient ensemble « qu'un seul soleil ». Il n'y a pas de raison de dénier à cet état glorieux des corps le rôle d'affermissement — cette fois dans le bien suprême — qui est normal pour toute corporéité.

D'autre part Origène attribue, en règle générale, une valeur salutaire aux douloureuses conséquences du péché, en raison de

leur rôle pédagogique. Toute la longue et lente pédagogie des siècles se trouverait tout à coup annulée pour l'âme qui aurait dévêtu toute corporéité. Paradoxalement, le sommet de la béatitude coïnciderait pour elle avec le maximum d'insécurité. On voit comment la solution des problèmes que posent les deux doctrines conjointes des corps de résurrection et du recommencement du cycle intégral des éons dépend d'un examen attentif des principes cosmologiques qui président à l'univers visible.

Si les perspectives cosmologiques ont valeur allégorique, cela ne les prive évidemment pas d'une cohérence propre. Comment le cosmos visible pourrait-il servir d'image à l'univers des esprits, s'il lui manquait jusqu'à l'« ombre » de la première qualité du Plérôme, à savoir l'unité ? Le fonctionnement physique de l'univers est donc soumis à des lois. Origène ne le conçoit pas sans une structure logique, et il prend appui sur cette conviction pour transposer sur le plan spirituel le jeu rigoureux des lois qu'il croit devoir reconnaître comme souveraines dans le monde physique. Cela semble promettre à celui qui se donnera la peine d'étudier ces lois la découverte, dans le fonctionnement du modèle physique, de la réponse à un certain nombre de questions demeurées en suspens en ce qui concerne le destin des êtres spirituels. Nous croyons cette méthode valable, à condition toutefois de moins s'attacher à l'interprétation de détail — où Origène se montre lui-même hésitant, pris comme il est entre les hasards de l'image biblique et les incertitudes de la cosmologie — qu'aux structures fondamentales. Dans les traits essentiels les correspondances s'avèrent en effet très régulières et très fermes, et le parallélisme des conséquences se poursuit à très longue portée.

Pour espérer des résultats, utiles sur le plan eschatologique, d'une étude du cosmos d'Origène, il est indispensable que cette dernière soit suffisamment complète pour qu'apparaissent les relations mutuelles de ses divers secteurs. Il faut en outre qu'elle aborde la question des sources. Une confrontation de la synthèse origénienne avec celles auxquelles il emprunte d'importants éléments est de nature à faire apparaître son originalité de penseur chrétien, puisqu'aussi bien ses options sur le plan de la physique ne sont aucunement indépendantes de ses options morales et théologiques. Or, nous sommes très conscients de n'avoir pas pleinement fait face à ces exigences de méthode dans le présent travail. Notre étude, d'abord, n'est pas complète, ne fut-ce que du fait qu'elle ne comporte pas de chapitre qui étudie la notion origénienne du temps. En outre, bien que nous ayons mené une large enquête à travers tout ce qui nous est parvenu du milieu intellectuel d'Origène, afin d'y découvrir les attaches de ses propres convictions, il n'y paraît guère dans la rédaction de ce mémoire,

car nous n'avons pu consacrer une première partie à l'exposé scientifique de nos résultats à ce point de vue.

I. Unité et multiplicité

§ 1. *Le principe de la médiation.*

Parmi les traits de l'origénisme les plus violemment décriés se trouvait la doctrine de l'Hénade (2). Justinien la rattache explicitement à celle de Pythagore (3). Il est vrai que les reproches impériaux vont avant tout aux origénistes de son temps, et qu'il semble bien que ces épigones, sous l'influence sans doute du néoplatonisme, avaient accentué le caractère systématique de la pensée d'Origène,

(2) Concile dit de 543. *Anathèmes*, in Mansi, IX, 396-400, voir *Anath.* II, III, VI, XIII et XIV. *De Pr.* I, 1, 6 GCS V, 21. *In Jo. V, 5* GCS IV, 102.(*)

(3) Justiniani Imperatoris *Epistula ad Mennam*, in Mansi, IX, 536 D.

(*) Les références aux œuvres d'Origène renvoient à diverses éditions signalées de la façon suivante :

L'édition de Berlin (*Griechische christliche Schriftsteller hrsg. von der Kirchenväter-Kommission der Preuss. Akademie*, Leipzig, 1899-1941) est indiquée par GCS, suivi de la mention de la tomaison du volume dans la série des œuvres d'Origène et des pages correspondantes.

in Ps... avec le nº du Ps. et du v. suivis de : Pitra, *Anal.* III, et du nº de la page, renvoie à J.-B. Pitra, *Analecta Sacra spicilegio Solesmensi parata*, t. III, Origenes in Psalmos XXV-CL.

Sch. Apok., avec nº du scholie, renvoie à C. Diobouniotis-A. Harnack, *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, t. XXXVIII, Heft 2. Leipzig, 1912.

in Ps..., suivi de Cadiou et du nº de la page, renvoie à R. Cadiou, *Commentaires inédits des Psaumes, étude sur les textes d'Origène contenus dans le manuscrit Vindobonensis 8*, Paris, 1936.

Entr. Her., avec le nº de la page et éventuellement de la ligne, renvoie à J. Schérer, *Entretien d'Origène avec Héraclide et les évêques ses collègues, sur le Père, le Fils et l'âme*, Le Caire, 1949.

Les autres œuvres, avec mention du nº de l'homélie et du paragraphe éventuellement, sont citées d'après la réimpression, faite en 1857, dans la *Patrologie Grecque* de Migne, t. XI-XVII, de l'édition de C. de la Rue, *Origenis Opera Omnia*, 4 vol., Paris, 1857.

Les passages d'Origène sont cités par le titre abrégé de l'œuvre dont ils sont extraits, suivi du chapitre et du paragraphe chaque fois que cette division figure dans l'édition utilisée ; lorsqu'il s'agit de fragments sur l'Écriture, ils sont cités par la mention de l'ouvrage d'Origène et du passage de l'Écriture qu'ils commentent. Sauf lorsqu'une ambiguïté en résulte, nous omettons donc de mentionner qu'il s'agit d'un extrait d'homélie ; cette ambiguïté ne se présente jamais lorsque les homélies citées sont éditées dans CGS, les fragments sur l'Écriture concernant les mêmes livres de l'Écriture étant alors toujours cités d'après *P. G.*

Nous citons les traductions sous les noms de leur auteur et de celui de leur introduction si ce dernier est différent.

non sans en raidir les positions. Il n'en reste pas moins que, comme déjà chez Clément d'Alexandrie, la vision du monde a, chez Origène, pour cadre constant le schéma de l'*exitus* et du *reditus* de la multiplicité par rapport à l'unité.

Au seuil de cette étude sur les données cosmologiques qui conditionnent l'eschatologie d'Origène, il est nécessaire d'arrêter un instant notre attention sur les textes qui peuvent nous révéler l'idée qu'il se faisait sur le problème métaphysique de l'Un et du multiple. « Semper enim similis est finis initiis ; et ideo sicut unus omnium finis, ite unum omnium intellegi debet initium ; et sicut multorum unus finis, ita ab uno initio multae differentiae ac varietates, quae rursum per bonitatem dei, per subiectionem Christi atque unitatem spiritus sancti in unum finem, qui sit initio similis, revocantur » (4). Tout part d'un seul principe, et tout y retourne. Les termes extrêmes sont donc identiques.

Cette identité est-elle conçue comme réelle ou comme purement conceptuelle ? La question se pose. Origène tient en effet avec toute la clarté désirable que tout, en dehors de la Trinité, a été créé par Dieu. Il tient non moins fermement qu'en Dieu il n'y a place pour aucune vicissitude. Il croit devoir en déduire que ce qu'il y a d'essentiel dans l'ordre de la créature, à savoir les créatures rationnelles ou *logikoi*, a existé de toute éternité (5). Une fois pourtant il semble se satisfaire, pour le maintien du principe de l'action créatrice *ab aeterno*, de l'existence éternelle des idées dans la Sagesse. La Sagesse est donc proprement le principe de la création. En elle unité et multiplicité se rencontrent, se concilient.

Son rôle de médiation entre unité et multiplicité nous conduit-il jusqu'à percer le mystère de son existence ? Certainement non, Origène a soin de nous en avertir (6). Et ceci doit nous retenir de voir trop vite dans l'expression de Dieu second (7), qu'il emploie pour désigner le Verbe, le signe d'une conception grossièrement subordinationiste. Il faut en effet souligner que si le Verbe et la Sagesse sont identiques τῇ ὑποστάσει, leurs notions respectives représentent pour nous des approches notionnelles distinctes du mystère divin. La notion de *Logos* comporte en soi rapport aux *logikoi*, dont elle connote l'unité de nature ; elle se fonde sur la nécessité pour l'esprit de remonter à un principe commun dont les êtres doués d'intelligence procèdent en tant que tels. Celle de *Sophia* est plus générale ; elle répond au besoin de l'esprit de poser

(4) *De Pr.* I, 6, 2 GCS V, 80.
(5) *De Pr.* I, 4, 3-5 GCS V, 65-68.
(6) *C.C.* VI, 69 GCS II, 139.
(7) *C.C.* VI, 39 CGS II, 43.

en Dieu les Idées éternelles de tous les êtres. Les deux notions comportent donc pour nous référence au créé (8).

Mais déjà Philon avait très bien vu, à propos de l'apparition à Mambré, que l'infirmité de notre intelligence doit seule être accusée lorsque nous distinguons, dans la réalité divine, des puissances, qui nous sont connues par la diversité d'aspect de son action créatrice. Cette considération avait conduit certains docteurs chrétiens au modalisme. Origène sera extrêmement attentif de ne pas y succomber et on a même pu voir dans son subordinatianisme une garantie prise contre toute indistinction des personnes. Mais ce n'est certainement pas sur la différence de leur action dans la création qu'Origène a prétendu asseoir leur distinction ; sinon il n'aurait pas laissé sans réplique le mot de l'évêque Héraclide. Ce dernier, poussé dans ses derniers retranchements, a fini par acquiescer à l'audacieuse affirmation d'Origène : « Nous professons deux Dieux », mais il ne l'a fait qu'en ajoutant cette réserve importante : « La δύναμις est une ! » (9). Nous aurons l'occasion de revenir sur cette notion de *dynamis*, mais il est clair qu'elle concerne l'action *ad extra* de la divinité.

Il est vrai que, le Verbe ayant déclaré que le Père était plus grand que lui, Origène ne prend pas cette déclaration du seul homme Jésus ; c'est vrai, mais il n'est pas aussi sûr qu'il la prenne du Logos autrement que selon son action dans la création à la suite du péché (10). Il y a en effet une action du Logos qui n'est devenue nécessaire qu'à la suite de la chute des *logikoi*. Cette action là ne peut prétendre apporter à la création une perfection neuve, puisqu'elle est de pure réparation (11). Le *mirabilius reformasti* serait en effet contraire au postulat énoncé plus haut de l'absolue immutabilité de l'action divine. Mais comme le cycle de la chute dans la multiplicité et du retour à l'unité ne l'est pas, il faudra en conclure que ce cycle, dans l'esprit d'Origène, est nécessaire, en ce sens que la notion même de création le comporte (12). Sans que

(8) *De Pr.* I, 2, 3 GCS V, 30 ; en tant qu'elle est participée par les créatures et immanente en elles, la Sagesse peut même être dite créee. *De Abr.* 131.

(9) *Entr. Her.* 124, l. 6.

(10) Le Père est plus grand que le Fils parce que le Fils est Vie, ζωὴ αἰώνιος, tandis que le Père est la source de cette Vie. (*In Jo. XIII,3* GCS IV, 229) ; ou encore parce que le Fils est οὐσία οὐσιῶν, tandis que le Père dépasse toute *ousia*. (*C.C.* VI, 64 GCS II, 135).

(11) *In Jo.* XIII, 37 GCS IV, 262.

(12) « Es ist ein typisch platonischer Gedanke, dass die Güte Gottes ipso facto schöpferisch tätig sei und somit die geschaffene Welt eine Art Emanation aus Gottes Wesen. Dieser pantheistischen Gefahr begegnet Origenes, indem er immer wieder mit Nachdruck unterstreicht, dass die rationabiles naturae trotz ihrer geistigen Wesenheit aus nichts geschaffen wurden ». G. Bürke, *Des Origenes Lehre vom Urstand des Menschen*, in *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 72 (1950) pp. 1 ss.

l'achèvement du cycle apporte le moindre supplément de perfection à l'œuvre divine, il n'en demeurerait pas moins vrai que la création n'est accomplie qu'une fois le cycle parcouru.

Il nous semble qu'on peut, à partir de là, risquer une hypothèse pour concilier des textes apparemment contradictoires sur l'extension identique ou différente de l'action du Père et du Fils dans la création. N'oublions pas que le caractère essentiel des *logikoi*, par lequel ils sont *kat'eikona*, selon l'Image (*summetron*, de grandeur égale) qu'est le Fils Monogène, c'est le libre-arbitre (13). En fait, cette autonomie demeure illusoire dans la mesure où les *logikoi* demeurent attachés à la matière. Elle ne se « réalise » pleinement qu'au moment où ils atteignent la taille du Christ. Par ailleurs cette liberté est si réelle, qu'Origène se refuse à faire porter la préscience divine sur ce que nous appellerions ses caprices, c'est-à-dire ses « transgressions » de la « Voie » qu'est le Logos-Loi. Ces transgressions « vont à rien » au sens métaphysique du mot ; elles ne sont que manque à être (14). La loi du Logos se distingue de tout autre exercice de « puissances » dans la création en ce qu'elle agit par persuasion, en respectant la liberté des *logikoi*. Toute son action de Logos dans la création consiste à faire prendre conscience que la transgression ne mène à rien (15). Arbre de Vie, il est aussi arbre de la Connaissance du bien et du mal (16).

Le Fils est tout entier *ad Patrem*. Il est coéternel au Père en raison de ce rapport immuable qu'il entretient avec lui (17). Il est certain que le sens de « rapport » qu'a le mot λόγος a joué un rôle important dans l'élaboration de la « logologie » d'Origène, et contribué à y acclimater certaines perspectives néopythagori-

(13) *C.C.* VI, 69 GCS II, 139 ; *in Jesu N.* XIV, 1 GCS VII, 376.

(14) *Philocalie* ch. 25, 2 (Ed. J. A. ROBINSON, Cambridge 1893, p. 227) ; *in Rom. VII, 8 P. G.*, XIV, 1124 ; *in Ps IV, 6 P. G.*, XII, 1161 B. Cf. A. ORBE, *En los albores de la exegesis johannea* (Estudios valentinianos n° 2 ; Analecta Gregoriana n° 65), Roma 1955, qui reconnaît avec raison Origène sous l'auteur inconnu cité par Jérôme dans son commentaire sur Michée ch. I, 2.

(15) *De Pr.* II, 9, 2 GCS V, 165.

(16) Les textes que nous possédons ne nous expliquent pas clairement la différence que faisait Origène entre les deux *epinoiai* du « Fils unique » et du « Premier-Né de toute création », mais on peut raisonnablement penser qu'il s'agissait de ces deux extensions différentes de son activité, l'une en raison de sa qualité de principe conjoint au Père, l'autre en tant que *inanimata sapientia*, d'âme du Monde. Nous verrons à fortifier cette hypothèse plus loin, lorsque nous étudierons le parallélisme antithétique entre corporéité et liberté.

(17) Le texte classique en la matière est : *In Jo.* II, 2-3 GCS IV, 55 ; l'immutabilité du Logos y est fondée sur sa contemplation indéfectible de l'Abîme paternel. Ce rapport à ce qui dépasse tout rapport le constitue dans son hypostase propre de *Monogenos-Sophia*. Cf. *De Pr.* I, 2, 10 GCS V, 44 : « Sapientia vero dei, quae est unigenitus filius eius, quoniam in omnibus inconvertibilis est et incommutabilis, et substantiale in eo omne bonum est, quod utique mutari et converti numquam potest, idcirco pura eius ac sincera gloria praedicatur ». Cf. J. DANIÉLOU, *Origène*, Paris 1948, p. 254.

ciennes. Le Verbe a pris rang de médiateur ontologique entre l'Unité divine et la multiplicité créée (18). L'intelligence humaine est faite pour connaître les rapports. Les choses ultimes lui demeurent cachées, seules les choses moyennes lui sont accessibles (19). Pénétré de ce principe, Origène non seulement ne dévoile pas aisément ce qu'il croit savoir sur les origines et les fins, mais est certainement persuadé qu'il y a, par-delà ce qu'il entrevoit, toute une épaisseur impénétrable de mystère.

En outre, seules les choses médianes sont fermes. Les extrêmes se perdent dans l'indétermination. Ceci peut sembler contradictoire avec les nettes affirmations, qui ont été vertement tancées par Jérôme et Justinien, sur le caractère fini de la puissance divine (20). C'est que cette puissance, précisément, s'exerce dans le domaine du Logos, qui contient en lui la somme des idées et la totalité des puissances nécessaires à faire un monde. Ce caractère nombrable des pensées divines ne représente pas adéquatement tout le mystère de Dieu. Sur ce point la pensée d'Origène n'est pas parvenue à trouver une expression parfaitement cohérente (21). La multiplicité dans l'être offre en effet deux aspects distincts. L'un consiste en la multiplication des espèces et des variétés. Il peut toujours être ramené à l'unité du genre le plus général. Philon s'est satisfait de cette solution, et c'est la signification que

(18) Mansi IX, 525 E, (voir ci-dessous, note 22).

(19) *In Is. IV, 1* GCS VII, 257-8 : « Impossibile est invenire principium Dei. Principium motus Dei nusquam comprehendis, non dico tu, sed neque aliqui, neque aliud quicquam eorum quae subsistunt... Quae videmus — ut tamen concedatur quia aliquid videmus — media sunt... Sed et tenebrae, quae super abyssum erant, non sunt ingenitae... Non erant ista ingenita, sed quando vel quomodo nata sint, nescio. Velantur enim Seraphim priora opera Dei, id est facies Dei ; similiter autem et pedes... Garrulorum est hominum horum notitiam polliceri nescientium quia homo ea tantum potest capere, quae media sunt ». L'authenticité de ce texte a été mise en doute, il serait peut-être de Didyme d'Alexandrie ou de Théophile d'Antioche, v. W. Dietsche, *Didymus von Alexandrien als Verfasser der Schrift über die Seraphenvision.* Untersuchungen zur Urheberschaft des sogenannten Anecdoton von Amelli, Freiburg i. Br. 1942, cité, ainsi que B. Altaner, *Theologische Revue* (1943), pp. 147-151, par P. Glorieux, *Pour revaloriser Migne.* Tables rectificatives [*Mél. de Sc. rel.*, 9 (1952) cah. suppl.], Lille 1952, p. 19.

(20) GCS V, 164 et les notes de P. Koetschau *in loco.*

(21) A les prendre à la lettre, il y a contradiction entre *De Pr.* IV, 3, 12 qui présente le fait d'être « compté » comme un progrès dans la voie du retour à l'unité, et l'anathème II du synode de 543, où le retour à l'« Hénade » supprime tout dénombrement. Encore une fois, il se peut que les anathèmes frappent une doctrine plus systématiquement moniste que celle d'Origène. Nous pensons cependant que le fait d'être compté ressortissait pour Origène lui-même de l'ordre « médian » des choses, comme d'ailleurs aussi le fait d'être nommé. En-deçà et au-delà du règne de la Raison il n'y a plus place pour ces formes « relativisées » de l'être. La chute de plus en plus profonde des *logikoi* dans la multiplicité, par contre, ne supprime pas le nombre, mais le rend indénombrable, et par là incompréhensible à la raison (*In Jo. V, 5* GCS IV, 102-3).

prend chez lui la médiation du Logos (22). Mais Origène a perçu, sous la pression de la problématique gnostique, une autre dimension du multiple, celle qui marque le mieux l'infranchissable distance entre la créature et le monde divin, celle que la gnose avait cru pouvoir considérer comme un simple accident passager de l'être véritable : la liberté des consciences créées. La gnose l'avait conçue comme une maladie due au mélange avec la matière, et l'avait marquée d'un signe négatif (23). Origène a perçu, appuyé sur sa foi, que la puissance de Dieu devait d'une manière ou d'une autre, pénétrer jusque dans ce domaine ténébreux pour le ramener à la lumière (24). Le Logos obtenait ainsi une nouvelle mission : éclairer les ténèbres qui font partie intégrante de la structure de la créature. C'est ici qu'a dû intervenir la doctrine de la *kenôsis*, qui ne nous est parvenue que par le truchement des condamnations indignées de ses adversaires, et par la trace durable qu'elle a malgré tout laissé dans la théologie orientale.

Cette étude se limitant — assez arbitrairement, reconnaissons-le — à l'aspect cosmologique de la pensée d'Origène, nous ne poursuivrons pas pour elle-même cette ligne des rapports de Dieu avec les êtres doués de liberté. Nous concevons ce travail comme la préparation d'une telle étude. Un examen cosmologique préalable se justifie par le fait que notre docteur a une vision du monde dont le principe unificateur se trouve dans l'idée du modèle. Les divers plans de la réalité se répondent les uns aux autres terme à terme. Le cosmos n'est donc pas seulement la scène où se déroule le cycle du destin des *logikoi*, il est lui-même acteur. S'il ne précède pas, mais suit au contraire les péripéties du drame, il en est la projection manifeste, et, pour nos intelligences noyées dans le flot du sensible, le tableau le plus lisible. Au désordre des esprits ne répond pas comme dans la gnose le seul désordre de la matière, mais au contraire la matière est le moyen de contenir dans l'ordre et de ramener à l'ordre l'anarchie des esprits. Si les choix des *logikoi* sont anarchiques, ils n'en demeurent pas moins des choix d'êtres rationnels. Ils comportent donc une part de logique, ils participent au Logos. Ce qu'ils ont d'être vient de là. Sans doute ont-ils décliné de la droite raison, mais ils n'ont pas pu ne pas conserver un certain rapport à elle. Par là ils demeurent des modes imparfaits, des « déclinaisons » de l'unique Logos (25). La somme intégrale de ces modes reconstitue le Plérôme des significations, exigé en fait par chacun des signes. Il suffit de suivre fidèlement l'indication fournie par l'un quelconque des signes, pour que, de proche en

(22) *In Jo. I. 31* GCS IV, 38 ; *Leg. All.* III, 173.
(23) *Excerpta Theod.* 45-47, dans les œuvres de Clément d'Alexandrie GCS III, 121.
(24) Cf. n. 19.
(25) Pour une comparaison analogue, cf. *In Jo. V, 5* GCS IV, 102.

proche, de rapport en rapport, on en vienne, à plus ou moins longue échéance, à retrouver le sens du tout, et du coup son unité.

Cette vocation d'unité fait la séduisante beauté de l'univers tel que le pense Origène, mais elle fait aussi le désespoir de celui qui cherche à donner une description ordonnée d'un de ses aspects. Il serait en effet nécessaire de tout évoquer à propos de tout, car dans ce monde où les rapports sont l'essentiel, tout fait écho à tout.

Cet aspect pythagorisant et platonisant de la pensée origénienne, ne doit pas nous dérober un autre aspect, emprunté à l'hylozoïsme stoïcien, dominé sans doute par le premier, mais qui fait néanmoins partie intégrante de la physionomie de l'ensemble. Le Christ est Vie, bien qu'il soit ζωὴ ἐν Λόγῳ (26) ; la Sagesse est ἔμψυχος, *inanimata*, immanente à une Ame, dont il nous faudra examiner si elle joue le rôle de l'âme du Monde des philosophes. Cette Vie est une Vie répandue, sacrifiée pour le salut du monde. Elle s'insère jusqu'au plus intime des consciences, dans l'*hegemonikon*, ou *apex mentis*, lieu du « rapport » à Dieu, pour orienter les êtres vers leur fin, pour les y conduire. Il y a donc une force vive à l'œuvre dans la créature, qui la travaille dans le sens de l'unité. Ici encore on ne peut séparer le plan moral du plan ontologique et cosmologique. L'examen de l'emploi fait par Origène de la notion, d'origine stoïcienne, de ζωτικὴ δύναμις s'impose donc à nous. Comme le monde est un μέσον, un moyen terme compris entre deux extrêmes, il est soumis à une double tension — que l'on pense à la *toniké kinèsis* de la cosmologie stoïcienne. Dans l'univers d'Origène, cette tension traduira la doctrine juive des deux *yesher*, déjà acclimatée par la Didaché et par Barnabé sous la forme schématique des « deux voies », non sans consonances pythagoriciennes. Cet aspect dynamique de l'univers origénien est d'autant plus important qu'il doit en assurer l'unité, contre la menace du dualisme platonicien et gnostique, mais sans cependant choir dans le panthéisme stoïcien. Ici encore, c'est le Logos qui sera le lien, le δεσμός ; mais à la différence du Logos stoïcien, il ne l'est pas au titre d'élément le plus puissant, capable de se soumettre tous les autres (27) ; il le sera paradoxalement comme *logos tomeus*, en vertu de son pouvoir de discernement (28). Il dissipe les illusions, en discernant ce qui est de ce qui n'est pas. Il ne permet à l'esprit de se reposer qu'au terme du retour à l'Un, le faisant sortir de chaque plan de l'être, pour le faire entrer au plan supérieur, par le jeu de la proportion, et de son dynamisme propre, qui va de

(26) *In Jo. I, 19* GCS IV, 23 ; d'autres lieux dans le *C.C.* et l'*in Mat.*

(27) *C.C.* VI, 71 GCS II, 154 ; VIII, 72 GCS II, 288.

(28) C'est le thème très important de la séparation des eaux, une des formes que prend chez Origène la doctrine des deux voies. Cf. *In Gen. I, 2* GCS VI, 4. Noter la citation de *Col. III, 1.*

l'inférieur vers le supérieur, et de la gauche vers la droite (29). Mais y a-t-il un moyen terme qui puisse servir de passage du monde matériel à celui de l'esprit ? Nous ne possédons pas de passage d'Origène abordant le problème de front. Mais l'étude de sa conception de la matière peut aider, moyennant quelques rapprochements avec la pensée des philosophes, ses contemporains, en particulier celle de Plotin, pourra peut-être nous faire entrevoir quelle était sa solution.

Le dynamisme du Logos ne s'exerce d'ailleurs pas seulement du bas vers le haut. Le Fils de Dieu est l'auteur de la création, dans son déploiement même (30). La matière est créée par Dieu, pour des fins utiles. C'est-à-dire qu'elle a son rôle à jouer dans le retour vers l'unité. Sans le désordre des esprits ce rôle eût été superflu, mais, nous l'avons dit, ce désordre est en un sens inscrit dans la nature des choses. Le Logos est un *deuteros theos*, parce que, l'appellation de *theos* étant une appellation fonctionnelle (31), comme toutes celles que nous pouvons attribuer aux êtres divins, il n'exerce sa fonction de *theos* que de manière seconde, à la suite du désordre des esprits. Cela ne signifie nullement que dans son existence il lui soit second. Il est au contraire premier par rapport au Ciel et à la Terre (32) de la création première, qui n'a pas encore succombé à la multiplicité. Mais le Logos possède la possibilité de rejoindre les esprits à n'importe quel point de leur chute, et de briser la croûte de leur endurcissement (33). D'où l'aspect apparemment destructeur qu'il peut revêtir, en particulier lors de la conflagration qui met un terme à la vie d'un éon (34). Il fait alors œuvre de vérité ultime, en dissipant, cette fois de façon matérielle, par le feu, (qui est à la fois signe et réalité (35), comme toute chose « moyenne »), toutes les constructions au fondement duquel le

(29) C'est tout l'objet du commentaire sur le *Cantique* et des Hom. sur les *Nombres* de le montrer. V. g. *in Cant. prol. P. G.* XIII, 67.

(30) *C.C.* VI, 60 GCS II, 130 : προσεχῶς.

(31) Le Logos origénien réunit manifestement dans sa personne les fonctions des deux Puissances majeures par lesquelles le Dieu de Philon gouverne l'univers, la Puissance bénéfique et la Puissance royale. Ces Puissances ont pour raison d'être de tenir à l'écart de toute compromission avec le mal dans la création le Dieu de toute bonté, dont elles ne sont d'ailleurs finalement pas distinctes. Une des caractéristiques du Logos origénien, c'est qu'il exerce sa bienfaisance dans l'instant même où il punit ; c'est un caractère propre de la création seconde.

(32) *In Jo. II, 4* GCS IV, 58.

(33) Cf. v. g. *in Ex. VIII, 6* GCS VI, 232 ; K. Rahner, *La doctrine d'Origène sur la pénitence*, in *Rech. Sc. relig.*, 37 (1950) pp. 47-97 et 252-286, voir pp. 84-5 et *passim*.

(34) *In Jerem. XVIII, 1* GCS III, 151.

(35) Le feu visible fait violence, et il y aura bien un véritable feu matériel à la fin de l'éon (*In Mat.* ser. 48 GCS XI, 101), mais le feu *aiônios* est d'une autre nature, et se situe dans l'ordre invisible (*In Mat.* ser. 72 GCS XI, 172).

Logos n'est pas présent (36). Cette violence ne peut constituer un terme ultime, elle ne se justifie que pour ménager un nouveau départ sur des bases saines. La Vérité, sous un jour cru, a fait apparaître toutes les différences (37), mais en même temps elle a montré que l'unité demeurait présente sous la diversité, et capable, à tout instant, de s'en rendre maîtresse. La victoire de la Vérité, dont les λόγοι ne passent pas, prépare la victoire de la Sagesse, qui les rassemblera dans l'unité.

§ 2. Le κόσμος νοητός.

Puisque Dieu possède en permanence la qualité de créateur en acte, il doit y avoir une création éternelle. *Nihil recens sub sole.* Quelle est la nature de ce monde éternel ? Il subsiste d'abord dans la Sagesse, elle-même subsistante. Mais il subsiste aussi, matérialisé, d'éon en éon, car d'un éon à l'autre, les genres et les espèces réapparaissent (38). Il n'y a pas d'éons vides d'hommes. Les individus eux-mêmes réapparaissent dans chaque éon sur le théâtre du monde. Sans doute s'agit-il de ceux « qui comptent » c'est-à-dire des *logikoi*. Il est difficile d'imaginer qu'Origène ait pu penser que chaque animal sans raison et chaque herbe des champs revient d'un éon à l'autre. Bien entendu, et nous y reviendrons, Origène refuse explicitement l'identité des éons entre eux ; la multiplicité des mondes successifs n'a d'autre signification pour lui que les possibilités de progrès vers l'unité qu'ils offrent.

Mais avant même que ne commençât le déroulement des éons, dans le jour « Un », qui n'est pas le premier d'une série, mais qui nous élève au plan des principes ontologiques, Dieu avait déjà séparé la lumière des ténèbres (39). En l'absence du commentaire d'Origène sur la Genèse (40), il est difficile d'atteindre à une certitude quant à l'interprétation allégorique de chacun des termes qui apparaissent dans les premiers versets de la Genèse. Il n'a certainement pas repris à son compte les positions de Philon sur ce point (41). Nous savons par ailleurs déjà que le Logos est premier par rapport au Ciel et à la Terre (42). Quant à l'abîme, il nous est dit que c'est le lieu où seront précipités le diable et ses anges. Les ténèbres sont créées, et néanmoins elles s'opposent à la lumière

(36) *In Mat.* ser. 72 GCS XI, 171-2 ; *in Ex. VI, 1-4* GCS VI, 191-196, plus particulièrement le § 3., pp. 194-5.

(37) *In Mat.* ser. 47 GCS XI, 98.

(38) *De Pr.* I, 4, 5 GCS V, 68.

(39) *In Gen. I, 2* GCS VI, 2.

(40) *C.C.* VI, 60 GCS II, 131.

(41) Cf. H. A. Wolfson, *Philo*, Cambridge (Ma) 1947, I, p. 304.

(42) *In Jo. II, 4* GCS IV, 58.

divine (43). La lumière a régulièrement chez Origène rapport à la connaissance. Enfin il est mainte fois fait allusion au Ciel et à la Terre ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος. Le fait qu'ils sont invisibles les situe dans l'ordre des « incorporels ». Il serait du plus haut intérêt pour comprendre le processus cosmogonique selon Origène, de savoir exactement ce qu'il entendait par ἀκατασκεύαστος. Il ne nous en a malheureusement pas fait part dans les œuvres qui nous ont été conservées.

On pourrait espérer quelque lumière de l'examen de la seconde création, car celle-ci reflète la première. Au Ciel et à la Terre du jour Un correspondent le firmament et l'« aride ». Chacun de ces termes cosmologiques revêt en outre une signification au niveau anthropologique, l'homme étant un monde en miniature. Malheureusement la pensée d'Origène ne nous est généralement livrée qu'à l'occasion de l'interprétation de l'un ou l'autre passage de l'Écriture, aux termes duquel il doit adapter ses vues systématiques ; il devient alors très difficile de distinguer le schéma permanent sous les accommodations de circonstance.

Quelques points fixes néanmoins, se dégagent, à partir desquels il devient possible d'avancer des hypothèses plus ou moins corroborées par les textes. Et tout d'abord, en conformité avec le principe de l'apocatastase, il nous est dit que la Terre promise aux bienheureux est celle-là même qui existait au principe de la création (44). C'est sur cette même Terre que Moïse a pu contempler les « types » éternels. Au plan individuel, cette Terre est l'âme pacifiée, délivrée des combats (45). L'âme peut d'ailleurs aussi devenir un ciel (46). Enfin cette Terre apparaît à plusieurs reprises comme un séjour encore provisoire, un degré à dépasser vers des destinées encore plus sublimes (47). Tout invisible qu'elle soit, cette Terre peut d'ailleurs se partager, ce qui semble contraire à ce qu'affirme Origène ailleurs de la nature « incorporelle » (48). Que la Terre promise ne soit pas toujours incorporelle se voit corroboré par une des homélies sur le *Ps. XXXVI*, où elle apparaît comme située sur le dos du firmament visible (49). Ce firmament occupe, dans l'échelle typologique d'Origène, une place correspondante à l'aride, la terre dégagée des eaux de la vie passionnelle, et qui peut com-

(43) Cf. n. 20 ; l'aveu d'ignorance d'Origène à propos de l'origine des ténèbres a le même sens que ses réflexions sur la difficulté de saisir le principe de la *genesis*.

(44) *De Pr.* III, 6, 8 GCS V, 289.

(45) *In Num. XXII, 4* GCS VII, 209.

(46) *In Jerem. VIII, 1* GCS III, 57.

(47) Cf. n. 45.

(48) *In Jesu N. XXV, 4* GCS VII, 457 ; cf. O. Rousseau, dans sa préface à la traduction des Hom. sur le *Cantique*, p. 33-35 (*Sources Chrétiennes*, n° *37*). Paris 1953. *De Pr.* IV, 4, 4 GCS V, 353.

(49) *In Ps. XXXVI* hom. 5, 4 *P. G.*, XII, 1362 D-1363 A.

mencer à porter des fruits de vie éternelle (50). Il nous faut donc admettre ou une inconsistance dans les interprétations successives d'Origène, ou une multiplicité d'interprétations à divers niveaux, diverses mais compatibles entre elles. Toute la structure de la pensée origénienne nous y pousse, et aussi l'affirmation explicite, que chaque terre a son ciel, qui, a son tour, sera la terre d'un autre ciel. Nous pouvons d'ailleurs penser qu'Origène tenait plus au principe général d'interprétation par plans étagés, qu'à telle de ses applications particulières, avancée à titre hypothétique pour résoudre les difficultés que lui opposait un texte particulier ou pour proposer une solution orthodoxe face à une exégèse hérétique. Avant de pousser plus avant, il convient donc de saisir le mouvement même de pensée qui préside à toutes les interprétations.

Ces principes nous semblent se dégager au mieux d'un passage du commentaire sur l'Évangile de Jean (51), capital pour comprendre ce qu'est le *kósmos noètos* selon Origène. Il s'agit dans ce passage des paroles du Christ ; « Vous êtes d'en-bas, moi je suis d'en-haut » (VIII, 23). La frappante opposition de κάτω-ἄνω est interprétée par Origène de celle du monde corporel au monde incorporel. Nous consacrons plus loin un paragraphe à l'étude de cette notion capitale de l'incorporel. Il appert en tout cas du texte que c'est une réalité sans rapports avec le temps et l'espace, qui ne peut être saisie que par la seule intelligence. Mais, au début du passage, apparaît une phrase énigmatique, selon laquelle le Sauveur ne serait pas du ciel, et cela surtout en tant qu'il est Premier-Né de toute *ktisis*. Or, le Premier-Né revient à la fin du passage, après que l'interprétation fondamentale ait été exposée, dans une autre interprétation, elle aussi acceptable, et selon laquelle le Premier-Né serait lui-même un *kosmos*, en tent qu'il est Sagesse multiforme. Voici ce texte et la traduction que nous en proposons :

Ζητήσεις δὲ εἰ κατά τι τῶν σημαινομένων δύναται ὁ Πρωτότοκος πάσης κτίσεως εἶναι κόσμος, καὶ μάλιστα καθ' ὃ σοφία ἐστὶν ἡ πολυποίκιλος· τῷ γὰρ εἶναι πάντας οὑτινοσοῦν τοὺς λόγους, καθ' οὓς γεγένηται πάντα τὰ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ ἐν σοφίᾳ πεποιημένα, ὥς φησιν ὁ προφήτης· « Πάντα ἐν σοφίᾳ ἐποίησας, » ἐν αὐτῷ, εἴη ἂν καὶ αὐτὸς κόσμος, τοσούτῳ ποικιλώτερος τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου καὶ διαφέρων, ὅσῳ διαφέρει γυμνὸς πάσης ὕλης τοῦ ὅλου κόσμου λόγος τοῦ ἐνύλου κόσμου, οὐκ ἀπὸ τῆς ὕλης, ἀλλ' ἀπὸ τῆς μετοχῆς τοῦ Λόγου, καὶ τῆς σοφίας, τῶν κοσμούντων τὴν ὕλην κεκοσμημένων.

« Cherche encore si, selon une des significations, le Premier-Né « de toute créature ne serait pas un « monde », et cela surtout en « tant qu'il est Sagesse diversifiée. Du fait que les *logoi* de toutes

(50) *De Pr.* II, 3, 6 GCS V, 123.
(51) *In Jo.* XIX, 22 GCS IV, 324.

« choses, selon lesquels furent engendrées toutes les choses qui ont « été faites par Dieu dans la Sagesse (comme dit le prophète : « « Tu fis toutes choses dans la Sagesse »), [se trouvent] en lui, « lui-même serait un monde, plus diversifié et différent du monde « sensible, dans la mesure même où le *logos* du tout, exempt de « toute matière, diffère du monde matérialisé, non en raison de la « matière, mais en raison de la participation au Logos et à la Sagesse, « qui ont ordonné la matière de toutes les choses ordonnées » (52).

A son habitude, Origène explique le texte à ces divers plans de participation aux principes dont l'échelle correspond à celle des *epinoiai* du Christ. C'est la méthode d'interprétation gnostique (53), et Origène la considère comme valable, à une réserve près : les divers plans d'interprétations ne doivent pas s'opposer entre eux, ni demeurer imperméables les uns aux autres, puisque les diverses *epinoiai* ne sont que les aspects d'une unique réalité. L'interprétation proposée sous le chef du Premier-Né est donc complète en elle-même. Elle se trouvait préparée dès le début par la phrase énigmatique : « Car il se peut que le Sauveur ne soit pas 'du ciel', surtout en tant qu'il est Premier-Né de toute créature ». Comme les Valentiniens, Origène connaît en effet deux modes de la Sagesse, bien qu'il n'en fasse pas deux hypostases distinctes. Celle d'En-Haut est perdue dans la contemplation de l'Unité ineffable, celle d'En-Bas se reflète dans la matière pour la former. Cette dernière est *polupoikilos*, et Premier-Né de toute créature est un autre de ses noms. C'est en elle en effet que se trouvent les types éternels de toutes les créations possibles. Elle constitue donc bien un *kosmos noètos*. La première interprétation, qu'on pourrait appeler « de base », oppose le « haut » et le « bas » comme ce qui est immatériel, invisible et incorporel, en un mot le domaine intelligible, au domaine sensible et matériel. En ce sens, notre monde visible tout entier est « en bas ». Mais à l'intérieur d'un monde, qu'il soit celui d'en-haut ou celui d'en-bas, il demeure possible de distinguer à nouveau un haut et un bas, un ciel et une terre. Selon la conception gnostique, qui est aussi celle de tout le moyen-platonisme, l'âme est opposée au *noûs* comme celle qui plonge dans la multiplicité matérielle à celui qui est polarisé par l'Un. L'infériorité de la condition du « psychique » dans la hiérarchie valentinienne vient de là. L'âme de Jésus, en particulier, à cause de sa participation à la corporéité et à la matière, occupe un lieu humilié dans l'échelle des valeurs

(52) Nous nous sommes ralliés quant au sens et à la ponctuation aux remarques orales qu'a eu la bonté de nous faire le P. H. D. Saffrey, remarques qui ne modifient cependant pas les conclusions que nous avions cru d'abord devoir subordonner à une correction du texte, proposée par certains, mais en réalité inutile.

(53) DANIÉLOU, *op. cit.*, pp. 190 ss.

gnostiques (54), analogue en cela à la Sagesse d'En-Bas, tombée hors du Plérôme, mais demeurée cependant à un niveau supérieur à celui de l'âme du Christ. Or c'est de l'âme de Jésus que le passage de Jean recevra sa troisième et dernière interprétation, fondée sur un principe général : rien de ce qui regarde le monde d'En-Haut n'est bas — sous-entendu : pas même l'âme de Jésus, malgré la position relativement humble qu'elle occupe dans ce monde, où elle est chargée de nous introduire. En effet, ce qui fait essentiellement la bassesse de ce monde-ci, aux yeux d'Origène, au contraire de l'opinion gnostique, ce n'est pas tant son caractère matériel que son caractère de conséquence du péché. En elle-même la matière est neutre, ni bonne ni mauvaise (55).

Nous voilà armés par ces remarques préliminaires pour comprendre le paradoxal οὐκ ἀπὸ τῆς ὕλης de notre texte. Tout comme Philon, Origène distingue l'Idée du monde, telle qu'elle existe dans la Sagesse, de cette même Idée en tant que réalisée dans un monde particulier, et enfin du monde matériel lui-même (56). L'Idée du second plan correspond à l'Ame du monde, terme qu'Origène évite d'employer pour des raisons faciles à comprendre, bien qu'il reconnaisse l'existence de la chose. Le passage du commentaire que nous avons traduit établit que la distance qui sépare l'Ame du monde de ce même monde devenu visible par participation à la matière ne doit pas avoir pour mesure la matière, absente d'un côté, présente de l'autre, mais bien plutôt la participation plus immédiate ou plus lointaine à l'Idée première.

Si c'est bien ainsi qu'il faut entendre ce passage, plusieurs conséquences importantes en découlent. La première est que le Premier-Né est un monde complet, bien qu'immatériel, un monde qui comporte en lui tous les *logoi* nécessaires à faire un monde, y compris celui de matière. Nous y reviendrons lorsque nous étudierons pour elle-même la notion origénienne de matière. La seconde est que nous verrions jouer ici la distinction qu'Origène fait entre le Monogène et le Premier-Né. Le Monogène occuperait le rang du *Noûs*, sa notion comportant avant tout l'indéfectibilité dans la contemplation de l'Abîme paternel. Le Premier-Né au contraire, en tant que *sophia polupoikilos*, est bien le même Fils de Dieu, mais en tant qu'il est au principe de la diversité des mondes. La troisième conséquence est que l'âme de Jésus, qui est bien du monde d'En-Haut, mais y occupe une place relativement humble, se tiendrait au niveau de la Terre de ce monde, en raison de sa faculté d'animer un corps matériel, tandis que le Premier-

(54) Cf. *Exc. Theod.* 50 et 59, 3.
(55) *C.C.* III, 41-2 GCS I, 237-8.
(56) Wolfson I, 226-240.

Né, en tant que participant plus immédiat au Monogène, y occuperait le lieu du Ciel. Ce dernier point, nous en convenons, n'est pas aussi solidement assis que les deux autres. Nous le croyons cependant le plus apte à rendre le mouvement général de la pensée d'Origène dans l'ensemble de son commentaire de *Jo. VIII, 23.* Que les âmes soient, de nature, incorporelles, et donc parties intégrantes du monde invisible, c'est certain pour Origène (57). Mais elles ont quitté leur patrie. L'âme de Jésus fait exception. Toute ψυχή qu'elle soit, elle ne mérite donc aucunement d'être ravalée à un degré inférieur de la hiérarchie des valeurs, car rien de ce qui est du monde d'En-Haut n'est vil.

Si ce résultat était solidement établi, des conséquences importantes pourraient en être déduites pour la condition bienheureuse des âmes ; elles prendraient rang d'âmes du monde, peuplées de la totalité des *logoi* de tous les mondes possibles, et délivrées de ce fait de toute envie ou de toute haine, pacifiées par leur plénitude même. Il nous semble que ce que dit Origène de l'accès progressif des âmes à une vision de plus en plus intégrale de toutes les « raisons » du monde va bien en ce sens (58). Le *kosmos noètos* serait celui de la *zôè aïônios*, le lieu de la béatitude au niveau de l'âme du Christ, au niveau de la Terre des vivants, de ceux qui l'ont suivi par delà tous les cieux visibles.

Nous ne nous attarderons pas à décrire longuement l'idée que se fait Origène du monde intelligible, contenu dans la Sagesse divine (59). Elle n'a rien de bien original, et elle est indiscernable de celle qui courait toutes les officines doctrinales de l'époque. Il est cependant digne d'être noté, et nous en dégagerons le sens plus loin, que la Sagesse n'est pas seulement l'intégrale de toutes les idées, mais aussi celle de toutes les puissances cosmiques.

Contre la majorité des platoniciens, mais en accord avec Plotin, Origène considère que le *kosmos noètos* contient non seulement les idées des genres et des espèces, mais aussi celles des individus. Pierre et Paul, en effet, outre l'ensemble de qualités qu'ils peuvent partager avec d'autres, possèdent chacun une qualité propre, qui leur est strictement personnelle, et par laquelle ils sont adéquatement « nommés » (60). Il faut certainement songer ici à toute l'importance accordée au nom dans la tradition juive, mais plus particulièrement à l'adaptation aux idées grecques que Philon a donnée de cette tradition dans son *De Mutatione Nominum.*

(57) *De Pr.* I, 7, 1 GCS V, 86.
(58) *De Pr.* II, 11, 6-7 GCS V, 189-192.
(59) Cf. *De Pr.* I, 2, 2 GCS V, 30 et I, 4, 5 GCS V, 68. *In Jo.* I, 19 GCS IV, 24 : comparaison avec l'ingénieur de constructions navales, qui a le plan de son bateau en tête.
(60) *De Orat.* XXIV, 2 GCS II, 353-4 ; *in Num.* II, 2 GCS VII, 11.

Le terme même de *logoi* employé depuis Philon pour désigner les idées contenues dans la Sagesse divine possède une résonance stoïcienne caractéristique. Les *logoi spermatikoi* sont selon la Stoa les germes actifs dont procèdent, par croissance, les vivants. Et de fait, les idées sont conçues par Philon comme ensemencées par Dieu dans le sein de la Sagesse qui, à partir d'elles, concevra le monde (61). Comme on le voit, la conception origénienne d'un *kosmos noètos* qui ne contient pas seulement toutes les idées, mais encore toutes les puissances actives nécessaires pour créer un monde, n'était pas neuve. Le monde intelligible se voit transférer toutes les propriétés du monde « organique », du grand vivant qu'est le Tout stoïcien. Sur ce sujet, le P. Festugière a donné des pages définitives dans le tome de la *Révélation d'Hermès* consacré au dieu cosmique.

Par application de ses principes généraux, Origène reconnaît la présence dans le système des idées divines de certains types « contraires », ceux par exemple des anges du Malin ou de ce grand monstre marin qui habite les eaux (62). C'est que, se fondant sur l'expression de S. Paul à propos des vases d'honneur et des vases d'ignominie (63), Origène pense qu'il faut de tout pour faire un monde. Il n'y a pas de bon mélo sans un traître. Le Logos est le distributeur des rôles. Le rideau une fois tombé, une redistribution s'impose. Mais tous les rôles doivent être pourvus chaque fois. L'acteur ne peut espérer une promotion que s'il remplit convenablement le rôle qui lui a été confié. C'est ce que nous explique Origène sous l'allégorie des « signes » ou bannières, autour desquelles se regroupaient les diverses fractions du peuple élu en marche dans le désert. Le devoir de chacun est de marcher selon ses signes. A chaque homme a été dévolu un *logos spermatikos* — ou plutôt trois *logoi*, car il y a le caractère corporel, le caractère psychologique et le caractère spirituel propre à chaque individu (64) — et s'il n'est pas interdit d'en espérer de meilleurs, il faut, en attendant, se conformer à la vérité de son être, sous peine d'édifier sur le fondement de son *logos* ce bois, cette paille ou ce foin, ces apparences mensongères que devra détruire le feu du jugement. Nous reviendrons sur ce feu, mais il était bon dès à présent de montrer dans quel sens vont les conséquences eschatologiques et morales de l'idée que se fait Origène du *kosmos noètos*.

Une dernière remarque : le caractère dynamique du monde des

(61) *De Ebr.* 30. Plutarque fait la même concession au stoïcisme, cf. C. BÄUMKER, *Das Problem der Materie*, Münster, 1890, p. 374.

(62) *In Jo.* XIII, 42 GCS IV, 268.

(63) *De Pr.* III, 1, 21-23 GCS V, 239-241.

(64) Cf. *de Or.*, cité n. 60.

idées se révèle encore dans le rôle créateur de la Sagesse. Celle-ci n'est pas seulement le « patron » des mondes successifs, elle en est aussi l'artisan ; le Père, en effet, lui laisse donner aux êtres non seulement la forme (εἶδος), mais aussi la confection matérielle (πλάσις) et plus radicalement encore, l'existence concrète (ὕπαρξις) (65). Une telle position est nettement antignostique.

§ 3. *Les deux natures générales.*

Un des problèmes capitaux agité dans les écoles de pensée platonicienne au temps d'Origène, était celui du rapport entre monde intelligible et monde sensible. La difficulté de lui trouver une solution acceptable a dû sans doute rejeter bien des esprits vers les solutions plus terre à terre de l'épicurisme ou du stoïcisme. L'horreur gnostique pour le monde de la matière n'a pas empêché un Valentin d'opter pour une solution émanatiste de la question, et de jeter par conséquent un pont entre les Éons incorporels du Plérôme et la fabrication du Démiurge.

Même si toute la pensée de son temps ne l'y avait conduit, les seules nécessités de la polémique auraient obligé Origène à considérer la question. Valentin n'était aucunement un adversaire négligeable. Lui-même et ses disciples étaient des exégètes audacieux, et ils savaient habilement faire sortir leur système de l'examen des textes apparemment contradictoires.

Le dualisme platonicien avait peu à peu fait surgir du fond de bien des consciences une véritable nausée à l'égard des réalités corporelles, trop souvent sordides. Que la religiosité orientale, que le christianisme lui-même aient donné le branle à ce mouvement, peu importe ici ; d'avoir constaté son indéniable existence nous suffit. L'interprétation gnostique du message chrétien tirait son succès de cette vision des choses. C'est pourquoi Origène consacrera le meilleur de ses efforts à rendre la Bible intégralement acceptable au public cultivé de son temps, sans sacrifier pour la cause les dogmes essentiels de la création et de la rédemption, interprétés conformément à la tradition ecclésiastique. Origène partageait entièrement l'horreur de ses adversaires pour les réalités corporelles de ce « bas » monde, et il ne contredit pas au mot d'Héraclite cité par Celse qui ne voit dans le corps humain qu'un fumier (66). L'horreur est donc partagée, mais l'explication sera différente. Elle aura un immense succès, et portera ses fruits longtemps après que sa formulation technique aura été oubliée. Origène va accli-

(65) Cf. *In Jo.* cité n. 59.
(66) *C.C.* V, 14 ss. GCS II, 15 ss.

mater en christianisme tout un esprit, qui, par Évagre et Cassien, dominera la théologie ascétique de l'Orient et de l'Occident.

La réponse d'Origène au problème des rapports entre le *kosmos noètos* et le *kosmos aisthètos* se trouve dans sa doctrine des deux natures générales (67). Comme il arrive encore chez lui, ce postulat de base n'apparaît presque nulle part exposé pour lui-même, bien que ses conséquences remplissent son œuvre. Fermement appuyé sur lui, Origène peut se permettre d'audacieux rapprochements avec les positions de ses adversaires, persuadé — à tort ou à raison — de ne pas quitter le terrain solide du dogme. Il veut attirer à la vraie foi toutes les sympathies dont profite l'erreur. Mais la subtilité de ses constructions devient telle que ses coreligionnaires s'y perdent, et que ses positions, caricaturées par la malveillance, apparaîtront comme violemment opposées à la saine doctrine. D'où les condamnations sans nuances d'un Jérôme et d'un Justinien. Mais même un adversaire plus modéré, plus proche aussi de l'atmosphère de pensée qui explique les positions d'Origène, même un Méthode d'Olympe, qui partage encore avec l'alexandrin tant de conceptions cosmologiques, ne comprendra plus sa doctrine sur ce point (68).

Les interprètes modernes de sa pensée ne s'y retrouvent guère mieux, et demeurent divisés à ce propos jusqu'à nos jours. Nul mieux que le grand Pétau n'a su exprimer cette perplexité en termes forts et précis :

« Tout ce raisonnement et cette discussion d'Origène contiennent « des choses stupéfiantes et inouies, et ils se détruisent eux-mêmes. « Ce qu'Origène a voulu, je crois qu'il ne le savait pas lui-même. « Il semble dire en effet qu'en dehors de Dieu rien n'est incorporel ; « il ne le dit cependant pas explicitement, ce qui certes ne serait « pas répréhensible, s'il l'entendait en ce sens — dont l'emploi est « attesté chez beaucoup d'anciens — que devrait être conçu comme « corporel tout ce qui est limité et fini, ou tout ce qui possède des « qualités ou des accidents distincts de la substance. En ce sens « les anges et les âmes devraient être dits corporels. Mais ce n'est « pas ce qu'il a dans l'esprit. Il estime en effet qu'il existe des « substances spirituelles qui sont par nature étrangères à la cor- « poréité, et même à toute matérialité : état plus noble et qui « approche davantage la pure spiritualité que l'état corporel. Il dit « que les natures rationnelles, c'est-à-dire spirituelles, ont existé « avant, les natures matérielles n'ayant été faites qu'après ; ces « dernières sont liées aux premières de telle sorte que celles-ci « ne peuvent exister sans les autres, sauf le cas de la substance

(67) *De Pr.* III, 6, 7 GCS V, 289.
(68) *De Res.* III, 18 GCS 415.

« incorporelle de la Trinité. Il n'en considère pas moins que les « anges et les âmes, avant d'avoir été unis à des corps, vécurent « de longues durées sans corps. En quoi il se contredit, puisqu'il « affirme ailleurs que ces substances spirituelles sont distinctes « de ce qui est matériel *opinione solum et intellectu*, c'est-à-dire « d'une distinction de raison...

« Origène ne dit pas mal, lorsqu'il montre que la matière est la « même dans les corps épais et grossiers et dans ceux, plus parfaits, « des bienheureux. Mais dans les anges et les âmes, qu'il a liés à ces « natures matérielles et corporelles, il ne conçoit pas la présence « de cette matérialité ni de cette corporéité comme faisant partie « de l'essence et de la nature des substances spirituelles. Il se trouve « donc en contradiction avec lui-même, et son discours souffre « d'incohérence (69) ».

Au temps d'Origène la notion d'ἀσώματον était objet de débats, et son examen chez chaque penseur conduit nécessairement au point où chacun s'est vu contraint d'abandonner le chemin battu des lieux communs, pour s'engager dans le sentier ardu des options personnelles. La notion nous conduit en effet dans cette région de la pensée antique où le mariage mal assorti du platonisme et du stoïcisme engendre des concepts bâtards de peu d'avenir philosophique.

Ces incertitudes apparaissent en pleine lumière chez Philon (70), ce pionnier incontesté de la théologie du monothéisme créationniste, dont elles vont en conséquence compromettre le développement. A l'intérieur du système stoïcien les positions fondamentales sont claires, bien que même là, sous le feu de la critique, des apories apparaissent (71). Les stoïciens considèrent comme incorporel tout ce qui n'est pas *ousia*, selon le sens matérialiste qu'ils ont de l'existence (72). Le temps et le lieu sont, par exemple, des incor-

(69) *De Incarn.* XII, 18, 2.

(70) A ce point de vue le passage suivant est caractéristique : « Qui oserait dire si la cause première est incorporelle ou corporelle (ἢ ὅτι ἀσώματων ἢ ὅτι σῶμα), si elle possède des qualités ou non (ἢ ὅτι ποιόν ἢ ὅτι ἄποιον) » (*Leg. All.* 206) ; en réalité, Philon a maintes fois proclamé l'incorporéité divine. Mais il s'agit dans le passage de se garder de toute affirmation où les mots pourraient recevoir, selon les procédés de la sophistique, des sens équivoques. Les mots ἀσώματον et σῶμα sont de ceux-là, à cause de leur signification controversée entre stoïciens et platoniciens.

(71) Cf. E. Bréhier, *La Théorie des Incorporels dans l'Ancien Stoïcisme*, Paris, 1907.

(72) Origène a pris soin, dans son commentaire du *Pater*, de rapporter avec précision les opinions adverses des platoniciens et des stoïciens sur οὐσία, à propos du ἐπιούσιον de la prière dominicale, d'interprétation difficile. Il est remarquable qu'après avoir rapporté des opinions qui s'excluent, il n'indique en rien vers laquelle vont ses préférences. Nous inclinons à penser que sa conception personnelle s'inspire de chacune d'elle.

porels. Toute notion dotée de quelque degré de généralité, les genres et les espèces, ne renvoient qu'à l'incorporel. Aussi, pour conserver aux qualités leur réalité, la Stoa avait dû leur reconnaître une certaine corporéité, en sorte que les qualités modifiassent le substrat en se mêlant à lui, en un « mélange total ».

Philon s'élève énergiquement contre cette dernière opinion (73), faisant preuve de ce qu'on peut appeler, au sens le plus propre du mot, une « sainte » indignation. Sa réaction se fonde en effet sur des motifs essentiellement religieux. Pour Philon, les bontés de la Providence se répandent sur la création par paliers, depuis le don des qualités les plus générales jusqu'aux plus particulières. Les idées les plus générales participent à l'Être et au Bien dans une plus grande mesure que les autres. Dieu les a toutes rassemblées dans son Logos incorporel, qui est devenu aussi l'Idée des Idées, le *kosmos noètos* hypostasié, le reflet le plus parfait de la bonté divine. Le Père lui demeure néanmoins transcendant, dans l'ordre de la Bonté, position que reprendra Origène.

Le mysticisme, entendu comme la hâte de retrouver le chemin vers Dieu, dont le scepticisme engendré par la multiplicité des opinions philosophiques rendait l'accès malaisé, est la raison pour laquelle la pensée religieuse de Philon ou de l'hermétisme ne s'attarde nullement à s'efforcer de penser juste. On adoptera pêle-mêle des notions philosophiques incompatibles entre elles, s'il semble possible par là d'attirer les âmes à la piété envers Dieu. Philon, reprenant un mode hébraïque de signifier Dieu tout en évitant de prononcer son nom, emploie parfois le mot τόπος pour désigner la divinité (74). Mais la philosophie grecque avait beaucoup spéculé sur le τόπος lieu, dont les propriétés sont à certains égards paradoxales (75). Un auteur hermétiste, peut-être influencé par le judaïsme, s'est mis, à son tour, à spéculer sur cette divinité du lieu ; il le fait en deux étapes, la première où il refuse d'identifier le Dieu suprême au lieu — plus réservé en cela que Philon, au moins dans l'expression (76), — la seconde où il identifie le lieu dans lequel se meut l'univers avec le *Noûs* qui, « tout entier se contient entièrement lui-même, *libre de tout corps*, inerrant, impassible,

(73) *Spec. Leg.* I, 60, 327-9 ; cf. WOLFSON I, 276-281.

(74) WOLFSON I, 247.

(75) Selon Aristote le lieu a une grandeur, sans être un corps. On ne peut nier qu'il soit, et il n'est pourtant pas un être. Il n'est aucune des quatre causes, n'étant ni *hylè*, ni *eidos*, ni *kinoun*, ni *telos*. On pourrait hésiter un instant à propos de *eidos* ou de *hylè*, puisqu'il semble avoir forme et volume, mais l'*eidos* est inséparable de la res, et il n'est pas non plus *hylè*, à cause de son pouvoir de détermination. Une notion aussi paradoxale — et elle le devient davantage encore lorsqu'on essaie de penser le lieu total, qui enveloppe tous les autres — était prédestinée à signifier le mystère divin.

(76) Philon, comme souvent, est inconstant dans ses affirmations. Il lui arrive aussi d'affirmer que Dieu est par delà tout lieu, cf. WOLFSON I, 248.

intangible, immuable en sa propre stabilité, contenant tous les êtres et les conservant tous dans l'être, dont sont comme les rayons le bien, la vérité, l'archétype de l'esprit, l'archétype de l'âme » (*C. H.* II, 12 trad. Festugière). Ces deux derniers traits rappellent Philon, qui place dans le Logos, en tant que *kosmos noètos*, les types de l'esprit et de l'âme (77). Mais ce texte nous apprend encore d'autres choses sur la notion d'incorporel. En accord avec Numenius (78), l'incorporel est élevé à la dignité des natures essentielles. La pointe antistoïcienne est sensible. Quant à Dieu, il transcende la catégorie οὐσία, et est déclaré ἀνουσίαστος. Dans le contexte du § 5 où se trouvent ces déclarations, l'auteur réserve la possibilité d'étendre au Dieu suprême la notion d'incorporel, mais non sans quelque réticence. Le § 12 fait là-dessus toute la lumière désirable : « Le lieu donc dans lequel se meut l'univers que disions-nous qu'il est ? — Un incorporel. — Mais l'incorporel qu'est-ce ? — Un Noûs... » ; vient ensuite le passage que nous avons cité plus haut. Manifestement l'auteur préfère réserver les notions de lieu et d'incorporel au Dieu second, qui « contient » l'univers.

Le P. Festugière rapproche du § 5 de ce traité un passage du traité VI, qui commence ainsi : « Le Bien n'existe, Asclépios, en aucun autre que Dieu seul. S'il en va ainsi, le Bien doit être la substance (οὐσία) d'où procède tout mouvement et toute génération ». Citons encore *C. H.* XI, 18 : « Tous les êtres sont en Dieu, mais ils n'y sont pas placés comme en un lieu... Conçoit donc celui qui contient tous les êtres et comprend qu'il n'y a rien qui puisse circonscrire l'incorporel, ni qui soit plus rapide et plus puissant que lui » ; et pour achever la constitution de notre dossier, du même traité VI déjà cité : « C'est sous ces deux noms-ci (Bien et Père, selon le P. Festugière) qu'il faut adorer Dieu, car ils n'appartiennent qu'à lui et à nul autre... Tous les autres êtres sont incapables de contenir la nature du Bien : car ils sont corps et âme, et ils n'ont pas de place qui puisse contenir le Bien. Car l'amplitude du Bien est aussi grande que la réalité de tous les êtres, et des corps et des incorporels, et des sensibles et des intelligibles... Car le Bien est ce qu'on peut le moins enlever à Dieu, il est inséparable de Dieu puisqu'il est Dieu lui-même » (*C. H.* VI, 14-16).

Ces textes jettent une vive lumière sur le prestige qui entoure la notion d'incorporel, et sur le pont qu'elle permet de lancer entre la théologie morale et la cosmologie. Ils fournissent le cadre idéal pour saisir le sens de la doctrine origénienne des deux natures générales, en tant que lien entre la vie morale des êtres rationnels et leur répartition en un univers hiérarchisé. Nous n'en avons

(77) WOLFSON I, 213.
(78) PAULY-WISSOWA, *Suppl.* VII, 669.

d'ailleurs pas fini avec cette notion de lieu, qui devra faire l'objet d'un examen particulier, en raison de l'importance des applications qu'elle reçoit dans l'eschatologie d'Origène. Notons déjà un trait que nous retrouverons chez Origène. Il y a un rapport étroit entre le Dieu second, l'incorporéité, et le lieu qui contient tous les lieux (79). Un tel lieu, s'il n'est pas toujours identifié au Bien, en est en tout cas la plus parfaite image. La grandeur d'une âme — sa magnanimité — se mesure à ce qu'elle est capable de contenir de bien. Le type de l'âme parfaite se trouve donc être cette âme du Monde qui contient toutes choses en elle, et se contient elle-même parfaitement. Se contenir — la «continence», comme d'ailleurs la chasteté, avaient un sens bien plus général chez les moralistes anciens que chez les modernes — n'est-ce pas le propre du vertueux ?

Tout en prenant le contre-pied des positions de la Stoa, notre auteur hermétiste, comme tout à l'heure Philon, en dépend manifestement. Nous assistons en somme à une « platonicisation » de la cosmologie stoïcienne obtenue en inversant simplement le rapport des deux notions d'*ousia* et de *sôma*. De direct, le rapport est devenu inverse. L'*ousia* se trouve à présent du côté de l'incorporel. Le procédé était facile, mais à l'usage il offrait quelques inconvénients. Le plus grave était sans doute d'offrir dans l'image cosmique un appui trop complaisant à l'imagination, et d'épargner aux esprits la saine discipline dialectique. C'est dans l'incontinence fabulatrice de la gnose que cet inconvénient apparaîtra au grand jour, et Origène s'efforcera de lui opposer la digue d'une plus rigoureuse exigence logique. Ce souci apparaîtra dans sa façon d'aborder la notion d'incorporel.

Les Valentiniens, en effet, ont tenté à leur manière de réconcilier les deux traditions cosmologiques issues de Platon, la moniste, qui part du Timée, et la dualiste, qui se réclame surtout du Phédon. En un sens, on ne peut rêver opposition plus tranchée entre cosmos intelligible et cosmos sensible que celle qui existe entre l'intérieur et l'extérieur du Plérôme gnostique. Et néanmoins, grâce au mythe de la chute de Sagesse hors du Plérôme et à sa « formation » par le Sauveur, une explication émanatiste va être donnée de l'existence de la matière. Fixons notre attention sur l'intervention de la notion d'incorporel dans la description de ce processus.

« Ayant séparé les « passions » de celle qui avait « souffert »

(79) A l'arrière-plan de ces conceptions se trouve le lieu universel du Timée, qui « contient » le Devenir total, où « entrent et sortent » les formes. Origène dira par exemple que le Logos est la porte de chacun des lieux de rétribution que parcourent les âmes en cours d'ascension, parce que c'est par elle qu'*entrent et sortent* les brebis. Les *logikoi* sont en quelque sorte identifiés au lieu qu'ils occupent, mais, par la participation au Logos, lieu universel, il leur est possible de passer d'un lieu à un autre.

(la Sagesse), il (le Sauveur) la constitua « sans passions » (ἀπαθής) : quant à ces passions, ainsi mises à part, il les conserva. Elles ne furent donc pas dispersées, comme « les passions » de celle qui était au-dedans (du Plérôme), mais il les amena à l'état de substance, aussi bien celles-ci que celles de la nouvelle disposition. Ainsi, grâce à la manifestation du Sauveur, Sagesse devient « sans passions » et les éléments extérieurs (au Plérôme) sont créés. Car « tout a été fait par lui, et sans lui rien n'a été fait ». Donc, tout d'abord, il tira ces éléments d'une passion incorporelle et accidentelle, et les transforma en une matière encore incorporelle, puis, de la même façon, en combinaisons *(sugkrimata)* et en corps, car il n'était pas possible de transformer directement les passions en substances ; et à l'intérieur de ces corps, il fit des propriétés convenant à leur nature » (80).

Ce texte, qui est loin d'être en tous points lumineux, peut s'éclairer quelque peu par comparaison avec les notices des hérésiologues. Mais sur le point qui nous occupe, l'essentiel se dégage sans peine. L'existence de la matière apparaît ici comme seconde, elle résulte d'un accident. La notion philosophique d'accident, selon un tour d'esprit caractéristique, a été dramatisée, mais c'est bien d'elle qu'il s'agit. Origène dira, de façon comparable mais avec une nuance qui a sa valeur, que la matière n'existe que *per consequentiam*, mais qu'elle fut créée « à toutes fins utiles » (πρός τινα χρείαν) (81).

Le soin de donner forme à cette matière née des passions de Sagesse revient au Démiurge, le dieu de ce monde inférieur, émis par elle. C'est de son travail que parle le récit de la Genèse, qui n'est qu'une copie du travail démiurgique du Sauveur :

« Et que ce mélange fut incorporel au commencement, c'est ce qu'on laisse entendre en disant qu'il était invisible. Car ce n'est pas pour l'homme qu'il était invisible, puisque cet homme n'existait pas encore ; ce n'est pas non plus pour Dieu qui l'avait fabriqué. Mais le prophète a ainsi en quelque sorte exprimé, à l'égard de ce mélange, son manque de forme, de contour et de figure » (82).

Cette fois le mot « incorporel » prend un sens péjoratif qu'il n'avait certainement pas dans le cas de la création du Sauveur, car l'absence de forme n'a pas la même signification dans les deux cas. Dans le premier cas il s'agit d'un élément plérômatique auquel la formation de gnose n'est pas encore parvenue, tandis que dans le

(80) *Exc. Theod.* 45,2-46,2 (trad. Sagnard, *Sources Chrétiennes n° 23*, Paris, 1947, p. 155).

(81) *In Ps. I, 3 P. G.*, XII, 1089 B ; *De Pr.* II, 2, 2 GCS V, 112 ; *C.C.* IV, 60 GCS I, 332.

(82) *Exc. Theod.* 47, 4.

second il s'agit de l'absence des qualités élémentaires, qui feront se répartir vers le haut ou vers le bas, dans leurs lieux naturels respectifs, les éléments légers ou lourds qui composent le monde hylique.

La notion de corporéité est donc analogique dans la gnose. Ce qui est incorporel à un plan, peut passer pour grossièrement matériel à un autre. Ainsi l'âme hylique, si elle s'oppose au corps matériel, n'en reste pas moins à tel point matérielle qu'elle est détruite par le feu matériel de l'*ekpurôsis.* Il n'en va pas autrement chez Clément, en ce sens au moins que la notion d'incorporel demeure aussi pour lui essentiellement relative (83). Puisque les anges se répartissent selon les degrés d'une hiérarchie, ils doivent se distinguer entre eux par une forme ou une figure. Un esprit ne peut exister, il serait *anousion* sans une forme qui le définit. Les anges portant des noms il doit y répondre un certain caractère, et cette forme a valeur de corps spirituel. Néanmoins, comparés aux corps de ce monde, même aux corps célestes, l'âme et l'ange doivent être dits incorporels. Une expression de Clément mérite ici d'être retenue. Si les esprits incorporels et sans forme doivent néanmoins, d'un autre point de vue, être déclarés « mesurés et sensibles » (μεμετρημένα καὶ αἰσθητά) (84), c'est *par rapport au Fils.* Mais pour le Fils lui-même, la même explication joue, au degré supérieur, par rapport au Père. Nous pensons avoir ici une clé pour déchiffrer les apparentes énigmes qui entourent l'état final des créatures spirituelles chez Origène. Comme nous l'avons montré plus haut, les êtres créés se définissent pour Origène comme des rapports, qui reflètent, chacun à son rang, le rapport essentiel du Fils à son Père, qui le constitue comme Logos, lieu de tous les *logikoi.* Les vues de Clément s'insèrent sans peine dans ce schéma. Le degré d'incorporéité a pour mesure la proximité plus ou moins grande des *logoi* créés au Logos incréé dont ils sont les images participées.

Si nous voulons résumer le résultat de notre brève enquête il nous faut commencer par souligner le caractère analogique que revêt la notion de *sôma* et d'*asômaton* dans le milieu de pensée d'Origène. Selon qu'un être est situé, dans la hiérarchie de la participation, au-dessus ou au-dessous de tel autre, il sera par rapport à cet autre un « incorporel » ou un corps. Par là nous rejoignons le schéma de pensée que nous avons déjà reconnu dans le passage du commentaire de *Jo. VIII, 23,* bâti sur l'opposition entre ἄνω et κάτω. Dans la mesure où l'on refusait la position stoïcienne, qui jauge en quelque sorte les êtres à leur poids de

(83) Cf. l'introduction de Sagnard aux *Exc. Theod.*, pp. 14-17.
(84) *Exc. Theod.* 11, 2.

matière, et identifie l'*ousia* à la corporéité, ce qui conduit à donner plus d'être à un éléphant qu'à un homme, il était tentant d'inverser le rapport, et d'accorder le plus de « subsistance » à ce qui dépendait moins du corps pour son existence. Les êtres divins immortels, à commencer par les astres, ces dieux encore visibles, mais qui échappent déjà à la corruption qui caractérise la corporéité grossière, seront rangés les uns par rapport aux autres selon une échelle ascendante d'incorporéité. Quant à l'air lui-même, palpable mais invisible, il sera considéré comme peuplé d'âmes. Au-dessus se classeront des idées ou des fonctions cosmiques hypostasiées. Ajoutons que la notion d'un être participé qui serait « pur esprit », au sens où le sont les anges pour S. Thomas, n'est pas encore près d'être dégagée. Pétau l'a bien signalé mais n'en a pas tiré toutes les conséquences quant aux rapports entre les notions d'âme et de corps.

Le P. Daniélou a certainement raison lorsqu'il déclare que pour Origène, le corps ne fait partie de la nature d'aucun être, car il n'y a pas de *nature*. Il n'existe pas de nature humaine, au sens où l'entendent Aristote ou S. Thomas, dans une pensée inspirée du platonisme. En un autre sens, Origène nous déclare qu'il existe deux *natures* générales (85). Et sa pensée nous apparaît particulièrement claire lorsqu'il précise ailleurs que tous les *logikoi* ne forment entre eux qu'une *nature*, en raison de leur commune participation au Logos, et qu'on peut même inclure, en un certain sens, la Trinité elle-même dans cette communauté (86). Aucun des

(85) *De Pr.* III, 6, 7 GCS V, 289.

(86) Jérôme, *Ep. ad Avit. P. L.*, XXII, 1071 ss. : « Et ne parum putaremus impietatem eorum, quae praemiserat, in eiusdem voluminis fine coniungit omnes rationabiles naturas, id est Patrem et Filium et Spiritum sanctum, angelos, potestates, dominationes ceterasque virtutes, ipsum quoque hominem secundum animae dignitatem unius esse substantiae. Intellectualem inquit rationabilemque naturam sentit Deus et unigenitus Filius eius et Spiritus sanctus, sentiunt angeli et potestates ceteraeque virtutes, sentit interior homo, qui ad imaginem et similitudinem Dei conditus est. Ex quo concluditur Deum et haec quodammodo unius esse substantiae ». Ce texte du *De Pr.* IV, 4, 9 interprété par Jérôme est confirmé par *Exh. ad Mart.* 47 GCS I, 42. La pensée d'Origène est fort claire, et l'indignation de Jérôme pour le moins exagérée. Origène veut établir l'immortalité des natures rationnelles par le caractère d'immatérialité que comporte la connaissance intellectuelle. En cela il est un innovateur en domaine chrétien, où l'on a eu jusqu'alors scrupule d'emprunter l'argument classique des Péripatéticiens, de crainte de rendre vide de sens le message chrétien tout entier, qui consiste à affirmer que Jésus est venu racheter l'homme de la malédiction d'Adam. De là l'importance extraordinaire qu'Origène attache aux sens du mot « mort ». Dans le passage rapporté par S. Jérôme, Origène veut montrer qu'il sait fort bien ce que l'on pourrait objecter à son audacieuse affirmation de l'immortalité naturelle de l'âme. Il accepte la conséquence : assimilation — *quodammodo* — de la créature à la nature divine. Le *quodammodo* porte sur le fondement de l'analogie : le mode de connaissance. Il peut être étendu à toutes les autres propriétés que la créature rationnelle possède en commun avec Dieu : immortalité, incorporéité, immatérialité, etc... Ce qui sépare absolument

caractères individuels, spécifiques ou génériques qui marquent les diverses catégories de *logikoi* n'affecte en eux cette nature fondamentale, qu'ils possèdent de manière ineffaçable. L'autre nature est corporelle. On ne peut dire que l'existence d'une des natures dans un être exclue la présence de l'autre, puisqu'à coup sûr l'homme les possède toutes les deux. Il faut même se défendre de dire que l'homme serait « par nature » spirituel. Il est « *logikos* », ce qui signifie qu'il *participe* à la nature du Logos (87). Quant à la nature corporelle, tous les *logikoi peuvent* y participer ; ils sont tous corporels *au moins* en puissance (ne préjugeons pas, ajoute Origène, de la possibilité d'une vie absolument dégagée de toute corporéité) (88). On peut leur attribuer à tous la « corporéibilité ». Mais il y a encore le cas des êtres, animés ou inanimés, qui ne participent pas à la *rationabilitas*. Origène ne s'en préoccupe qu'incidemment. Nous verrons que sur eux aussi descend un rayon de l'intelligibilité du Logos. Rangés en genres et en espèces, ils sont sous la garde d'êtres spirituels, qui jouent le rôle des innombrables génies qui peuplent l'univers païen (89). Leur participation à la raison est donc collective plutôt qu'individuelle. On pourrait se demander si, pour Origène, l'âme a dans l'homme un rôle analogue à celui de l'ange des palmiers, par exemple, à cette différence près que chaque corps humain aurait son « daimôn » individuel. Une mentalité platonicienne ne répugnerait pas à cette vue, et elle expliquerait bien l'aspect, voisin des conceptions pythagoriciennes sur la métensomatose, que possède sans contredit le système d'Origène. Dans cette perspective, le corps ne serait qu'un vêtement de circonstance, et les adversaires d'Origène n'ont pas eu entièrement tort de lui attribuer une telle vue. Mais présentée ainsi elle ne rend nullement compte des efforts méritoires et originaux déployés par Origène pour sortir du dilemme : ou l'âme est de nature immortelle, et son passage dans un corps mortel n'est qu'un accident (position gnostique en ce qui concerne les « pneumatiques »), ou elle est mortelle (position

la créature de Dieu c'est que, contrairement au Logos, elle dépend de sa volonté pour exister : *de Pr.* II, 9, 5 GCS V, 168 ; *de Pr.* I, 2, 6 à comparer à *Schol. in Apok.* XXVI *Texte und Untersuchungen* hrsg. Harnack-Schmidt, Leipzig, 38-3 p. 32.

(87) *De Pr.* IV, 2, 2 GCS V, 351.

(88) *De Pr.* II, 3, 2 GCS V, 114.

(89) *In Num.* XIV, 2 GCS VII, 124 ; dans le *C.C.* IV, 80 la nature sans raison apparaît comme une « fabrication », c'est-à-dire qu'elle a le caractère que la gnose reconnaissait à ce monde visible tout entier, fait par le Démiurge et ses anges. Nous pensons que, comme souvent, Origène a repris quelque chose de la conception valentinienne, la restituant à l'orthodoxie en refusant simplement d'opposer Démiurge et Père. Mais lui aussi distingue deux créations, l'une sortie immédiatement des mains du Père, et qui ne porte que sur les *logikoi*, et une seconde au service de la première (βοηθοῦσαν ὡς ἄλογον τοῖς ἀξιωθεῖσι λόγου), œuvre immédiate de la Sagesse créatrice.

de plusieurs Pères de l'Église, et des docteurs gnostiques en ce qui concerne les hyliques) (90). Dans sa discussion sur la nature de l'âme, à propos d'un passage du commentaire d'Héracléon sur l'évangile de Jean, Origène montre bien que c'est dans ces termes qu'il se posait le problème. Il a essayé de le résoudre par une distinction : la nature corporelle n'est pas purement accidentelle. Néanmoins elle n'existe que *per consequentiam*. Tâchons d'exposer son point de vue.

Prenant Origène à partie sur sa notion d'*asômaton*, Méthode d'Olympe argumente comme suit : Si l'âme, ainsi que le prétend Origène, a besoin, même après la mort, d'un corps subtil pour résider dans un lieu et pour en subir les peines, c'est qu'elle est par elle-même incorporelle. Si elle est incorporelle, elle ne peut par elle-même être sujette aux passions. Si elle n'est pas sujette aux passions, rien ne peut la distraire de la raison. Et si elle ne peut transgresser en rien la règle de la raison, il n'y a plus aucun motif pour qu'elle subisse le poids des afflictions corporelles. Si elle les subit néanmoins, c'est qu'elle est corporelle. Donc Dieu seul est incorporel.

Origène déclare, lui aussi : Dieu est incorporel. Mais en conformité avec l'usage de son temps, cela ne l'empêche pas de reconnaître une certaine incorporéité aux âmes. En quel sens Dieu est-il par excellence l'« incorporel » ? Parce qu'il est seul absolument simple (91). En quel sens les êtres rationnels sont-ils incorporels ? Dans la mesure où, eux aussi, échappent à toute extension dans le temps et l'espace, c'est-à-dire par leur capacité à saisir l'universel. Plus un être rationnel est apte à percevoir l'être à un niveau plus élevé de généralité, plus son « intellect agent », dirait un péripatéticien, est en acte, plus réduit aussi sera le contact avec la réalité corporelle nécessaire à nourrir sa vie intellectuelle. Mais

(90) Le procédé général de transposition des croyances ecclésiastiques communes par la gnose est très simple. L'enseignement exotérique peut être retraduit en enseignement ésotérique, moyennant la clé du système des *deux* natures. Les oppositions que fait l'enseignement commun entre les réprouvés et les élus, ce siècle et l'autre, la gauche et la droite, sont transposées à l'opposition entre ce monde-ci tout entier, terre et ciel, et le Plérôme. Le plan des « psychiques », c'est-à-dire des fidèles ordinaires, prend un aspect ambigu, selon qu'on le considère d'en bas ou d'en haut. La vie éternelle qu'attendent ceux qui ne se croient pas dès à présent des « immortels » n'est pas niée. Elle vaut à son plan, et les psychiques ont parfaitement raison de craindre la destruction finale, s'ils ne sont pas fidèles. Ils ne possèdent pas l'immortalité « de nature ». De cette solution ésotérique, Origène ne veut pas. Mais comme il croit que l'affirmation de l'immortalité de l'âme implique l'apocatastase, et que les simples seraient tentés de négliger d'agir en vue d'un salut qui, tôt ou tard, serait tout de même assuré, il se voit engagé dans un nouvel ésotérisme, à son corps défendant. Toutes les vérités du salut ne sont plus bonnes à faire entendre a tous.

(91) *De Pr.* IV, 4, 4 GCS, V, 351 : « Impossibile est de incorporeo partem dici aut divisionem aliquam fieri » ; cf. *de Pr.* I, 1, 6 GCS V, 21.

partout où il y a raison, participation au Logos (92), il y a aussi immatérialité essentielle. Il y a correspondance absolue entre le mode de connaître et le mode d'être. Chaque degré de la hiérarchie des *logikoi* se caractérise par son accès immédiat à un certain degré de généralité dans la connaissance de l'être. Dans le langage allégorique qui est celui de son temps, Origène nous explique que les tribus qui demeurent en deça du Jourdain sont celles qui ont trop de troupeaux, tandis que les Lévites, auxquels il n'est donné qu'un peu de terre au voisinage des villes réservées, figurent ceux qui sont tout entier voués à la contemplation des choses divines (93).

Du langage « noologique » que nous venons d'employer, on peut passer au langage cosmologique (94). L'Un et le multiple sont dans

(92) Cf. *de Pr.* IV, 4, 2 GCSV, 351 ; *de Pr.* I, 3, 6 GCSV, 56. Origène semble parfois réserver aux seuls justes la participation au Verbe. Par ailleurs, il y a certainement présence spéciale du Logos dans tous les *logikoi* (*in Jo.* II, 2 GCS IV, 54). Cela peut s'expliquer par le fait que le κατ' εἰκόνα présent chez tous les *logikoi* n'est actif que chez ceux qui participent en outre à l'Esprit-Saint. Sur l'ensemble de la question des rapports entre le Logos et les *logikoi*, cf. l'excellente élucidation de G. Bürke, *Des Origenes Lehre vom Ursland des Menschen*, in *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 72 (1950) pp. 1-39 ; en particulier pp. 7-8.

(93) *De Pr.* IV, 3, 12 GCS V, 343 ; *in Num.* XXI GCS VII, 199-203. L'interprétation origénienne des étages de l'arche et des tribus plus ou moins pourvues de terre selon leur degré de spiritualité est un thème typiquement platonicien. Selon les mêmes principes seront choisis les magistrats philosophes de la République parfaite. Ce qui est plus élevé en dignité est toujours le moins nombreux, le moins volumineux, le moins retardé par la neutralité. Cf. v. g. *Rép.* IX, 588 d. Par son engloutissement profond dans l'épaisseur de la matière, l'âme humaine est au degré le plus bas de l'échelle : *de Pr.* I, 1,5 GCS V, 20.

(94) Même si l'on ne trouve pas le langage technique des commentateurs de Platon chez Origène, on peut affirmer sans danger de se tromper que sa pensée se développe en référence implicite à ces catégories. La « vanitas » de la corporéité grossière, le « mensonge » dont Zabulon est le Père, l'aspect général que prennent les oppositions à Dieu s'expliquent au mieux ainsi. Ontologie, cosmologie et morale sont toujours étroitement coordonnées entre elles, et avec les degrés de la connaissance. Il nous semble que cela rend très fallacieux l'emploi de l'opposition nature-surnature pour interpréter la pensée d'Origène. Peut-être est-ce dans l'étude de la notion d'image de Dieu que l'emploi s'en justifie le moins mal. Sans vouloir mettre en cause les beaux résultats de l'étude du P. H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris, 1956, nous aurions cependant préféré lui voir tenir un langage plus prudent, car il nous semble que conclure au caractère surnaturel du « selon l'image » chez Origène (cf. la table des matières de l'ouvrage) revient à abolir tout domaine « naturel » dans sa vision du monde et de ses rapports à Dieu. L'emploi du terme « surnaturel » marqué par l'usage précis de la théologie scolastique nous semble de nature à engendrer l'équivoque.

C'est dans une perspective platonicienne qu'il faut entendre les textes qui pourraient faire penser à une distinction entre nature et surnature: *in Ps. XXXVI*, hom. V, 7 : « apud Dominum salus iustorum, qui semper manet, semper idem est, semper immobilis est » (*P. G.*, XII, 1365 D) ; *in Ps. I, 6:* « Lorsqu'Adam pécha [Dieu] ne le connut pas, ni le lieu où il tomba, fuyant loin de Dieu » (*P. G.*, XII, 1100 B). Bien entendu, la perspective n'est pas philosophique, mais religieuse et morale ; il reste que le domaine

le rapport du Même à l'Autre. Mais pour que le Même fasse sentir son action sur l'Autre, une médiation est nécessaire (95). Le principe de cette médiation se trouve, nous l'avons vu, dans le Logos. Dieu, qui ne peut jamais avoir été sans création, a toujours possédé une *assistricem Sapientiam*. Mais cela ne constituait pas encore aux yeux d'Origène une « altérité » suffisante. Dieu a possédé en outre de toute éternité (96) des *logikoi* créés, et de ce fait vraiment « autres », tout en étant, par leur participation à la Sagesse increée, vraiment « siens ». En eux, au départ, l'altérité était parfaitement dominée par la similitude. Lorsque cette altérité a voulu s'affirmer pour elle-« même », elle n'a pu cependant le faire qu'en se fondant sur ce qui en elle participait au Même (97). Ainsi, bien que se détournant délibérément de son principe, elle ne pouvait que faire usage, dans son mouvement anarchique même, de la puissance d'être et de bien qu'elle tenait de lui. Comme il est impossible d'échapper à la main du Tout-Puissant (98), la distance que chaque être a prise par rapport à Dieu en se détournant de lui, est devenue pour elle une seconde nature par adjonction de la nature « seconde » qu'est la corporéité (99).

religieux et moral se reflète immédiatement dans le domaine ontologique : « οὐ μόνον γὰρ ἐπὶ τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων, ἐάν τις τέλειος ᾖ. τῆς ἀπὸ θεοῦ σοφίας ἀπούσης, ἀληθές τὸ εἰς οὐδὲν αὐτὸν λογισθῆσαι · ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τῆς ἀγγελικῆς τάξεως, κ. τ. λ. » (*In Ps. IV, 6 P. G.*, XII, 1161 B). « Être compté pour rien » a ici le même sens que « être soumis à la vanité », c'est-à-dire subir le sort de ceux qui ne sont pas « comptés » sur la Terre des vivants, le châtiment de ceux qui auront à renaître en ce bas monde, dans l'éon futur. Le premier Adam a tourné son attention vers le multiple, et le résultat fut la dispersion de sa descendance. Le second Adam — « qui n'a pas été fait *âme* vivante, mais esprit vivifiant » — opère un rassemblement des dispersés, selon l'orientation unifiante de sa propre contemplation (*In Num. XXVIII, 4* GCS VII, 284). Tous ces thèmes platoniciens sont déjà à l'œuvre chez Philon, comme il serait aisé de le montrer.

(95) Platon *Tim.* 35 a ; sur la place du problème de la médiation chez Plutarque, cf. P. Thévenaz, *L'âme du monde, le devenir et la matière chez Plutarque*, Paris, 1938, dont la lecture est riche d'enseignements sur le contexte platonicien de la pensée d'Origène. En particulier sur la question présente voir les pp. 79-80 et 84. Plutarque a éprouvé la difficulté de lier les considérations cosmologiques centrées sur le Même et l'Autre avec les préoccupations moralisantes qui animent son œuvre. On peut dire qu'à ce point de vue la réussite d'Origène est remarquable.

(96) La préexistence des *logikoi* est la contre-partie de l'affirmation de leur immortalité. Pour un grec il ne peut y avoir immortalité pour ce qui est né dans le temps : Platon *Rép.* VIII 546 a ; *Tim.* 41 b. Il faut admirer l'acribie d'Origène, qui a reconnu que cette existence *ab aeterno* n'empêchait nullement leur condition de créatures.

(97) Il n'est pas d'ordre qui ne comporte un désordre en puissance, mais, réciproquement, il n'est pas de désordre qui ne témoigne pour un ordre dont il est le désordre. Cette idée bien grecque que l'ordre est finalement plus fort que le désordre est un des moteurs profonds de l'apocatastase origénienne.

(98) La puissance divine oriente l'« économie » des créatures par sa prévoyance, et la « contient » dans sa Sagesse : *de Pr.* II, 1, 3 et 9, 1 GCS V, 108 et 165.

(99) *Philoc.* XXVII, 13 Rob. 255.

II. La seconde nature générale

§ 1. *Notion.*

Il convient à présent que nous examinions pour elle-même cette seconde nature générale. Comme nous l'avons dit, elle est créée par Dieu, à toutes fins utiles. Elle « suit » à la première nature, celle que les *logikoi* ont *quodammodo* en commun avec Dieu. Elle n'est pas mauvaise en elle-même, bien que son évolution soit entièrement consécutive au mal. Notons déjà combien il serait étrange, dans le cadre des conceptions origéniennes, de voir intervenir un « nouvel » acte de création de la matière, chaque fois que, son utilité pour un temps ne s'étant plus fait sentir, elle serait retournée au néant. Cette éventualité a certes été considérée par Origène, mais on peut bien soupçonner S. Jérôme d'avoir rapporté sans nuances ce qui n'avait que le caractère d'une hypothèse de travail (100).

Nous venons de parler de la matière comme seconde nature générale. Origène ne dit pas explicitement qu'il s'agit de la *hylé*, mais parle plus volontiers de φύσις σωματική (101). Il s'agit donc du mode d'existence corporel. Un grand principe domine tout ce qui concerne l'usage que les esprits font des corps : chaque lieu implique un corps qui lui soit adapté (102). On ne peut donc séparer l'étude de la notion de corporéité de celle du lieu. Ici, une fois de plus, Origène s'inscrit dans la ligne de la tradition philosophique commune, mais plus particulièrement platonicienne. La notion de matière (χώρα, ὕλη) n'a pas chez Platon un caractère aussi défini que chez Aristote, et se recoupe en partie avec la notion de lieu (103). Le lieu est l'intermédiaire obligé pour que l'action du Même puisse parvenir à l'autre. Philon s'inscrit lui aussi dans la ligne platonicienne, lorsqu'il interprète l'abîme, sur lequel pèsent les ténèbres *(Gen. I, 2)*, de l'Idée du vide, qui fait donc partie de la création première (104) ; Origène, pour sa part, insiste

(100) *Ep. ad Avit.* 14 *P. L.*, XXII, 1071 : « Si quis potuerit ostendere incorporalem rationabilemque naturam, cum expoliaverit se corpore, vivere per semetipsam et in peiori conditione esse quando corporibus vestitur, in meliori quando illa deponit : nulli dubium est corpora non principaliter subsistere, sed per intervalla et ob varios motus rationabilium creaturarum nunc fieri ut qui his indigent vestiantur, et rursum, cum illa depravatione lapsuum se ad meliora correxerint, dissolvi in nihilum et hac semper successione variari ».

(101) L'équivalence entre *natura corporea* et *natura materialis* est explicitement attestée au moins par le texte de Rufin, *de Pr.* I, 6, 4 GCS V, 85 ligne 15.

(102) *In Ps. I, 5 P. G.*, XII, 1093 C.

(103) P. Thévenaz, *op. cit.*, p. 67.

(104) *Opif.* VII, 29.

sur le caractère créé des ténèbres elles-mêmes, et il interprète l'« abîme » du lieu destiné à Satan et à ses anges (105). Or, comme nous le verrons, il n'y a guère que deux possibilités quant au lieu de bannissement des puissances adverses, après l'*ekpurôsis :* cette terre même que nous habitons, ou un lieu souterrain. Comme par ailleurs la chute de Lucifer nous est présentée comme celle d'une pierre au fond des eaux, et que la figure du monstre marin, qu'Origène évoque souvent, n'est probablement qu'un double de celle du prince de ce monde, qu'en outre la vie « aquatique » caractérise tous ceux des *logikoi* dont l'intelligence est comme engloutie par la tyrannie des sens, qui en conditionnent l'usage, pour toutes ces raisons nous croyons qu'Origène identifiait l'abîme avec la condition — ou le lieu, c'est la même chose — de ceux qui se sont détournés du Même pour chercher une vaine autonomie dans l'opposition. L'événement premier, la cause, est d'ordre spirituel, tandis que la condition de vie obscure, matérielle, corporelle qui lui fait suite en est le signe, la manifestation, et l'occasion d'un amendement. La fuite loin de Dieu étant nécessairement une fuite dans le néant, l'existence matérielle qui lui fait suite est affectée de « vanité », elle est plus apparence que vérité, plus ombre que réalité. Elle ne possède pas d'être propre ; on ne peut la distinguer des *logikoi* qu'elle affecte, ou des qualités qui la rendent sensible, que par une distinction de raison. Pas plus que l'existence en tant qu'âme (par opposition à l'existence purement spirituelle du νοῦς), le mode corporel d'existence n'a de situation ontologique stable. L'existence corporelle est essentiellement passagère, fluente, « aquatique ». En un sens, la matière elle-même a plus de stabilité que l'existence corporelle. Car il n'y a pas de fixité dans l'idée d'existence corporelle, tandis qu'il y en a une dans l'idée de matière.

Quelle est cette fin utile, pour laquelle Dieu a conçu et créé la matière ? Lors de la chute des *logikoi*, il naît un profond désordre. Ce serait une erreur de croire que selon Origène la première faute est un désir malsain de participer aux jouissances que procure la connaissance sensible. Tous les *logikoi* n'ont d'ailleurs pas renoncé par un mouvement propre aux privilèges de leur état supra-céleste. C'est « *non volens* » (106) que les esprits qui animent les astres ont été soumis à la « vanité », Origène y insiste à plusieurs reprises de manière caractéristique. L'incorporation leur a été appliquée afin de refaire de l'ordre. Le cosmos visible ne peut aspirer à l'ordre parfait, paisible, qui régnait entre les esprits encore fidèles, mais il est redevenu gouvernable, sinon par la

(105) Cf. ci-dessus n. 19.
(106) *De Pr.* III, 5, 4 GCS V, 275, cf. I, 7, 5 V, 93.

persuasion, du moins par la force (107). L'incorporation équivaut en effet à une incarcération et les esprits planétaires font office de geôliers.

Il serait cependant hâtif d'en conclure que toute corporéité a un caractère pénal. Il y a d'abord ceux qui descendent dans notre « enfer » pour y préparer la venue du Logos incarné, comme Jean-Baptiste. Mais dans ce cas, comme d'ailleurs pour les astres eux-mêmes, si le corps n'est pas pénal, il n'en est pas moins pénible. Toute corporéité grossière, du type de la nôtre (περίγειον), implique une telle aggravation — particulièrement dans l'ordre de la connaissance (108), qui est le bien principal — qu'on ne peut envisager une béatitude qui le comporte. Mais la pensée d'Origène est suffisamment nuancée pour que cette condamnation laisse place à un large champ de possibilités plus heureuses d'existence corporelle. Il reste cependant que, s'il faut admettre le principe général selon lequel toute corporéité implique appesantissement dans l'usage de la faculté intellectuelle (109), il faudrait en conclure que la béatitude suprême exclut formellement toute corporéité.

Nous nous trouverions ainsi devant deux séries d'affirmations absolument incompatibles entre elles, d'une part celles qui lient l'état de créature à la corporéité, d'autre part celles qui situent le terme proposé à tous les *logikoi* dans une union à Dieu semblable à celle du Père et du Fils, comportant une intelligence de la nature divine qui suppose un dépouillement total du *noûs*, de tout rapport à la matière (110). Tous les auteurs qui ont étudié Origène se sont heurtés à cette impasse. La solution choisie par le plus grand nombre consiste à incriminer la version de Rufin. Avant d'échouer dans l'ornière commune, nous nous proposons de refaire un examen attentif de la notion de matière, chez Origène et les auteurs dont la pensée peut se comparer à la sienne.

Méthode d'Olympe a fait preuve de singulière acribie, lorsque, s'efforçant de réfuter la thèse origénienne de l'âme incorporelle de nature, il a montré combien cette thèse rend difficile à expliquer son rapport au corps. Cette difficulté est classique en climat platonicien, et ses échos rempliront les traités de l'âme tant chez les arabes que chez les chrétiens. C'est pourquoi Méthode, nous l'avons vu, veut réserver à Dieu seul le privilège de l'incorporéité. C'est qu'il identifie l'absence de corps avec l'impossibilité d'être affecté par les passions. Là ne se trouve pas, selon Origène, le caractère formel de l'incorporéité. Celle-ci répond à la nature de la connais-

(107) Cf. v. g. *De Pr.* I, 8, 2 GCS V, 98.
(108) *In Mat. XIII, 17* GCS X, 224-5.
(109) *De Pr.* I, 1, 5 GCS V, 20.
(110) V.g. *De Pr.* I, 7, 2 et IV, 4, 8 GCS V, 87 et 360-1.

sance intellectuelle, dont l'exercice implique indépendance vis-à-vis de la matière. Le problème, pour Origène, se présente donc de la manière suivante. Comment une intelligence, par nature incorporelle, peut-elle s'unir à un corps, de telle sorte qu'elle puisse, se trouvant dans un lieu, recevoir les impressions sensibles que ce corps y subit. Ce qui rendra l'état incorporé pénible et « contre-nature », pour un *logikon*, ce sera précisément cette passivité de la matière sous les influences des puissances qui s'exercent dans le monde. Par là la condition humaine devient une condition d'esclave, courbée sous la tyrannie des « gouverneurs » qui ont reçu pouvoir sur le monde des corps (111).

Pour saisir le nœud de la position d'Origène, on ne peut mieux faire que de partir d'une option fondamentale, sur laquelle il revient sans cesse dans toutes ses œuvres, et qu'il considère manifestement comme le bastion avancé de toute son apologétique antignostique : le refus de la quintessence comprise à la façon d'Aristote (112). Si nous comprenons les raisons fondamentales de ce refus, nous aurons fait un grand pas vers l'intelligence des rapports entre l'âme et le corps selon Origène.

Il y a dans le *De Principiis* deux affirmations étonnantes, d'une telle précision technique qu'il est impensable que Rufin les ait tirées de son propre cru. Il s'est contenté de rendre comme il a pu les mots grecs, qui n'avaient pas, dans leur acception technique précise, d'équivalents latins unanimement reçus. La première concerne les rapports entre matière et qualités : « Cum ergo sensus noster omni qualitate ab intellectu suo remota ipsum subiacentiae solius, ut ita dixerim, punctum contuetur et ipsi inhaeret, nequaquam respiciens ad duritiam vel molitiem vel calidum vel frigidum vel humidum vel aridum substantiae, tunc *simulata quodammodo cogitatione* (113) his omnibus qualitatibus nudam videbitur intueri

(111) Les ouvrages d'Origène fournissent un abondant matériel, qui permet de se faire une idée précise de cette servitude. Il suffit de les parcourir en prenant pour fil conducteur les citations d'*Eph. VI, 12.*

(112) Origène ne refuse nullement que la matière se présente sous les aspects que l'on prête à la quintessence, il admet en effet pour les corps glorieux, qui ont « revêtu » l'incorruptibilité, tous les privilèges qui lui étaient habituellement reconnus. Ce serait même la meilleure manière de définir l'état des corps de résurrection. Ce qu'il croit devoir combattre avec la dernière énergie, c'est la thèse d'un état de la matière qui la soustrairait à tout changement selon la qualité. L'option en faveur du Portique, contre platoniciens et aristotéliciens est explicite : *C.C.* IV, 56 GCS I, 329. La thèse stoïcienne comportait la conservation de la quantité de matière, à travers toutes les transformations qualitatives. Sur ce point Origène ne la suit pas, car il veut que la matière, jusque dans sa quantité, soit entièrement déterminée par l'état de la créature spirituelle.

(113) Cf. PLOTIN, *Enn.* I, 8, 9 : « Mais comment nous représenter ce qui n'a absolument aucune forme ? C'est en niant absolument toute forme : nous appelons matière ce en quoi il n'y a pas de forme du tout ; et il faut percevoir intérieurement cette

materiam » (*De Pr.* IV, 4, 7 GCS V, 358). La seconde concerne les rapports entre matière et *logikoi :* « Si vero impossibile est hoc ullo modo adfirmari, id est quod vivere praeter corpus possit ulla alia natura praeter patrem et filium et spiritum sanctum, necessitas consequentiae ac rationis coarctat intellegi principaliter quidem creatas esse rationabiles naturas, materialem vero substantiam *opinione quidem et intellectu solo* separari ab eis et pro ipsis vel post ipsas effectam videri, sed nunquam sine ipsa eas vel vixisse vel vivere » (*De Pr.* II, 2, 2 GCS V, 112) (114), Que le *simulata quodammodo cogitatione* soit bien à entendre comme le *opinione quidem et intellectu solo* est prouvé par la première phrase du

absence de forme, en niant toute forme, si nous voulons avoir la vision de la matière. Aussi c'est l'intelligence qui la voit, mais une intelligence différente d'elle-même, qui n'est pas la véritable intelligence, parce qu'elle se résigne à voir ce qui ne lui appartient pas. Elle est comme l'œil qui s'écarte de la lumière pour voir l'obscurité ». Trad. E. Bréhier, Paris, 1924-28.

(114) Ce texte est tiré du chapitre considéré par beaucoup comme le plus suspect du *De Principiis.* Nous n'entreprendrons pas un examen étendu des problèmes qu'il pose. Nous nous bornerons à quelques remarques sur la phrase citée. « Vivere » a un sens généralement précis chez Origène, qui, à son habitude, « essaie » la notion à divers plans de la réalité, y compris au plan de la réalité divine. Selon la version de S. Jérôme (*Ep. ad Avit.* 9 *P. L.*, XXII, 1068, situé par Koetschau en *De Pr.* III, 6, 1 GCS V, 281-2), la vie divine, si la promesse qui nous en est faite concerne une authentique similitude avec Dieu, doit exclure toute corporéité. Le même S. Jérôme, en d'autres endroits de la même épître, suppose au contraire un état corporel sublimé *in unum corpus mundissimum* (§10, *P. L.*, 1069) ; hoc esse futura corpora, quod nunc est aër (ether, dans un codex) et caelum et si quod aliud corpus sincerius et purius intellegi potest (§ 4, *P. L.*, 1062) ; in nihilum et *in auram tenuem* (*P. L.*, XXII, 763) disait Théophile d'Alexandrie, dans sa lettre synodale, selon la traduction du même S. Jérôme.

Si l'on se demande en quoi Origène faisait consister l'essentiel de la vie divine, on ne peut guère douter qu'il la plaçait dans la perfection de la gnose, à l'image de la contemplation ininterrompue du Père par le Fils. Or, on ne voit pas que cette contemplation lui ait semblé incompatible avec l'existence de Jésus dans son corps de résurrection. La vie divine de son esprit a au contraire pour résultat de glorifier son âme et son corps. L'unification de l'être se fait par le haut (*In Ps. CXVIII, 25 P. G.*, XII, 1592 D), l'esprit unit à Dieu rendant le corps pneumatique. Nous étudierons plus loin le processus de cette « pneumatisation » de la matière. La vie divine implique certainement un effacement des réalités corporelles du champ de la conscience. L'âme cesse d'être âme pour devenir *noûs*, ce qui signifie que la partie de l'homme qui est *capax Dei* cesse de gaspiller ses énergies à animer un corps pondéreux pour se consacrer totalement à sa fonction propre, qu'elle tient de sa communauté avec la nature divine. Même chez Philon, qui n'a pas les mêmes raisons pour maintenir une certaine corporéité jusqu'au sommet de la béatitude, il n'est pas sûr que l'accès à l'état d'ἀσώματος διάνοια (*Mut. Nom.* IV, 33-34), ne laisse pas place à la possibilité d'un corps éthéré. La seule chose certaine c'est que le corps « terrestre » est incompatible avec la contemplation durable du monde incorporel. Sans doute n'a-t-on pas assez remarqué le contraste entre le sort des impies qui sont anéantis par un processus qui fait retourner séparément le corps à la terre et l'esprit au ciel, c'est-à-dire aux deux composants les plus génériques de la création, tandis que Moïse, le juste, voit ses deux parts, terrestre et céleste, unifiées par Dieu, et transformées *ensemble* en νοῦς ἡλιοειδέστατος (*De vita Moses* III, 38-39, 286-288).

paragraphe dont le premier texte est extrait : « Verumtamen illud scire oportet, quoniam numquam substantia sine qualitate subsistit, sed *intellectu solo* discernitur hoc, quod subiacet corporibus et capax est qualitatis (115), esse materia ».

A ces deux affirmations sur la matière il faut comparer la définition que nous lisons de l'âme dans le même *De Principiis :* « Quodsi recta ista videtur definitio, quod substantia rationabiliter sensibilis et mobilis (= φανταστική et ὁρμητική) anima dicatur, videtur haec eadem definitio etiam ad angelos pertinere. Quid enim aliud in illis quam sensus rationabilis et motus est ? Quorum autem una definitionis ratio est, horum sine dubio et eadem substantia est... Et ideo requirimus ne forte substantia aliqua sit, quae secundum hoc, quod anima est, imperfecta sit » (*De Pr.* II, 8, 2 GCS V, 154). Ce que l'on peut commenter par cet autre passage : « Quod si ita est, decessus ipse mentis ac devolutio videtur mihi quod non aequalis omnium sentiendus sit, sed vel plus vel minus in animam verti... Unde videtur quasi medium quiddam esse animam inter carnem infirmam et spiritum promptum » (*De Pr.* II, 8, 4 GCS V, 162).

Reprenons l'analyse point par point de ce que nous apprennent ces textes formels. Il nous semble que ces passages illustrent parfaitement la conception surprenante mais cohérente qu'Origène se fait de la « seconde nature générale ». Celle-ci affecte la nature rationnelle, dans la mesure où son mouvement le réclame (116). Les *logikoi* étant créés, sont de ce fait mouvants (117). Ce caractère demeure le leur jusque dans la béatitude. Mais mouvement implique matière avec la même rigueur que corps implique lieu. Il n'est pas « naturel » pour un *logikoi* d'être « âme », puisque l'âme n'est aucunement une « nature », au sens aristotélicien du mot. L'âme est un certain degré d'imperfection de l'esprit, qui affecte avant

(115) Le point précis sur lequel Origène veut attirer l'attention, c'est d'abord que la matière n'est pas pleinement intelligible, et qu'elle ne possède pas d'existence pour elle-même. La réciproque est vraie : les qualités, elles non plus, n'existent pas en dehors de la matière. Origène a refusé l'existence séparée d'un monde d'idées. La qualité, par suite de sa nature intelligible, occupe-t-elle une place plus digne que la matière dans l'échelle des valeurs du platonisme d'Origène, on peut en douter. Le domaine des qualités est en effet du ressort du Dieu second, tandis que l'existence créée, qui comporte matière, est comme l'étoffe fournie par le Père à son Fils pour qu'il en fasse un monde. Telles qu'elles existent dans le Fils, les qualités ont évidemment part à la gloire du Monogène, qui, les réunissant toutes, en fait l'image parfaite de l'unité du Père.

(116) *De Pr.* II, 1, 2 GCS V, 107.

(117) *De Pr.* II, 9, 2 GCS V, 165 : « Verum quoniam rationabiles istae naturae, quas in initio factas supra diximus, factae sunt cum ante non essent, hoc ipso, quia non erant et esse coeperunt, necessario convertibiles et mutabiles substiterunt, quoniam quaecumque illa inerat substantiae earum virtus, non naturaliter inerat sed beneficio conditoris effecta » ; *de Pr.* III, 6, 5 GCS V, 287.

tout son mode de connaître, le rendant plus complexe, l'obligeant à « parcourir » un circuit dialectique plus long avant d'atteindre à l'idée (118). Les anges eux-mêmes, dans la mesure où leur activité implique mobilité, doivent être considérés comme des âmes, et sont dans la même mesure affectés d'une certaine corporéité. La matérialité d'un être correspond exactement à l'« espace vital » que réclame son genre de vie propre. Pour être, il lui faut se nourrir ; cette nourriture, il la lui faut obtenir à partir d'un domaine plus ou moins matériel de la réalité. La dimension du pâturage sera inversement proportionnelle à la qualité de la nourriture qu'il fournit. A la qualité d'un être correspond la qualité du lieu où il vit, et aussi la qualité de son corps (119). Pour que les *logikoi* puisse remonter l'échelle de la parfaite spiritualité, et prendre refuge en Dieu, seul être parfaitement immobile, il est indispensable que rien ne les arrête en cours d'ascension (120), et, par conséquent, que toutes les qualités, depuis les plus viles jusqu'aux plus nobles, leur soient accessibles. D'où l'insistance d'Origène sur l'absence de « quintessence », comme d'ailleurs sur le fait que la matière, *ratione propria*, est exempte de toute qualité, bien qu'elle n'en soit distincte que *intellectu solo*. La matière n'a pas d'existence séparée, elle n'est que la « doublure » des êtres rationnels.

Pour asseoir cette thèse, la voie la plus sûre nous semble être un examen de la notion de qualité. Il restera ensuite à répondre à une objection possible : que faut-il penser de la matière des animaux sans raison et de la matière inanimée, si la matière n'est qu'un mode d'exister d'un être rationnel.

(118) Le thème est très ancien dans la pensée grecque, comme l'a montré R. Schaerer, *La préhistoire de la dialectique et du syllogisme d'après Homère et les Suppliantes d'Eschyle*, in *Rev. de Métaph. et de Morale*, 57 (1952), pp. 285-312, v. p. 309. Le mythe de la caverne a certainement une influence générale sur la doctrine de la connaissance telle que la conçoit Origène. Sur sa doctrine des sens de l'Écriture, cf. H. de Lubac, *Histoire et Esprit*, Paris, 1950. Sur le point précis qui nous occupe, cf. *De Pr.* II, 6, 1 GCS V, 139 : « quia non omnia vel oculis videre potest humana fragilitas vel ratione conplecti, pro eo quod omnium rationabilium infirmius et fragilius animal nos sumus homines (praestantiora enim sunt ea, quae vel in caelo vel super caelos habentur) » ; cf. *C.C.* VI, 68 et VII, 46 GCS II, 138 et 198.

(119) *De Pr.* II, 11, 7 GCS V, 191-2 ; *in Num. V, 3;* XXI, 1 ; XXVII, 2-6 GCS VII, 29 ; 200 ; 259-264 ; *in Cant. III P. G.* 161 CD, où les progrès de l'âme apparaissent à la fois comme le fruit d'une augmentation du désir, de la capacité à accéder à des nourritures plus substantielles, et se résument dans une rénovation de plus en plus parfaite du *kat'eikona;* sur ce thème depuis longtemps bien étudié, on peut voir W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes* (Coll. *Beiträge zur hist. Theol.*), Tübingen, 1931, pp. 89 ss.

(120) *In Ps. XXXVI* hom. V, 5 *P. G.*, XII, 1363 D-1364 A ; l'âme est frappée de la malédiction que représente pour tout esprit grec la condamnation au mouvement : les astres sont mus par des âmes, qui sont donc, elles aussi, soumises à la « vanité » ; cf. *De Pr.*, I, 7, 3-4 GCS V, 89-91.

§ 2. *La notion de qualité matérielle.*

Depuis l'Épinomis au moins, la religion astrale est devenue une part essentielle du patrimoine religieux du monde grec. Le reproche le plus vif que Plotin, le condisciple d'Origène, fera aux gnostiques, c'est qu'ils se sont montrés impies envers ces dieux visibles que sont les astres. Il est paradoxal, mais significatif, qu'Origène tourne contre les mêmes gnostiques un argument, tiré du patrimoine philosophique grec, qu'il accommode de telle sorte qu'il respecte en un sens le statut privilégié des corps célestes et des esprits qui les animent ; mais l'emploi qu'il en fait quand on va au fond des choses, est encore plus radicalement subversif de toutes les valeurs païennes que le dualisme gnostique. Cet argument, c'est que la matière, *propria ratione*, est *extra qualitates*. Par la place qu'il va lui faire dans son système, où cosmologie et religion sont profondément solidaires, Origène rejoint, par delà Platon et Aristote, le vieil Anaximandre, relayé par les plus religieux des stoïciens.

Pour Anaximandre, la substance première bien que et parce que douée d'une puissance capable de faire naître toute la multiplicité des choses, se situe par delà toute spécification qualitative. Il y a comme une faute, une atteinte au sacré, dans le fait, pour un être, de s'approprier telle ou telle qualité particulière (121). Cette spécification appelle une sanction, que tout le cours des choses se charge d'appliquer, rétablissant ainsi l'équilibre provisoirement rompu. Dans l'établissement de cette balance cosmique des pertes et profits, le jeu des contraires, réalisé par l'échange des qualités substantielles, fait office d'exécuteur des hautes œuvres de la nature. Nous sommes persuadés que cette grande vue, qui n'a cessé d'être active à travers toute l'histoire de la pensée grecque, a trouvé chez Origène un renouveau remarquable.

Sauf chez les disciples d'Aristote, l'affirmation fondamentale que la substance demeure essentiellement identique à elle-même sous la parure mouvante des changements qualitatifs est demeurée le patrimoine commun des philosophes grecs (122). L'accord sur ce point des platoniciens et des stoïciens en a fait un dogme fondamental du moyen platonisme. Chez les commentateurs de Platon, comme on peut le constater chez Plutarque ou dans le « Songe de Scipion », il y a eu certes tendance à confondre entre elles les conceptions de Platon, d'Aristote et de la Stoa, et auparavant

(121) H. Meyer, *Abendländische Weltanschauung*, Paderborn, 1953, Bd. I, 24.

(122) Cette idée se trouve à la base de la mystique de la transmutation, et a fourni la spiritualité en schémas provenant des techniques secrètes des orfèvres ; cf. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, 1944-53, I, 220, 234-6, 260 ss.

déjà les Stoïciens avaient établi leurs dogmes en reprenant dans leur perspective matérialiste propre des données platoniciennes modifiées par Aristote. Dans ces éclectismes, un trait ferme demeure cependant qui marque un rejet délibéré de la transformation substantielle, que les péripatéticiens considèrent au contraire comme un progrès capital de la pensée de leur maître sur celle de ses prédécesseurs ; l'*ousia*, unique sous toutes les manifestations de l'être, ne peut vraiment *devenir autre*. Le changement qualitatif n'affecte pas la substance. Ce qui est repris d'Aristote, c'est le caractère essentiellement passif de ce qui joue, dans le stoïcisme, le rôle de la matière première. Pénétrée par le *pneuma*, cette matière passive se soumet à tous les jeux de la qualité. Un Posidonius, qui se montra très accueillant aux tendances dualistes, sans cependant trahir les fidélités essentielles à la Stoa, cherche à allier le caractère suprasensible et rationnel *(noèron)* du divin, avec la conception matérialiste de l'élément igné comme principe actif, capable de dominer les autres éléments. Par cette voie il était possible de rendre compte de la parenté perçue par Aristote entre l'intelligence humaine et le mouvement parfait des corps célestes (123), sans du tout sacrifier à sa conception d'une matière spéciale : la quintessence. Le dieu d'Aristote meut de l'extérieur, en demeurant parfaitement immobile, celui de Posidonius meut de l'intérieur, grâce à la parfaite subtilité de sa « δύναμις ». Le pneuma divin donne à la substance de chaque chose d'être *telle*. Il y a donc deux aspects du divin, un aspect premier où il apparaît comme *ousia idiôs poia*, un second, où il apparaît comme principe des formes, comme une semence, simultanément présente à toutes les parties du tout, pour leur donner à la fois leur unité et aussi leur aspect et leur mouvement propre, où il est donc *logos poios* (124). Dans chaque être particulier matière première et matière concrète ne sont distincts que d'une distinction de raison (125). En effet, les propriétés particulières d'une matière déterminée ne lui viennent pas d'elle-même, mais bien du *pneuma* qui l'anime.

Ces opinions stoïciennes ont profondément influencé Philon et le moyen platonisme. Si les options platoniciennes prêtent à cette pensée ses dehors les plus manifestes, on peut dire que sa vie secrète, son cours spontané, irréfléchi, demeure stoïcien. Sauf chez Philon, qui ne semble pas s'être clairement rendu compte du danger, et qui y échappe par son inconsistance même, le moyen

(123) Festugière, *op. cit.*, II, 243.

(124) Bäumker, *op. cit.*, pp. 362-3 (cf. n. 61).

(125) G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à saint Augustin*, Paris-Louvain, 1945, p. 135, n. 355.

platonisme a récusé formellement la conception aristotélicienne d'une quintessence, et a adopté une conception de la matière qui l'assimilait à l'ὑποκείμενον des stoïciens, c'est-à-dire à un substrat neutre sur lequel les qualités venaient s'imprimer sans vraiment le modifier dans sa nature (126). On peut encore décrire autrement leur point de vue, en disant que les idées immanentes aux choses constituent entre elles une unité organique, l'équivalent du Logos stoïcien (qui, chez Philon, a d'ailleurs conservé son nom), et que chaque être individuel est comme un fruit de ce grand arbre, obtenu par « nourrissement » de son idée propre à partir d'une matière indifférenciée. Tant que les idées sont considérées à l'intérieur de l'harmonie universelle qu'est l'idée des idées, aucune opposition n'apparaît entre elles. Mais une fois considérées dans leurs réalisations individuelles, les qualités apparaissent dans leurs oppositions naturelles, par suite du fait que la réalisation qu'en offre chaque être est nécessairement partielle. La matière, neutre en elle-même, devient source du mal (127), par sa propriété de faire apparaître les parties d'un tout comme opposées entre elles. Cette opposition n'est cependant pas telle qu'elle n'autorise l'espoir d'un retour à l'unité, puisque aucun lien définitif ne lie telle idée à telle matière. L'univers a conservé, par delà les oppositions, son unité organique, et il peut être gouverné par une seule providence divine, à la fois immanente et transcendante (128). Pour que la transcendance soit assurée, il suffira de concevoir, pour l'harmonie interne des êtres, un modèle extérieur, où la diversité des qualités se trouve actuellement réconciliée dans une unité, qui n'est encore, pour le monde matériel, qu'une espérance.

Antiochus d'Ascalon, qui fut probablement à l'origine du renouveau platonicien sous l'Empire, est encore tellement pénétré de conceptions stoïciennes, qu'il considère les deux « natures », active et passive, qui, par leur action l'une sur l'autre donnent naissance à la diversité du monde, comme complémentaires et inséparables, à la manière du *pneuma* stoïcien et de sa contre-partie passive ; elles ne représentent rien d'autre que l'opposition des deux éléments actifs, air et feu, aux deux éléments passifs, terre et eau. Dans la conception stoïcienne matérialiste il est bien évident que l'aspect actif (un certain degré de chaleur) est inséparable et complémentaire de l'élément passif (le degré de froid que cette chaleur n'a pas réussi à vaincre). Mais que cette conception matérialiste soit reprise dans un contexte platonicien, où le rôle actif est réservé

(126) Bäumker, pp. 374-6.
(127) Plotin, *Enn.* I, 8, 10 ; II, 4, 3.
(128) *C.C.* III, 41 GCS I, 237. Le thème de l'harmonie des contraires est un lieu commun ; cf. Philon, *Cher.* 109-111.

aux formes et aux idées incorporelles, est plus surprenant. Pour Albinus, la qualité ne sera plus que virtuellement corporelle. Elle ne s'unit pas vraiment à la matière, qui n'en est que revêtue. Néanmoins, pour lui comme pour Antiochus, la qualité a besoin du substrat matériel pour devenir active. Sans la passivité de la matière, la *dynamis* demeurerait, exactement comme dans la vue stoïcienne, inactive (129).

Le néopythagorisme a conçu deux matières, et il y en a aussi deux chez Plotin, dont l'une est l'image de l'autre. Le rôle en est pareil des deux côtés : c'est une manière de ramener à l'unité le principe même de la multiplicité (130). A l'état d'idée, rien n'empêche la matière de recevoir sa place dans le monde harmonieux des réalités incorporelles. Cette solution figure aussi dans le *Corpus Hermeticum*, excellent témoin de l'état de la pensée philosophico-religieuse aux IIe-IIIe s., où l'on voit l'idée de matérialité trouver place en Dieu, dont est marquée ainsi la puissance créatrice, la capacité à émettre un monde matériel, présent en lui à l'état de *dynamis* dépourvue de toute passivité (131). Les êtres particuliers n'accéderont à l'existence, n'obtiendront l'ὕπαρξις, que par participation, non seulement à leur idée propre, mais encore à l'idée générale de matérialité.

Après ce bref rappel du contexte historique dans lequel se situe la pensée d'Origène, venons-en à l'exposé de ses idées. La plus apparente, à laquelle il attache manifestement grande importance, c'est la capacité de la matière à se prêter à toutes les qualités (132). Cette thèse joue d'abord un rôle apologétique évident. Il s'agit en effet de priver de tout fondement la prétention des gnostiques d'appartenir à une race élue par nature. Remarquons immédiatement que la position prise par Origène n'est efficace que dans l'hypothèse où tous les êtres créés sont essentiellement liés à une matière ! Si les Valentiniens avaient déclaré être par nature

(129) *Epitome* XI, 1 ; cf. W. Theiler, *Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin, 1930, p. 39.

(130) Bäumker, p. 398. Cf. *Enn.* II, 4.3.

(131) Festugière, *op. cit.*, IV, 40 : « Dieu découpe, dans sa propre substance, de la matérialité (= quantité) après l'avoir privée de toutes les déterminations qui ressortissent à l'Un. Cette matière est, dès lors, une chose informe, indivisée, de pure possibilité du ποσόν, du πλῆθος. Tout le problème est commandé par cette idée que si l'on veut faire dériver de l'Un lui-même la multiplicité des êtres en tout ce qu'ils sont, matière aussi bien que forme, on doit nécessairement trouver dans l'Un une « puissance à la quantité, au multiple ». Cette « puissance », c'est la substance de Dieu (ce qu'elle doit être si le multiple sort de l'Un), mais seulement après qu'elle a été privée de toutes les qualités déterminantes, quand elle est devenue pure possibilité de multiple, la ποσότης de Moderatus, l'ὑλότης de Jamblique. Cette doctrine n'est point sotte ».

(132) Cf. v. g. *De Pr.* III, 6, 4 GCS V, 285-6.

étrangers à toute matérialité (133), la position-clé du système origénien était bel et bien tournée. Quoi qu'il en soit de ce que pensaient les Valentiniens de leur propre essence, il est donc invraisemblable qu'Origène ait, pour sa part, cru possible l'existence de créatures sans matière. Lorsqu'il parle donc des âmes qui sont par nature incorporelles, cela ne doit pas nous égarer. Cette incorporéité n'est pas comparable à celle de Dieu, qui — il le déclare explicitement — est seul à l'abri des changements qualitatifs (134). Quels sont les changements de qualité qui importent le plus pour Origène ? Évidemment ceux qui dépendent du libre-arbitre, et selon lesquels un être « devient » bon ou mauvais. Mais selon la « substance » cet être demeure bon. Sa substance reste donc en un sens inaffectée par le mouvement des qualités. Elle joue le rôle de l'*ousia* stoïcienne, mais elle n'est pas pour autant matérielle. Cette substance est celle de l'« homme intérieur » (135), le *kat'eikona*, commun à tous les *logikoi*. Origène nous a d'ailleurs expliqué lui-même le parallélisme qu'il professait entre monde matériel et monde spirituel : « Nescio quomodo hi qui de schola Valentini et Basilidis veniunt... putant esse naturam animarum quae semper salva sit, et nunquam pereat, et aliam quae semper pereat et nunquam salvetur... Dicendum ergo ad haec : Sicut *omnis materia corporalis*, *cum sine dubio unius naturae sit*, per accidentes sibi qualitates diversas species profert vel corporum, vel arborum, vel herbarum : ita et *cum omnium rationabilium una natura sit*, arbitrii proprii aequaliter libertate donata, uniuscuiusque proprii motus ex arbitrii potestate prolati, vel ad virtutem, vel ad libidinem subiectam sibi animam perducentes, vel in bonae eam, vel in malae arboris speciem formant » (*In Rom. VIII*, *11*, *P. G.* XIV, 1191 BD). L'âme apparaît ici comme une terre, dans laquelle le bien et le mal peuvent être semés, et qui leur fournit ensuite en nourriture sa propre substance. Une matière, dans un contexte platonisant, est normalement conçue comme un milieu nourricier.

Si comparaison n'est pas toujours raison, elle n'en est cependant pas loin dans l'univers d'Origène, entièrement fondé sur l'exemplarisme. De toute manière, le texte cité suffit à mettre à découvert le substrat stoïcien de la conception origénienne des rapports entre matière et qualité. Poursuivons notre examen. Un parallèle tout à fait analogue à celui du commentaire sur l'épître aux Romains existe dans le *De principiis :* « Sicut enim de rationabilibus naturis videmus non alias esse, quae pro peccatis in indignitate vixerint,

(133) Ce n'était certainement pas le cas, car autrement comment comprendre toute la peine qu'ils se donnaient à édifier leurs mythes, dont la seule raison d'être est d'offrir une explication vraisemblable (?) à l'odieuse condition matérielle des « spirituels ».

(134) *De Pr.* III, 6, 7 GCS V, 289.

(135) *In Gen. I, 13* GCS VI, 15.

et alias, quae pro meritis ad beatitudinem invitatae sint, sed has easdem, quae antea fuerunt peccatrices, conversas postmodum et deo reconciliatas videmus ad beatitudinem revocari : ita etiam de natura corporis sentiendum est quod non aliud corpus est, quo nunc in ignobilitate et in corruptione et in infirmitate utimur, et alius erit illud, quo in incorruptione et in virtute et in gloria utemur... Non enim secundum quosdam Graecorum philosophos praeter hoc corpus, quod ex quatuor elementis, aliud quintum corpus, quod per omnia aliud sit et diversum ab hoc nostro corpore, fides ecclesiae recipit... Sicut ergo profectus est homini quidam, ut cum sit prius animalis homo nec intellegat quae sunt spiritus dei, veniat in hoc per eruditionem, ut efficiatur spiritalis et diiudicet omnia, ipse vero a nemine diiudicetur (136) : ita etiam de corporis statu putandum est quod idem ipse corpus, quod nunc pro ministerio animae noncupatum est animale, per profectum quemdam... in statum qualitatemque proficiat spiritalem, maxime cum, sicut saepe ostendimus, talis a conditore facta sit natura corporea, ut in quamcumque voluerit vel res poposcerit qualitatem facile subsequatur » (III, 6, 6 GCS V, 288-9). Ces textes laissent l'impression, et nous croyons que c'est plus qu'une impression, que, dans l'univers origénien, la condition matérielle accompagne la condition spirituelle *comme son ombre* (137).

(136) Les termes de la comparaison méritent d'être pesés. La différence entre le corps pneumatique et le corps animal est analogue à celle qui existe entre celui qui est initié aux choses de l'esprit et celui qui n'est encore qu'un « psychique » (homo animalis). Cette différence porte essentiellement sur la « gnose », c'est-à-dire sur le mode de connaissance que les Pères alexandrins, à l'égal de leurs adversaires gnostiques, considèrent comme réalisant l'idéal que poursuivaient les philosophes : dépasser l'opinion pour accéder à la science. L'opinion demeure toujours instable, tandis que la science est inébranlable. De même le corps pneumatique est incorruptible, à l'opposé de celui qui possède les quatre qualités élémentaires. Les gnostiques considèrent que le « spirituel » possède dès ici-bas son corps pneumatique incorruptible, « quintessencié », tandis qu'Origène tient que le corps corruptible « revêtira » l'incorruptibilité.

(137) *De Or.* XVII, 1 GCS I, 338 pourrait laisser l'impression contraire : le corps est bien une ombre, mais qui peut, sous certaines conditions d'illumination, disparaître. Il faut introduire ici une distinction capitale, que ne font pas souvent ceux qui traitent de la question de la continuité de l'existence corporelle chez Origène. (Elle est fort bien faite dans l'article de Bürke cité plus haut, n. 92, p. 21). Il est évident pour tout le monde que ce corps corruptible, qui caractérise l'existence *perigeion*, n'a aucune permanence, pas même d'un seul instant, comme le fragment du commentaire sur le *Ps. I* (*P. G.*, XII, 1092, ss.) le démontre magistralement. Ce corps-là est propre à ceux qui sont assis à l'ombre de la mort. C'est un corps de mort, qui n'a jamais eu qu'une ombre de vie. Il n'en va pas ainsi lorsqu'il s'agit de cette corporéité, composée des traits du caractère individuel, qui accommode l'âme à tel lieu de rétribution, et qui, finalement, la revêt de la gloire uniforme de tous ceux qui ont été « solarisés » dans le Christ (*in Mat. X. 3* GCS X, 4, ligne 12). Un tel corps n'est plus une « ombre », bien qu'il ait accompagné « comme une ombre » les vicissitudes de la vie de l'esprit, qui l'a finalement entraîné dans sa gloire.

Tout le processus de la chute des âmes et de leur remontée est conçu comme un changement de qualité. « Quam aliam, ut diximus, causam putabimus tantae huius mundi diversitatis, nisi diversitatem ac varietatem motuum atque prolapsuum eorum, qui ab illa initii unitate atque concordia, in qua a deo primitus procreati sunt, deciderunt et ab illo bonitatis statu commoti atque distracti, diversis dehinc animorum motibus ac desideriis agitati, unum illud et indiscretum naturae suae bonum pro intentionis suae diversitate in varias deduxerunt mentium qualitates ? » (*De Pr.* II, 1, 1 GCS V, 107). La chute des *logikoi* les situe dans un écart variable par rapport au Bien, qui est l'Orient des esprits (138). La qualité des corps vient sanctionner la qualité des âmes. Selon quelle loi ? Nous savons en tout cas à quelle qualité physique correspond la qualité morale suprême. C'est la qualité que revêt la matière dans le soleil. Il est en effet constant qu'Origène décrive le rassemblement final des élus dans la gloire, comme ne formant plus entre eux qu'un seul soleil (139). Cette image — et image égale ici réalité — nous ramène au contexte stoïcien de la pensée origénienne. Ainsi que l'a admirablement montré E. von Ivánka, tant dans le microcosme que dans le macrocosme stoïcien, existe un feu central, que sa pureté situe par delà toute forme déterminée (140). Dans le cosmos, c'est le soleil, dans l'âme c'est l'*hegemonikon* qui occupent cette place centrale. Toutes les autres puissances du monde et de l'âme en découlent, non sans que s'atténue, au fur et à mesure de leur descente εἰς γένεσιν, leur dynamisme et leur pouvoir formateur. Lorsqu'on se réfère au rôle que joue l'*hegemonikon* dans la psychologie origénienne, on ne peut qu'être frappé du parallèle, qui renforce la conviction de la forte influence stoïcienne sur la pensée d'Origène.

Rüsche, dans son étude sur la notion de l'âme chez les anciens, suggère nettement, dans le cas d'Origène, une identification ou tout au moins une correspondance étroite du pneuma matériel, dont le siège est le sang, et du pneuma spirituel qui réside dans l'*hegemonikon* (141). Ainsi s'expliquerait le mieux la conception origénienne de l'âme, en tant que *noûs* dont le *pneuma* se serait refroidi. Rüsche est arrivé à cette conclusion par le seul examen, à la lumière de la tradition physiologique, des affirmations essentielles d'Origène sur la nature de l'âme. Il nous semble que

(138) *C.C.* V, 30 GCS II, 31-2.

(139) Le soleil, pour Origène, est fait de la substance même de la lumière corporelle : « ipsam naturam lucis, id est substantiam solis » (*De Pr.* I, 1, 6 GCS V, 21 lignes 1-2). Cf. *De Pr.* III, 6, 8 GCS V, 289 ; *in Num. II, 2* GCS VII, 12-13 ; *in Mat. X, 3* GCS X, 4.

(140) E. von Ivánka, « *Apex mentis* », in *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 72 (1950), pp. 149 ss.

(141) F. Rüsche, *Blut, Leben und Seele*, Paderborn, 1930, pp. 420 et 424.

l'examen des textes sur la structure fondamentale du cosmos ne fait que confirmer l'impression d'une dominante stoïcienne dans sa vision du monde. Dominante stoïcienne, mais transposée. Il y a certes un parallélisme étroit entre *pneuma* sanguin et *hegemonikon*, mais du même type que le parallèle entre la qualité de bien pur que revêtaient les esprits avant la chute, et celle qui fait du soleil le type de toute gloire. Les deux ordres sont étroitement unis, mais demeurent distincts. Il y a sur ce point de trop nettes affirmations pour qu'on puisse en douter. La plus claire, qui se retrouve deux fois dans l'œuvre d'Origène, est qu'il n'y a pas de passage possible de l'ordre de la corruptibilité à celui de l'incorruptibilité (142).

(142) Il n'y a pas de passage d'une nature à l'autre possible. Les deux natures, la sensible et l'intelligible, font bien partie intégrante de toutes les créatures, dans toutes les situations qui peuvent leur advenir, mais ce qui est corruptible en elle demeure corruptible, tout comme ce qui est incorruptible ne peut devenir corruptible. Selon Bürke, grâce au substrat que fournit une matière (ὑποκείμενον), qui n'est par elle-même ni corporelle ni incorporelle, la qualité pourrait passer du domaine d'une des deux natures générales à l'autre, et de cette manière ce qui était corruptible deviendrait ἀφθαρσία (*art. cit.*, n. 92, p. 15). C'est bien en effet ce qu'on peut lire dans le commentaire sur l'Évangile de *Jean XIII, 61* GCS IV, 293, dans un important passage où Origène réfute, sur un point particulièrement délicat, les thèses d'Héracléon. A son habitude, Origène s'est d'ailleurs servi presque exclusivement des mots et des phrases mêmes de S. Paul (*1 Cor. XV, 53).* Si, pour le fond, la pensée de Bürke est sans doute indemne d'erreur, il nous semble que son expression risque de conduire le lecteur à imaginer que le passage du « corporel » à l'« incorporel » constitue aussi le passage d'une nature matérielle à une nature spirituelle. On ne peut être trop attentif à éviter de telles confusions, qui sont rendues presque fatales par le fait que — en français plus encore qu'en allemand — « spirituel » implique normalement absence de corporéité. Or, quelques lignes plus bas, Origène avait fait lui-même la mise au point : « Cela ne revient pas au même de dire que la nature corruptible revêt l'incorruptibilité, et de dire qu'elle est changée en incorruptibilité ». Aussi pensons-nous que la phrase d'Origène : ὡς ὑποκειμένου τινὸς κοινοῦ τῶν σωμάτων καὶ ἀσωμάτων φύσεως ne représente pas sa propre pensée, mais doit être interprétée comme une exclamation ironique, stigmatisant l'inconsistance d'Héracléon dans son interprétation des mots de S. Paul. Ce qui nous incline en ce sens, est le passage parallèle où Origène argumente contre Celse, à partir du même texte (*C.C.* III, 42 GCS I, 237) : « Celse ne parle pas en bon dialecticien (ὡς διαλεκτικός)... En effet, à parler en rigueur de termes, une chose incorruptible n'est pas *plus* incorruptible qu'une autre chose incorruptible. Mais, supposant qu'il puisse y avoir des degrés d'incorruptibilité, nous dirions néanmoins que s'il est possible pour la matière sujette à toute espèce de qualité de posséder des qualités diverses, pourquoi serait-il impossible à la chair de Jésus de changer de qualité, et d'acquérir les caractéristiques nécessaires à la chair, qui doit vivre dorénavant dans l'éther et les royaumes supracélestes ? » En face d'une objection semblable, Origène fait une semblable distinction. Contre Héracléon, il maintient que l'âme est, par nature, incorruptible, et que si lui, Origène, est prêt à concéder que, en un certain sens, l'âme « meurt », cela n'affecte cependant pas sa substance, parce que l'on ne peut passer de la nature incorruptible à la nature corruptible, faute de substrat commun. Contre Celse, il concède que la chair de Jésus, même dans la gloire, demeure par nature corruptible, mais il affirme que, dans l'ordre des qualités, une matière corruptible peut revêtir la *qualité* d'incorruptibilité. Dans les deux cas, l'argumentation s'achève par

Le parallèle est cependant si fondamental, qu'il s'étend même jusqu'à Dieu. Commenous l'avons vu, les variations de l'ordre matériel trouvent leur cause dans les variations de l'ordre spirituel. Les esprits libres ont le rôle actif, la nature corporelle n'étant que pure passivité. Au sommet de la hiérarchie des êtres libres se trouve Dieu, qui est — *quodammodo* — de la même nature qu'eux. Peut-on comparer l'action des *logikoi* sur la matière, avec celle de Dieu ? Il faut distinguer une double action divine, celle qui donne l'existence, qui fournit la substance aux choses, et celle qui leur donne la qualité (143). Cette dernière est une action déterminante, qui « contient » les êtres dans les limites du monde des idées (144). Cette action est plus proprement attribuée au Logos, qui est dans cet ordre cause exemplaire et instrumentale (145). Le Logos occupe dans le monde des esprits la place du soleil dans le monde visible (146). Selon les vues stoïciennes, les astres — qui ne sont pas à l'abri d'une déperdition de puissance, contrairement à la matière quintessenciée des sphères aristotéliciennes — subsistent dans leur état glorieux grâce à une nourriture pneumatique. La transposition de cette conception dans un univers platonicien, qui admet une cause transcendante, consiste à admettre que la perfection des esprits qui animent les astres, et en particulier celle du

un appel à l'autorité du texte paulinien, présenté de telle sorte par ce qui précède, que tout l'accent porte sur « ἐνδύσασθαι », opposant ce « revêtement » à une μεταβολή, qui ne permettrait jamais de sortir d'une des deux natures générales, pour entrer dans l'autre, bien qu'elle soumette chacune d'elle à toutes les transformations qualitatives. La nature corporelle est *per se* corruptible, *per accidens* incorruptible ; la réciproque vaut pour la nature *logikos*. Cf. *in Jo. XIII, 33* GCS IV, 258 : les *logikoi*, faute de la nourriture intellectuelle qui leur convient, ne changent pas de nature, mais bien de qualité.

(143) *De Pr.* II, 1, 5 GCS V, 111 : « Fortassis ad hoc respicit etiam illud, quod in psalmis dictum est 'quia ipse dixit et facta sunt ; ipse mandavit et creata sunt'. Nam quod ait quia *ipse dixit, et facta sunt* videtur ostendere substantiam dici eorum, quae sunt ; quod vero ait : *mandavit, et creata sunt* de qualitatibus dictum videtur, quibus substantia ipsa formata est ». Cette interprétation isolée doit être utilisée avec prudence ; dans une certaine mesure il deviendra possible de mieux juger du poids qu'il faut lui donner, lorsqu'aura été étudié l'emploi par Origène des verbes ποιεῖν et κτίζειν : les résultats de cette étude nous semblent devoir demeurer malheureusement assez hypothétiques. Ce que l'on peut dire en toute sûreté, c'est que l'acte créateur a deux aspects qu'Origène ne sépare pas nécessairement, mais qu'il distingue. L'action que désigne le verbe « facere » est certainement attribuée au Père (*De Pr.* I, 3, 6 GCS V, 57), et il est plus que probable que, dans l'esprit d'Origène, l'action selon les qualités doit être attribuée au Fils. N'est-il pas l'Idée des idées, l'archétype de toutes les images et de toutes les formes, le lieu de toutes les vertus et de toutes les qualités ?

(144) *De Pr.* I, 2, 10 et II, 9, 4 GCS V, 44 et 167.

(145) En tant que Verbe et Sagesse ἔμψυχος : *in Jo. I, 19* et *XIII, 25* GCS IV, 24 et 249 ; l'action instrumentale principale s'exerce au sein même de la conscience des *logikoi*.

(146) V. g. *in Gen. I, 6-7* GCS VI, 8 ; *in Jesu N. XIX, 4* GCS VII, 413.

soleil, leur vient de l'influx du Bien transcendant, qu'ils sont les premiers à recevoir. Origène a beaucoup spéculé sur le rôle parallèle des nourritures matérielles et spirituelles, et il étend le besoin de nourriture jusqu'au Logos et à l'Esprit-Saint. Ce qui nourrit le Verbe, c'est d'accomplir la volonté du Père, dont Origène dit qu'il est plus grand que le Fils, précisément parce qu'il est le Bien sans mélange (147). Le Fils, qui est *autobasileia*, doit faire régner le Bien, ce qui ne va pas sans l'exercice des pouvoirs justiciers d'un roi. Le Logos d'Origène a ainsi repris en charge les fonctions des deux Puissances principales que Philon subordonne à Dieu pour assurer le gouvernement du cosmos, sans compromettre l'absolue bonté du premier Dieu. C'est pourquoi, ainsi que nous le verrons, si le feu divin, à côté de son aspect glorifiant, en a un autre selon lequel il châtie — toujours d'ailleurs en vue de la guérison finale des plaies qu'il cautérise — c'est parce que sa place dans le cosmos répond à celle du Logos dans le monde des incorporels. Le Fils n'est pas, comme le Père, *autoagathos*, car sa bonté lui vient du Père. C'est là une sorte de concession aux conceptions gnostiques, le Fils assumant dans la synthèse d'Origène la place qu'occupe le Démiurge chez Valentin. La grande différence entre les conceptions vient de ce que le Fils possède, selon Origène, la gnose parfaite et qu'il s'unit spontanément à la volonté du Père, propriété qui convient certainement au Monogène de Valentin, mais pas à son Démiurge, qui, ignorant son principe, se croit seul Dieu. Valentin a réparti bonté et justice selon l'intérieur et l'extérieur du plérôme, Origène les a rassemblées dans l'unique médiateur qu'il reconnaisse. En lui se réconcilient dans l'unité les vertus apparemment contraires et obtiennent leur caractère bon, qui en fait des espèces du genre « vertu » (148). Le Fils fait que les qualités soient vraiment des qualités — alors que séparées, elles deviennent des « défauts » — en les conciliant avec et dans la qualité souveraine qu'est la bonté. Ce n'est donc qu'en s'alliant au Logos-Sagesse que les vertus « existent » comme vertus. Autrement dit, le Logos joue le rôle de substance-matière sous-jacente aux formes-qualités.

(A suivre).

La Sarte (Huy) et *Nimègue* H. CORNÉLIS, O. P.

(147) *In Jo. XIII, 34* GCS IV, 259 : le Fils est le seul à se nourrir du Père sans aucune médiation. C'est lui qui opère la transmutation nécessaire, afin que la matière première du Bien à l'état « brut » devienne assimilable aux créatures par le truchement d'un ordre, d'une loi.

(148) *De Pr.* II, 5, 4 GCS V, 137-8.

DE LA DOCTRINE "ORIGÉNISTE" DU CORPS GLORIEUX SPHÉROÏDE (1)

I. *Les textes.*

1) Cyrille de Scythopolis, *Vita Cyriaci*, 230. 7 ss. Schwartz (TU, 49, 2, 1939 : Cyrille écrit vers 555) : λέγουσιν (les Origénistes) ὅτι αἰθέρια καὶ σφαιροειδῆ ἐγείρονται ἡμῶν τὰ σώματα ἐν τῇ ἀναστάσει, καὶ γὰρ καὶ τὸ τοῦ κυρίου οὕτω φασὶν ἐγηγέρθαι σῶμα.

2) X[e] anathématisme du V[e] Concile (Constantinople) en 553 : εἴ τις λέγει ὡς τὸ τοῦ κυρίου ἐξ ἀναστάσεως σῶμα αἰθέριόν τε καὶ σφαιροειδὲς τῷ σχήματι, καὶ ὅτι [τὰ seclusi) τοιαῦτα καὶ τὰ τῶν λοιπῶν ἐξ ἀναστάσεως ἔσται σώματα, καὶ ὅτι, αὐτοῦ τοῦ κυρίου πρῶτον ἀποτιθεμένου τὸ ἴδιον αὐτοῦ σῶμα καὶ πάντων ὁμοίως, εἰς τὸ ἀνύπαρκτον χωρήσει ἡ τῶν σωμάτων φύσις (2), ἀνάθεμα ἔστω.

3) V[e] anathématisme de Justinien en 543 (sur cet édit impérial, cf. d'Alès, 1233) : εἴ τις λέγει ἢ ἔχει ἐν τῇ ἀναστάσει σφαιροειδῆ τὰ τῶν ἀνθρώπων ἐγείρεσθαι σώματα, καὶ οὐχ ὁμολογεῖ ὀρθίους ἡμᾶς ἐγείρεσθαι, ἀνάθεμα ἔστω.

II. *Cette doctrine est-elle d'Origène*? Sans m'étendre trop longuement là-dessus, je rappelle certains faits.

(1) Sur la querelle des Origénistes, cf. l'excellent article de D'ALÈS ap. *Dict. Apolog.*, III 1228-1258 (paru en 1916). Texte de notre n° 3 : DENZINGER-UMBERG, *Enchiridion*[16-17], (1928), 207. Texte de notre n° 2 : DENZINGER-STAHL, *Enchiridion*[6], 196 (C'est bien à tort que dans les éditions postérieures de l'*Enchiridion* on a supprimé ces quinze canons contre Origène du Concile de 553. Un recueil de canons conciliaires n'est commode que s'il est complet. Une meilleure édition de ces canons a été donnée par Fr. DIEKAMP, *Die Origenistischen Streitigkeiten im V. Jahrhundert*, Münster, 1899, 90-96. D'ALÈS, *op. cit.*, 1236, indique les variantes).

(2) Cet anéantissement de la nature corporelle est une conséquence de l'anéantissement général de la matière, cf. anathématisme XI : εἴ τις λέγει ὅτι ἡ μέλλουσα κρίσις ἀναίρεσιν παντελῆ τῶν σωμάτων σημαίνει, καὶ ὅτι τέλος ἐστὶ τοῦ μυθευομένου (de cette fable du monde qu'invente Origène) ἡ ἄϋλος φύσις, καὶ οὐδὲν ἐν τῷ μέλλοντι τῶν τῆς ὕλης ὑπάρξει, ἀλλὰ γυμνὸς ὁ νοῦς, ἀνάθεμα ἔστω. Voir aussi les anathématismes XIV et XV.

Le *de resurrectione*, cité *de princ.* II 10, 1 (173.7-9 Koetschau), est perdu.

Dans le *de princ.*, je n'en vois personnellement aucune trace. Analysons brièvement les paragraphes 1-3 de *de princ.* II 10 (172.25 ss. K.) = *de resurrectione et iudicio.*

§ 1. Contre ceux qu'offusque la doctrine chrétienne de la résurrection, *praecipue haeretici* (171.11-13) : *a)* Ce qui meurt est le corps, c'est donc *le corps* qui ressuscitera (173.15) ; *b)* Si c'est le corps qui doit ressusciter, ce sera nécessairement pour être *notre* vêtement : *nam et si resurgunt corpora, sine dubio ad indumentum nostri resurgunt* (173.24 s.) ; *c)* Puisqu'il y a nécessité que nous ayons des corps — *si necesse est nos esse in corporibus, sicut certe necesse est* (174.1 s. : ceci résulte de la notion même de résurrection, cf. *infra*, p. 85), — nécessairement aussi nous ne pouvons être en d'autres corps que les *nôtres*, *non in aliis quam in nostris corporibus esse debemus* (174.2). Déduisons : puis donc que nous ne pouvons ressusciter que dans nos propres corps, qui sont anthropoïdes, la résurrection en des corps sphéroïdes paraît exclue.

§ 2. Contre les hérétiques (174.11 *haeretici eruditissimi*) qui nient la résurrection des corps.

§ 3. Contre *nonnullos nostrorum* qui se font une idée trop vile et trop abjecte de la résurrection (175.11-13). Le corps ressuscitera glorieux, mais il y aura des degrés dans cette gloire *pro uniuscuiusque vitae atque animae dignitate* (176.15 s.), sous réserve seulement que tous les corps resteront incorruptibles et que même les corps des damnés ne seront pas dissous par le feu éternel (176.16-20). Koetschau suppose ici, après *dissolui* (176.20), une lacune où aurait pris place la doctrine des corps sphéroïdes. Je n'y vois, pour ma part, pas la moindre raison.

A partir du § 4 (177.1 ss.), la discussion concerne le feu éternel.

On ne pourrait aboutir à la notion des corps ressuscités sphéroïdes que par combinaison (cf. d'Alès, 1242, nº 5) :

a) Les corps glorieux sont assimilés à ceux des anges, *in Math.* t. XVII 30 (671.17 Klostermann) : καὶ κατὰ τὸ μετασχηματιζόμενα αὐτῶν τὰ σώματα 'τῆς ταπεινώσεως' (Phil. 3, 21) γίνεσθαι τοιαῦτα, ὁποῖά ἐστι τὰ τῶν ἀγγέλων σώματα, αἰθέρια καὶ αὐγοειδὲς φῶς. Cf. *de princ.* I 7.5 (92.10 Koe.) *nam licet aetherium sit corpus astrorum, tamen materiale est* et nos n°s 2 et 3 sur le corps ressuscité αἰθέριον.

b) Les astres sont animés : doctrine certaine chez Origène, v. gr. *de princ.* I 7.3 (88.14 ss.) : *aliis enim hi, qui vocantur planetae, moventur ordinibus, aliis hi, quos* ἀπλανεῖς *vocant. In quo illud manifestissime ostenditur, quod neque motus ullius corporis sine anima effici potest, neque quae animantia sunt, possunt aliquando esse sine motu.* Du mouvement ordonné des astres, on doit conclure en outre que ces âmes des astres sont raisonnables (*animantes sunt stellae et rationabiles animantes*, 89.7 s.). Argument classique depuis Platon, *Lois* X. Doctrine rejetée par le

VI[e] anathématisme de Justinien (Denzinger-Umberg 208) εἴ τις λέγει οὐρανὸν καὶ ἥλιον καὶ σελήνην καὶ ἀστέρας καὶ ὕδατα τὰ ὑπεράνω τῶν οὐρανῶν ἐμψυχάς καὶ λογικάς (3) εἶναί τινας δυνάμεις, ἀνάθεμα ἔστω.

c) Les astres sont de forme sphérique, *de orat.* 31,3 (397.5 Koetschau) σφαιροειδῶν παρὰ τοῖς ἀκριβῶς περὶ τούτων διειληφόσιν ἀποδεδειγμένων αὐτῶν τῶν σωμάτων. A vrai dire, à peine faut-il ici un texte : la doctrine va de soi chez un πεπαιδευμένος du III[e] siècle.

Il est aussitôt manifeste que, si ces textes donnent l'équation : corps glorieux αἰθέριον = corps angélique αἰθέριον = corps astral αἰθέριον, ils ne donnent pas l'équation corps glorieux = astre σφαιροειδές, puisqu'on ne passe du corps glorieux à l'astre que par le moyen terme ange, et qu'il n'est dit nulle part ni que l'ange soit sphéroïde, ni que l'ange soit assimilé à l'astre.

III. Cependant il est possible, après tout, que la notion « âme vêtue d'un corps sphéroïde » ait émergé quelque part chez Origène, non par une assimilation du corps de l'homme ressuscité au corps, supposé sphéroïde, de l'ange, mais comme l'écho plus ou moins affaibli de doctrines proprement platoniciennes. Plotin offre ici de curieux parallèles que je veux soumettre à la sagacité des exégètes d'Origène. Je m'empresse de dire qu'il n'est pas question de résurrection, bien entendu, chez Plotin. Il s'agira chez lui des âmes remontées au *ciel*, c'est-à-dire encore dans un milieu concret, fait de matière, avant de retourner, toutes purifiées, à l'Intelligible. Bien entendu aussi, il faut exclure toute dépendance d'Origène à l'égard de Plotin : quand Origène meurt (c. 254), Plotin ne fait que de commencer à écrire.

Rappelons d'abord quelle est, selon Plotin, la condition des âmes remontées là-haut.

Plot. III 4, 6.18 ss. Henry-Schwyzer (4) : ταῖς δὲ ἄνω ; ἢ τῶν ἄνω αἱ μὲν ἐν αἰσθητῷ, αἱ δὲ ἔξω, αἱ μὲν οὖν ἐν αἰσθητῷ ἢ ἐν ἡλίῳ ἢ ἐν ἄλλῳ τῶν πλανωμένων, αἱ δ'ἐν τῇ ἀπλανεῖ, ἑκάστη καθὸ λογικῶς ἐνήργησεν ἐνταῦθα = « Qu'en est-il des âmes (remontées) là-haut? (5) Des âmes là-haut, les unes sont dans le (monde) sensible, les autres en dehors (6). Celles qui sont dans le (monde) sensible sont, les unes dans le soleil ou quelque autre des planètes, les autres dans la sphère des astres fixes, chacune selon le caractère plus ou moins raisonnable de son activité ici-bas ». — Justification de cette doctrine : 6.21-26. — Puis : ἀπαλ-

(3) ὑλικάς codd. Corrigé dans Denzinger-Umberg (on ne dit pas par qui), justement, cf. III[e] Anathématisme de 553 : καὶ αὐτὰ τῆς αὐτῆς τῶν λογικῶν ἑνάδος ὄντα. Le contexte d'ailleurs impose cette correction.

(4) *Plotini Opera*, I (Paris-Bruxelles, 1951). Texte aussi (sans apparat) et traduction dans les *Plotins Schriften* de R. Harder, I (Hamburg, 1956). J'adopte la ponctuation de Harder.

(5) Scil. : Ont-elles encore un δαίμων et lequel ? C'est l'objet général de ce traité intitulé Περὶ τοῦ εἰληχότος ἡμᾶς δαίμονος, le 15[e] de la suite chronologique.

(6) Scil. dans le monde intelligible.

λαγεἰσας ἐκεῖ γίνεσθαι πρὸς ἄστρον τὸ σύμφωνον τῷ ἐνεργήσαντι καὶ ζήσαντι ἤθει καὶ δυνάμει = « quand les âmes ont été libérées (du corps humain), elles vont là-haut vers l'astre correspondant au caractère et à la force qu'elles ont déployées dans leur activité et leur vie (sur la terre) » : c'est cet astre lui-même, ou une puissance supérieure à celle-ci, qui sera leur daimôn (6.26-30). Quant aux âmes qui ont passé hors du (monde) sensible (ἔξω), dans l'Intelligible, elles ont dépassé aussi tout le domaine des démons (τὴν δαιμονίαν φύσιν), le monde où règne la fatalité du devenir, bref, tout ce qui appartient à cet univers visible (6.30-33).

Pas n'est besoin de rappeler combien tout ceci (du moins pour les âmes ἐν αἰσθητῷ) est proche de Platon, *Tim.* 42b3 καὶ ὁ μὲν εὖ τὸν προσήκοντα χρόνον βιούς, πάλιν εἰς τὴν τοῦ συννόμου πορευθεὶς οἴκησιν ἄστρου (= πρὸς ἄστρον τὸ σύμφωνον Plot.), βίον εὐδαίμονα καὶ συνήθη ἕξοι.

Venons-en au texte plotinien qui présente avec Origène les ressemblances les plus marquées. Je transcris ici, en parallèle, Plot. IV 4, 5. 13 ss. Bréhier (7) et Orig. *de princ.* II 10.1 (173.19 ss. K.).

Plotin	*Origène*
ἐντεῦθεν μὲν οὖν ἐν οὐρανῷ γενομένη καὶ στᾶσα θαυμαστὸν οὐδέν, εἰ τῶν ἐνθάδε μνήμην πολλῶν ἔχει οἵων εἴρηται, καὶ ἐπιγινώσκειν πολλὰς τῶν πρότερον ἐγνωσμένων, εἴπερ καὶ σώματα ἔχειν περὶ αὐτὰς ἀνάγκη ἐν σχήμασιν ὁμοίοις = « Une fois que l'âme est allée d'ici-bas au ciel et qu'elle se tient là, il n'y a rien d'étonnant à ce qu'elle y conserve le souvenir de beaucoup des choses d'ici-bas, en la manière qu'on a dite, et qu'elle reconnaisse beaucoup d'âmes qu'elle a antérieurement (scil. ici-bas) connues, *s'il est vrai que les âmes sont nécessairement revêtues de corps, et qui ont des formes pareilles à celles qu'ils avaient ici-bas* ».	Si certum est quia corporibus nobis utendum sit, et « corpora » ea, quae ceciderunt, « resurgere » praedicantur..., nulli dubium est idcirco ea « resurgere », ut his iterum ex resurrectione induamur. alterum ergo haeret ex altero. nam et si resurgunt corpora, sine dubio ad indumentum nostri resurgunt, et *si necesse est nos esse in corporibus (sicut certe necesse est), non in aliis quam in nostris corporibus esse debemus.*

(7) La IV[e] Ennéade et les suivantes n'ont pas encore paru dans l'édition Henry-Schwyzer. IV 4 est, comme on sait, le deuxième livre des apories sur l'âme, d'ailleurs étroitement lié au premier (IV 3), si bien que IV 3, 25-4,17 ne forme qu'un seul et même traité de la mémoire (cf. Bréhier, t. IV, p. 27 ss.). En IV 4,5 il s'agit plus spécialement des souvenirs que l'âme remontée au ciel peut avoir gardés des choses d'ici-bas.

Il y a ἀνάγκη, pour Plotin, que les âmes soient revêtues de corps σώματα ἔχειν περὶ αὑτάς, cf. *indumentum* Orig.) parce que ces âmes sont au ciel (ἐν οὐρανῷ γενομένη), donc encore ἐν αἰσθητῷ, dans le matériel, et qu'elles ne peuvent y subsister que sous une enveloppe corporelle. Ces corps, d'autre part, seront σχήμασι ὁμοίοις, c'est-à-dire semblables aux anciens corps d'ici-bas, en vertu de l'antique croyance qui fait, après la mort, circuler les âmes, autour des tombes par exemple, revêtues d'un corps spectral exactement semblable au corps terrestre. Selon Platon, *Phéd.* 81 c 8 ss., ce sont les âmes non encore purifiées, et tel est exactement le cas aussi des âmes au ciel, chez Plotin. Eunape (*V. Soph.*, 472.50 ss. Boissonnade[2]) dit, à propos des martyrs, que ce sont d'anciens mauvais esclaves qui portent encore sur leur corps spectral les cicatrices des coups de lanières qu'ils ont reçus, ἀνδράποδα δεδουλευκότα κακῶς καὶ μάστιξι καταδεδαπανημένα καὶ τὰς τῆς μοχθηρίας ὠτειλὰς ἐν τοῖς εἰδώλοις φέροντα.

Il y a nécessité *(necesse est)*, pour Origène, qu'une fois ressuscités nous *(nos esse)* soyons dans des corps, parce que cela résulte de la notion même de résurrection. Observons en effet qu'Origène ne s'adresse pas ici à des païens, mais à des hérétiques (173.13), qui, tout en admettant la résurrection, la trouvent énoncée par l'*ecclesiastica fides* (173.11) d'une manière trop grossière. Origène n'a donc pas ici à prouver la nécessité de la résurrection des corps — comment le pourrait-il ? —, mais à montrer que, la résurrection admise, elle ne peut se faire que corporellement. Ce premier point accepté, on acceptera aussi que, puisqu'il s'agit de *notre* résurrection, chacun ne pourra revêtir que son propre corps, *non in aliis quam in nostris corporibus esse debemus.*

L'argument n'est donc pas identique de part et d'autre et il se pourrait que cette correspondance verbale, si frappante, ne fût que pure coïncidence. Quoi qu'il en soit, poursuivons dans Plotin : je reprends aussitôt après ἐν σχήμασιν ὁμοίοις.

Plot. IV 4, 5.18 Br. : καὶ εἰ τὰ σχήματα δὲ ἀλλάξαιντο σφαιροειδῆ ποιησάμεναι, ἀλλὰ διὰ τῶν ἠθῶν καὶ τῆς τῶν τρόπων ἰδιότητος <ἂν> γνωρίζοιεν · οὐ γὰρ ἄτοπον. τὰ μὲν γὰρ πάθη ἔστωσαν ἀποθέμεναι, τὰ δὲ ἤθη οὐ κωλύεται μένειν. εἰ δὲ καὶ διαλέγεσθαι δύναιντο, καὶ οὕτως ἂν γνωρίζοιεν = « Mais même si les âmes ont pris des corps d'une autre forme, des corps sphéroïdes, elles peuvent néanmoins se reconnaître l'une l'autre à leurs caractères, à leurs propriétés morales. Il n'y a rien là d'absurde. Car lors même qu'elles ont déposé leurs passions, soit, rien n'empêche que le caractère subsiste. Et si elles pouvaient converser entre elles, de cette façon aussi elles se reconnaîtraient. »

Ces corps sphéroïdes, ce sont ceux des astres, cf. III 4, 6.18 ss. cité *supra.* Dès lors, voici le problème, que j'explicite en quelques points.

1. Si Origène a jamais parlé d'un revêtement sphéroïde de l'âme, ce ne peut être à propos du corps glorieux. Ceci me paraît exclu par toute l'argumentation de *de princ.* II 10, 1 : Il n'y a de résurrection que de

morts. Ce qui est mort, c'est le corps. C'est donc le corps qui ressuscite. Si le corps qui ressuscite est *le même* que celui qui était mort, ce ne peut être que *notre* corps, *ad indumentum nostri* (173.24). Outre l'autorité scripturaire (I Cor. 15, 44), c'est là une vérité de bon sens. Or notre corps était celui d'un homme, non sphéroïde. Ajoutons que, dans le canon X de 553, on énonce une absurdité — εἴ τις λέγει ὡς τὸ τοῦ κυρίου ἐξ ἀναστάσεως σῶμα ... σφαιροειδὲς τῷ σχήματι — qui ne me paraît, d'aucune manière, pouvoir être attribuée à Origène ;

2. Si Origène a jamais parlé d'un revêtement sphéroïde de l'âme, ce ne peut être que, comme Plotin, en ce sens que l'âme entre et se loge dans un astre. C'est l'une des doctrines du platonisme, dont Origène est tout imbu. A quel moment l'âme humaine eût-elle pu habiter un astre ? Il n'y en a qu'un : entre sa sortie du corps terrestre et la résurrection finale. Je laisse à de plus savants « en origénisme » de décider si une telle doctrine peut se rencontrer dans Origène, et à quel endroit du *de principiis* il y a chance qu'elle ait pris place (8) ;

3. Si une telle doctrine paraissait absolument inconciliable avec ce qu'on sait d'Origène, il faudrait donc l'attribuer aux moines origénistes du VIe siècle (9), ou à leurs critiques. Qui a fréquenté les moines d'Orient des premiers âges, d'Égypte, de Palestine, de Syrie, de Constantinople, sait qu'ils sont capables de toutes les bévues. On peut en dire autant de leurs contradicteurs. Il reste que cette bévue est entièrement inintelligible si rien, dans Origène, ne la prépare. On comprendrait ceci : Origène, en quelque lieu, parle d'un séjour de l'âme dans un astre. Par une grossière méprise, l'un ou l'autre aura pris ce « corps » astral, donc sphéroïde, de l'âme pour le corps glorieux après la résurrection. La notion d'αἰθέριον σῶμα prêtait à cette méprise. Mais si Origène nulle part, d'aucune manière, n'a parlé d'un tel séjour, l'aporie demeure insoluble.

A. J. FESTUGIÈRE.

(8) On pourrait concevoir que ce temps de séjour dans un astre est, pour l'âme, son temps de purgation avant l'ἀποκατάστασις finale. C'est ainsi du moins que l'entend Plotin. L'âme ἐν οὐρανῷ (= αἰσθητῷ) n'est pas encore toute pure. Une fois totalement purifiée, elle passe ἔξω (τοῦ αἰσθητοῦ).

(9) Les querelles origénistes du IVe siècle, comme on sait, n'ont pas porté sur ce problème, cf. le résumé de D'ALÈS, *l. c.*, 1248.

S. THOMAS ET LA NOTION DE RELATION TRANSCENDANTALE

Sous le titre : *La notion de relation transcendantale est-elle thomiste?* a paru dans la présente *Revue* une « Note » consacrée à notre ouvrage : *La doctrine de la relation chez saint Thomas* (1). Dans cette « Note », le P. M.-D. Philippe, analysant le livre, y constate « un réel attachement à la doctrine de saint Thomas » et un véritable effort pour traiter le problème « avec le plus de rigueur et d'objectivité possibles » (pp. 265, 266). D'autre part, il insiste sur les points où nous nous écartons, en réalité ou en apparence, des vues de l'Aquinate, par exemple sur la théorie hylémorphique, ce qui devrait nous interdire, écrit notre recenseur, d'accuser d'aberration Dominique de Flandre, Cajetan et Jean de Saint-Thomas s'ils « dépassent », sur d'autres points, la lettre (2). Il conclut enfin en souhaitant l'élaboration « d'une véritable étude philosophique de la relation » qui ne soit pas contaminée de Kantisme (p. 275).

Pour reprendre le problème, trois questions nettement distinctes se posent à propos de la relation transcendantale réelle : 1. Saint Thomas l'a-t-il professée? 2. Sinon, se situe-t-elle du moins harmonieusement dans le prolongement de sa pensée? 3. Enfin, dans la négative, s'inscrit-elle dans le cadre d'une saine philosophie?

Sur le premier point, l'accord semble maintenant fait entre le P. Philippe et nous. En effet, il n'affirme nulle part la présence de la relation transcendantale réelle dans les ouvrages du Docteur Commun ; il dit au contraire que ce dernier « ne l'utilise pas » (p. 269).

(1) A. Krempel, *La doctrine de la relation chez saint Thomas. Exposé historique et systématique*, Paris, 1952, v. *Rev. Sc. ph. th.*, 42 (1958), pp. 265-275.

(2) En ce qui concerne ces deux derniers auteurs, notons que nous écrivions du premier d'entre eux, entre autres éloges : « D'un talent et d'un savoir extraordinaires, seules ses occupations multiples l'empêchèrent peut-être de dire le dernier mot comme commentateur de saint Thomas... Les nombreuses citations au cours de cet ouvrage et la réputation de Cajetan nous permettent de terminer ici cet aperçu où sa grandeur mériterait plus ample développement » (*La doctrine...*, p. 35) ; et à propos de Jean de Saint-Thomas : « Nous n'avons aucun droit de mettre en doute la sincérité de ce religieux de haute vertu » (*l. c.*, p. 24) ; « Nous acceptons (ici) son témoignage d'autant plus volontiers que dans presque toutes les autres occasions nous devons prendre parti contre lui » (*l. c.*, p. 285). Ces remarques sont bien éloignées des « critiques violentes » que nous sommes censé avoir proférées à l'encontre de ces disciples de S. Thomas.

Second point : la relation transcendantale est-elle du moins conforme à l'esprit de l'Aquinate? La question reste posée car le P. Philippe, s'il concède que Capréolus a été « beaucoup plus fidèle matériellement » (p. 270), estime néanmoins que Dominique de Flandre, Cajetan, Jean de Saint-Thomas et tous leurs disciples sont restés fidèles à sa pensée.

Disons d'abord que S. Thomas disposait de tous les termes permettant de se prononcer dans le débat : il connaissait deux douzaines d'expressions pour relation, et une dizaine pour notre transcendantal (3).

Rappelons ensuite que l'idée d'une relation transcendantale réelle, c'est-à-dire identique à l'absolu — substantiel ou accidentel — et présente dans toutes les catégories, n'était point étrangère aux penseurs de son temps (4). Elle figure, par exemple, chez S. Albert, S. Bonaventure, Gilles de Rome, et, pour le fond, chez tous les scolastiques, fort nombreux dès avant 1300, qui identifièrent la relation prédicamentale avec son fondement (toujours absolu).

C'est donc en toute connaissance de cause que S. Thomas, prenant parti, reléguait, ici bas, toute relation transcendantale parmi les êtres de raison : « *Omnis* relatio realis est in genere (: praedicamento) determinato ; sed relationes *non reales* possunt circuire omne ens (: possunt esse transcendentales) » (*Verit.* q. 21 a. 1 ad 3).

En accord avec ce texte péremptoire, il remarque ailleurs que la relation (réelle), de même que la substance, et contrairement à l'unité, n'est pas transcendantale : « Unum, cum sit de transcendentibus, est communius quam substantia et quam relatio » (I q. 30 a. 3 ad 1). — Même opposition entre la relation réelle créée (prédicamentale) et la relation logique transcendantale, avec, cette fois, le terme : *respectus*, et, pour transcendantal : *respersus in omnibus entibus*, dans le passage suivant : « Inveniuntur *quaedam* relationes *nihil* ponentes in eo de quo dicuntur (: relationes rationis). Et hoc attendentes quidam philosophi dixerunt quod relatio (universim) non est aliquod unum genus (: categoria) entium, nec est aliquid in rerum natura, sed est *tantum quidam respectus respersus in omnibus entibus* (: est tantum relatio transcendentalis) » (*1 Sent.* d. 26 q. 2 a. 1).

(3) Cf. tout le chap. VI : « La terminologie », et la p. 66.

(4) Contestant l'identité de la relation transcendantale et de l'absolu, le P. Philippe s'écarte de tous ceux qui en ont parlé. Jean de Saint Thomas : Relationes « transcendentales *non sunt aliquid distinctum* a re absoluta » (*Cursus philos.;* Log. II q. 17 a. 2 . ed. Reiser I, p. 590 b 7) ; Bañez : « Relatio haec transcendentalis (creatio passiva) *non differt realiter* ab entitate creaturae, sed *sola ratione* » (*in Iam*, q. 45, a. 3 ; ed. Venetiis 1602, I, col. 1023-1024) ; Horvath : « Die transzendentale Relation ist *nichts, was das Absolute nicht wäre* » (*Metaphysik der Relationen*, 1914, S. 93). En quoi consisterait d'ailleurs l'excédent relatif ? — Dans un être de raison ? — On arriverait ainsi à la conception authentique de S. Thomas. — Dans un être réel ? — Ce serait revenir à la relation accidentelle. — L'une et l'autre entités, absolue et relative, seraient-elles, enfin, formellement distinctes, l'une de l'autre ? — Nous ne pensons pas que le P. Philippe veuille recourir à cette hypothèse scotiste, tout bienvenue qu'elle serait ici.

Parmi les nombreux termes utilisés par S. Thomas, habituellement ou passagèrement, pour exprimer le concept de relation, nous n'en avons pu trouver aucun qui suppose une autre attitude. L'analogie, à laquelle nous renvoient à l'envi le P. Philippe et ses confrères, ne concerne que l'être, et non le concept générique de la relation, comme le notait déjà le P. Blanche O. P. : « Au point de vue du concept, dit-il, relations de raison et relations réelles seront univoques » (5). Le concept générique (non spécifique) de relation est partout et toujours le même. Il reste inchangé même des créatures au Créateur ; bien plus, il est le seul qui reste inchangé, puisqu'il n'y a pas de sub-stance, à des accidents, en Dieu : « *Nulla ratio communis* alicuius praedicamenti manet in divinis, nisi relationis » (*1 Sent.* d. 33 q. 1 a. 1 ad 5).

Ce concept se cristallise dans l'*ad*. « Quandocumque de ad-aliquid seu de relatione secundum propriam rationem loquimur, de *ad* est sermo », dit très bien Cajetan (in I q. 28 a. 1). Quand Jean de Saint-Thomas, pour donner corps à la relation transcendantale réelle, remplacera l'*ad*, consacré dans *pros-ti*, par *ab-aliquo*, il portera atteinte à un point crucial de la métaphysique scolastique : la division adéquate entre absolu et relatif, en introduisant un troisième genre. Et pourtant, il aurait dû lire dans S. Thomas : « In rebus omnibus *duplex* (tantum) perfectio invenitur : *una* qua (res omnis) *in se* subsistit (: est absoluta) ; *alia*, qua *ad* res alias ordinatur (: est relativa) » (*3 Sent.* d. 27 q. 1 ad. 4). Hervé de Nédellec O. P. (†1323) dira de même : « Illud quod non dicit respectum, dicit formam absolutam » (6).

Mais la nouvelle formule du maître d'Alcala traduit en plus son immense embarras : comment faire entrer cet *ens sui generis*, qu'est la relation transcendantale réelle, dans la métaphysique thomiste? Embarras accru par les textes énergiques où l'Aquinate réserve à Dieu seul l'identité d'une relation réelle et d'une entité absolue, et, plus encore, par la raison qu'il en donne.

Parmi les vingt passages cités dans notre ouvrage, contentons-nous de ceux-ci : « *Nulla* relatio est substantia secundum rem in creaturis » (*1 Sent.* d. 4 q. 1 a. 1 ad 3). — « Relatio in divinis non est absque absoluto ; aliter tamen comparatur (: sese habet) ad absolutum in Deo quam in rebus creatis. Nam in rebus creatis comparatur (: sese habet) relatio ad absolutum sicut *accidens* ad subiectum ; non autem in Deo, sed *per modum identitatis* » (*4 Gent.* c. 14). — « Sicut in rebus creatis *oportet* quod (relatio) sit accidens, ita oportet quod sit in Deo substantia » (*Pot.* q. 8 a. 2). — « Id quod invenitur in creatura, praeter id quod continetur sub significatione nominis relativi, est *alia res* (nempe absoluta) ; in Deo autem *non* est alia res, sed *una et eadem* » (I q. 28 a. 2 ad 2).

(5) F.-A. Blanche, *Les mots signifiant la relation dans la langue de saint Thomas d'Aquin*, dans *Rev. de Philos.*, 32 (1925), p. 365.

(6) *Determinatio Hervei* (ed. Koch) in : Durandus de s. Porciano, ed. *Opuscula et Textus*, fasc. VI, Münster i. W., 1935, p. 51.

Ce qui domine ces passages et d'autres analogues, c'est l'opposition radicale entre la relation réelle en Dieu et dans les créatures. Là, elle est identique à l'absolu ; ici, le Maître la déclare objectivement distincte, « nécessairement » accidentelle : *oportet*, dit-il.

La raison profonde qu'il allègue, est « la simplicité suprême » de Dieu, en face de la composition des créatures : « Diversae perfectiones, quas res creata per multas obtinet formas, Deo competunt secundum unam et simplicem eius essentiam » (*4 Gent.* c. 14). Composition de la substance et des accidents — que non seulement nous n'avons jamais niée, mais que nous considérons comme essentielle en philosophie thomiste — ; non-identité de l'essence et de l'existence ; enfin, distinction réelle de *in-se* et *ad-aliud*, d'absolu et relatif, là où l'identité, présente en Dieu, semble presque inconcevable : « Propter eius *summam simplicitatem*, quidquid est in Deo, est divina essentia. Unde et *ipsae relationes*, quibus Personae ad invicem distinguuntur, sunt ipsa divina essentia secundum rem » (*Pot.* q. 2 a. 5).

Au lecteur donc de juger si S. Thomas oppose à la relation transcendantale réelle dans les créatures une fin de non recevoir, ou si simplement il « ne l'utilise pas ». Son refus est en outre étayé sur un argument qui écarte la dite relation de tout prolongement légitime de sa pensée, voire de toute philosophie clairvoyante. — La deuxième et la troisième questions, posées au début, ont trouvé, par là, leur réponse sur la foi des textes et en vertu d'un argument interne.

On se demandera par suite à bon droit comment l'École thomiste a jamais pu admettre, ici bas, pareille relation et, qui plus est, l'attribuer à S. Thomas.

A cet abus, nous avons trouvé deux raisons historiques principales. Le P. Philippe nous épargne très heureusement la peine d'insister sur la première : « L'opposition entre la position d'Albert le Grand et celle de S. Thomas, très justement évoquée par K. (p. 401), prendrait alors tout son intérêt et il conviendrait d'autant plus d'y insister que l'on inclinerait à chercher l'origine de la relation transcendantale dans le souci de Dominique de Flandre de concilier le maître et son disciple, Albert et Thomas » (p. 270).

Outre l'influence de l'Albertisme, mise jadis en relief par le P. Meersseman O. P., et, grâce à Louis de Valladolid, particulièrement puissante en Espagne, nous avons souligné, dans l'ouvrage, le rôle néfaste joué par deux écrits thomistes apocryphes : circonstance passée sous silence par tous nos contradicteurs.

L'un, le *De Relatione*, faillit gâter un instant la conception de Capréolus lui-même ; tandis que l'autre, la *Summa totius Logicae Aristotelicae* (*Opusc.* 48 de l'Édition Piana), influença fortement Jean de Saint-Thomas qui en défend opiniâtrement l'authenticité : « Haec dicimus ad salvandum expressum locum Divi Thomae, Opusc. 48, c. 2... ubi (S. Thomas) expresse ponit non esse distinctam rem relationem a fundamento. Nec debemus

negare hoc opusculum esse D. Thomae, a quo toties auctoritatem eius petimus (!) » (7).

Cet écrit, du milieu du XIVe s., tente un compromis entre S. Thomas et Duns Scot. Il prône non seulement l'identité réelle de la relation prédicamentale et du fondement absolu, mais encore la relation transcendantale réelle.

A ces données d'ordre historique, s'ajoute un argument interne, décisif aux yeux de tous les adeptes de la relation transcendantale réelle : le rapport indéniable entre puissance et acte.

A ce propos, nous avons attiré l'attention sur une distinction importante que le P. Philippe, il est vrai, énumère en premier lieu parmi ce qu'il appelle nos « interprétations tout à fait personnelles » (pp. 267-268). C'est trop d'honneur, car nous hésitons à croire qu'aucun thomiste n'ait décelé la distinction avant nous.

En effet, l'Aquinate connaît puissance et acte efficients et constitutifs (cf. *La Doctrine*, pp. 348-349) ; disons mieux : prédicamentaux et transcendantaux. Là, les deux mots sont d'ordinaire au nominatif ; ici, à l'ablatif. Il est question du premier binôme quand on appelera, par exemple, l'intelligence puissance, et la pensée son acte : entités sans doute absolues et réellement distinctes l'une de l'autre. Au contraire, quand S. Thomas écrit : *in potentia ad*, *in actu ad*, à l'ablatif, la présence de l'*ad* indique suffisamment qu'il s'agit d'une relation, dont le fondement absolu est toutefois sous-entendu.

Le passage suivant éclaire fort heureusement la distinction en même temps que le lien des deux binômes : « *Potentia* animae est *in potentia ad* habitum virtutis et vitii » (*2 Sent.* d. 35 q. 1 a. 5) : Une puissance (prédicamentale), comme la volonté, est en puissance (transcendantale) à l'égard des vices et vertus.

Certes, il est des cas où il est difficile de déceler de quel couple il s'agit. Dans ce texte, par exemple : « Potentia nihil aliud est quam quidam ordo ad actum » (*in 2 De Anima* lect. 11), seule une longue familiarité avec le Maître conduit à cette traduction : Se trouver en puissance n'est autre chose que se rapporter à l'acte ; traduction confirmée par le passage parallèle : « Cum esse *in* potentia *nihil aliud* sit quam ordinari (: ordinem habere) in actum » (*Malo* q. 1 a. 2).

Mais de quelle relation s'agit-il ? — D'une relation transcendantale, et donc — pour S. Thomas — purement logique. En effet, d'une part il répète à l'envi : « Potentia et actus dividunt ens et quodlibet genus entis » (I q. 77 a. 1) ; et : « Maxime universalia... quae quidem sunt : ens et ea quae consequuntur ens, ut unum et multa, *potentia et actus* » (*in Metaph.* procem.), ce qui range (en) puissance et (en) acte parmi les transcendantaux. D'autre part, il étend la répartition aux êtres de raison eux-mêmes, où elle ne saurait guère être réelle : « *Sicut* in rebus quae *extra* animam sunt, dicitur aliquid *in* actu, et aliquid *in* potentia, *ita in*

(7) Johannes a S. Thoma, *Cursus Philos.*, Log. II P. 17 a. 4 ; ed. Reiser I, p. 594 b.

actibus animae, et in privationibus, *quae sunt res rationis tantum* » (*in 5 Metaph. Arist.* lect. 9 ; ed. Cathala, n. 897).

Mais reste le fait que nous concevons indéniablement les puissances (prédicamentales) comme intrinsèquement relatives vis-à-vis de leurs actes et de leurs objets. C'est ici qu'intervient une seconde distinction thomiste.

Dans le *De Potentia* q. 7 a. 11, l'Aquinate répartit les relations logiques elles-mêmes en deux classes. Les unes sont « inventées » par notre raison : « has enim relationes ratio *adinvenit* » ; est « ordo *adinventus* per intellectum » — qu'on remarque l'équivalence, chez lui, de *relatio* et *ordo* — ainsi les relations incluses, dit-il, dans les concepts de genre et d'espèce. D'autres relations logiques, par contre, sont nécessairement formées par notre intelligence : « ex quadam *necessitate consequuntur* modum intelligendi » (l. c.). Ces dernières sont attribuées par nous au monde objectif, sans que nous les y croyons cependant réellement présentes, car ce serait une erreur : « Huiusmodi relationes (rationis sed necessario formatas) intellectus *non* attribuit ei quod est in intellectu, *sed ei quod est in re.* Et hoc quidem contingit secundum quod aliqua *non* habentia secundum se ordinem (realem), *ordinate* (: in ordine ad invicem) *intelliguntur*, licet intellectus non intelligat ea habere ordinem (realem), *quia sic (intellectus) esset falsus* » (*Pot.* q. 7 a. 11). (Malgré nos recherches, nous n'avons pu trouver l'écho de cette conception chez aucun disciple de S. Thomas, excepté chez Gilles de Rome). Le dernier cas se présente pour l'Aquinate dans le composant logique des relations mixtes, notamment entre Dieu et nous ; de même, dans la relation d'identité : « Unitas substantiae, quam intellectus sub relatione *intelligit* » (*Pot.* q. 7 a. 11 ad 3) ; enfin là où l'on voit communément aujourd'hui une relation transcendantale réelle : entre puissance et acte. Ce dernier cas nous retiendra ici.

Nous ne pouvons rien comprendre qu'actualisé, répète le Maître après Aristote. Si l'actualisation fait défaut, comme il arrive pour la matière première — elle aussi une puissance — et le vide, notre intelligence part en quête d'un suppléant. Elle le trouve dans une relation, par exemple, de la matière première à l'acte, la forme : « materia prima (« intelligitur ») *per habitudinem* ad formam ». Généralement, quand le concept *(ratio)* d'une entité se résout dans une relation, notre intelligence, pour pouvoir comprendre l'entité en question, saisit aussi son terme : « Cum enim unaquaeque res sit *intelligibilis* secundum quod est *in actu*, ut dicitur in IX Metaphysicae (c. 9 ; 1051 a 30-32), oportet quod ipsa natura sive quidditas rei intelligatur : *vel* secundum quod est actus quidam, sicut accidit de ipsis formis et substantiis simplicibus ; *vel* secundum id quod est actus eius, sicut substantiae compositae per suas formas ; *vel* secundum id quod est ei *loco actus*, sicut materia prima *per habitudinem* ad formam, et vacuum per *privationem* (: habitudinem privationis) locati. *Et hoc (actus vel quod est ei loco actus) est illud ex quo unaquaeque natura suam rationem sortitur.* Quando ergo hoc, per quod constituitur *ratio* naturae, et per quod ipsa natura *intelligitur*, habet ordinem et dependentiam

(: habet relationem) *ad* aliquid aliud, tunc constat quod natura illa sine illo alio *intelligi* non potest... sicut pater (sive vivat sive non) non potest *intelligi* sine intellectu filii (sive vivat, sive non) » (*in Boeth. Trin.* q. 5 a. 3) (8).

Certes, toutes les autres puissances, hormis la matière première thomiste, sont déjà actualisées en tant que qualités. Comme telles, elles n'ont pas besoin d'un suppléant, et nous ne leur en cherchons pas. Mais en tant que pouvoirs de ceci ou cela, en tant que principes, comme dit S. Thomas *(infra)*, elles ne le sont pas. Notre intelligence s'enquiert donc d'un suppléant. Elle le trouve dans la relation des puissances à leur terme, l'activité aussi bien que l'objet. Actualisées, de la sorte, par notre intelligence, les puissances sont maintenant à même d'être comprises aussi comme principes. S. Thomas nous met expressément en garde contre l'erreur de croire intrinsèquement relatives les puissances qui sont des qualités : « Potentia *non* significat ipsam relationem principii, *alioquin* esset in genere (: categoria) relationis (saltem per reductionem, ut omnes relationes rationis) ; sed significat *id-quod* est principium » (I q. 41 a. 5 ad 1 ; cf. d'autres textes analogues dans notre ouvrage p. 364).

Cette doctrine perspicace repose sur le fait, généralement admis par les Péripatéticiens et souvent noté par S. Thomas, que c'est l'intelligence, et non l'objet, qui détermine notre mode de connaître : « Similitudo rei recipitur in intellectu secundum modum intellectus, et non secundum modum rei » (I q. 85 a. 5 ad 3). Plus particulièrement elle s'inspire de l'extrême faiblesse de l'intelligence humaine, contrainte « de concevoir parfois les choses d'une façon incompatible avec leur mode d'exister », selon la remarque pertinente du thomiste primitif éminent que fut Thomas de Sutton : « Intellectus noster est imperfectissimus in intelligendo ; ideo quandoque contingit quod intelligimus rem sub aliquo modo, qui modus repugnat rei intellectae in essendo » (9).

S'il y a donc Kantisme dans la réduction de la relation transcendantale réelle à une relation logique nécessaire, c'est à S. Thomas et à son surprenant modernisme en épistémologie, qu'il faut s'en prendre, et non à nous. — Mais la méprise fâcheuse sur cette épistémologie, jointe aux raisons historiques alléguées, explique du moins comment l'École thomiste a pu admettre, à partir de 1500, la relation transcendantale réelle, malgré les textes énergiques qui militent, chez le Maître, en sens contraire.

Notre recenseur se scandalise encore de notre manière de comprendre *ratio*, dans des expressions comme *ratio relationis*, comme : concept relatif, plus exactement, comme : contenu conceptuel relatif (bezüglicher Begriffsinhalt). « L'auteur, dit-il, va jusqu'à dire... La *ratio* de la relation,

(8) Nous citons ce texte pilote d'après l'édition critique de B. DECKER (1955), confrontée avec celle de WYSER (1948).

(9) *Quodlib.* 1 q. 2 ; apud M. SCHMAUS, *Der Liber Propugnatorius des Thomas Anglicus*, 1930, II, p. 11.

c'est-à-dire le concept relatif, a ceci de propre qu'il peut bien refléter une donnée objective, mais pas nécessairement » (p. 274).

Mais S. Thomas dit-il autre chose quand il déclare d'une part : « Rationes, id est *apprehensiones* quas habet intellectus de re » (Comp. I c. 25), et : « Quandoque autem *ratio* est nomen intentionis... In *omnibus* autem intentionibus hoc communiter verum est, quod intentiones ipsae *non* sunt in rebus, *sed in anima tantum* » (*1 Sent.* d. 33 q. 1 a. 1 ad 3) ; et de l'autre : « Relatio... secundum *rationem* suam, *non* habet quod sit aliquid (reale), *sed solum* quod ad aliud referatur ; unde, secundum rationem suam, *non ponit aliquid (reale) in subiecto* » (*1 Sent.* d. 20 q. 1 a. 1), et : « Ipsa relatio, secundum *rationem sui generis*, inquantum est relatio, *non habet* quod sit aliquid (reale) » (*Pot.* q. 2 a. 5).

Tout le chapitre XIV — cœur d'un ouvrage où la question de la relation transcendantale n'est qu'accessoire — est consacré à ce problème. D'innombrables textes du Maître et le témoignage des meilleurs anciens disciples, tel Hannibaldus de Hannibaldis, un thomiste anonyme d'avant 1300, Capréolus, Soncinas, Cajetan, Silvestre de Ferrare, tous dominicains, s'accordent sur la même thèse, résumée parfaitement par Cajetan dans cette formule : « Quoniam multae relationes sunt reales, multae rationis tantum, et quaelibet habet suum *ad*, consequens est quod *ad*, inquantum *ad*, *neque* reale, *neque* rationis ens necessario sit, *sed utrumque permissive* » (*in I* q. 28 a. 1).

Bref, il peut y avoir une vraie relation, sans qu'elle soit objective, contrairement à ce qui vaut des entités absolues, comme S. Thomas ne se lasse de le répéter. On laisse tout échapper de sa pensée et de notre étude, si l'on méconnaît ce point fondamental. Mais il est vrai que sur ce point aussi, les deux pionniers de la relation transcendantale réelle, Dominique de Flandre et Jean de Saint-Thomas, faisaient bon marché des textes et de l'interprétation authentiquement thomiste de leurs confrères mieux avisés (Cf. *La Doctrine...*, pp. 326-330).

Pour terminer disons que la première monographie sur la doctrine de la relation dans S. Thomas ne pouvait manquer de provoquer quelques surprises. Ce fut surtout le cas pour ce qui est de la relation transcendantale réelle, mais également pour l'affirmation d'un troisième fondement formel, là où l'Aquinate n'en reconnaissait que deux. Ici on se rendait aux textes ; là on refusait. Dans ces deux cas, le fait du changement survenu autour de 1500, aurait dû plutôt inviter à examiner de plus près le climat et les conditions dans lesquelles se trouvait l'École thomiste à cette époque de transition, que conduire à incriminer un travail sérieux, composé *sine ira et studio*, qui révélait ces faits.

Philosophisch-Theologische Hochschule A. Krempel
Königstein (Taunus)

LA TENTATIVE DE M. H. DUMÉRY

I. Remarques d'un théologien*

Ceux-là seuls qui n'auront pas lu la thèse « d'ores et déjà fameuse » de H. Duméry sur la *Philosophie de la religion* (1) s'étonneront qu'un théologien en fasse l'objet de sa réflexion. Car ce livre porte en sous-titre : « Essai sur la signification du christianisme » ; nous pensons, pour notre compte, que c'est plus exactement encore une tentative de grand style pour élaborer une « Philosophie de la foi catholique » ; et le théologien qui s'y trouve, d'un bout à l'autre, mis en question (de façon extrêmement directe et sympathique d'ailleurs) se doit, peut-être de reprendre ses esprits, mais en tous cas de reprendre à son tour la contestation. Bien entendu cette thèse déjà considérable en elle-même suppose la lecture de ses *membra disjecta :* « Critique et Religion » (Paris 1957), « Le Problème de Dieu en philosophie de la religion » (Paris 1957), sans oublier « Blondel et la Religion », « La Foi n'est pas un cri », etc.

Précisément parce que cette œuvre est extrêmement vaste, nous n'entendons absolument pas en donner un compte rendu. Parce qu'elle se veut une *philosophie* de la religion, nous pensons qu'un philosophe devrait souligner l'ampleur et la nouveauté de cet effort. Récupérer les structures rationnelles impliquées dans la foi et la réflexion de foi ;

* La Note qu'on va lire a été achevée le 15 mai 1958, et envoyée peu après à la *Revue*. Sur ces entrefaites, on le sait, quatre ouvrages de M. Duméry (dont sa « Philosophie de la Religion ») ont été mis à l'Index (17 juin 1958), et l'*Osservatore Romano* publiait en même temps un commentaire fort sévère du Décret. Ces quelques pages se trouvaient dépassées par l'événement, mais il était impossible à leur auteur de les reprendre et de les développer. La rédaction de la *Revue* a pensé que, même sous sa forme première et largement interrogative, cette note demeurait valable.

(1) H. Duméry, *Philosophie de la religion.* Essai sur la signification du christianisme (Coll. *Bibl. de Phil. Contemp.)*. T. I : *Catégorie de sujet, catégorie de grâce ;* T. II : *Catégorie de foi.* Paris, P. U. F., 1957 ; 14×23, XII-305 et 295 pp., 1800 frs les 2 vol.

dégager avec une loyauté méthodologique totale, les présupposés (ou les « implications ») qui guident la recherche (avant tout les catégories d'Absolu et de sujet) ; souligner l'aspect intelligible du sacré, trop souvent sacrifié au profit de l'affectif ; affronter les principes mêmes de grandes pensées non-chrétiennes (Spinoza, Hegel, Brunschvicg, Alain) ; dégager les structures immanentes de la conscience religieuse comme conscience projective ; maintenir ensemble la positivité et l'idéalité du christianisme, etc., — autant de points ou Duméry éclaircit, découvre, bouscule et renouvelle. — Mais nous entendons simplement interroger, en *théologien*, la thèse elle-même sur quelques points essentiels.

I. — Notre première question concerne la catégorie de Sujet. En réalité — et c'est inévitable — les deux catégories d'Absolu et de Sujet sont élaborées en fonction l'une de l'autre. L'Absolu trans-ordinal est la source (plus que la cause) du jaillissement des êtres, lesquels ne « participent » aucunement à lui ; il n'est pas le lieu des Idées, ni des vérités éternelles ; il n'est susceptible d'être qualifié par aucune « détermination », ni par aucune analogie, si subtile soit-elle ; il n'est pas l'Etre, il est seulement l'Un. Dans ces conditions, il est inévitable que toutes les déterminations, et un certain nombre de prérogatives normalement transcendantes, soient reportées sur le sujet.

Celui-ci est défini essentiellement comme un Acte-Loi, et une telle définition peut recevoir un sens parfaitement valable. Seulement, et par suite de sa conception de l'Absolu, M. Duméry envisage l'Acte-Loi comme spiritualité pure, comme éternel (2) et immuable, comme créateur des valeurs et des déterminations. Mais pour être présent au monde (et à soi-même?), l'Acte-Loi est obligé de s'exprimer, de se projeter, à travers une conscience. Et celle-ci, comme telle, est *projective* suivant une série de plans (sensible, imaginatif, rationnel) ; elle est temporalisante, et toujours « en situation », grâce au corps, qui n'est pas autre chose que l'âme même en acte de s'exprimer. C'est au plan de la conscience seule, et non au plan de l'Acte-Loi comme tel, qu'il y a pour l'homme et pour l'humanité, une *histoire* véritable.

Ceci dit, notre question est la suivante : l'Acte-Loi étant ce qu'il est, peut-on parler encore pour lui de *perte* et de *salut*, de chute et de rédemption? Cette question a-t-elle encore un sens? Ce qui n'est point en soi-même projeté et temporalisé, peut-il être atteint par le risque de l'histoire, le drame de la chute, la promesse et le don du salut? Car l'Acte-Loi porte en lui l'Absolu ; il est relation interne, nécessaire, subsistante à l'Absolu ; il est « inaliénable » (I, 290, n. 1). La seule chose qui puisse, à la rigueur, faire question pour lui c'est la prise de conscience

(2) M. D. parle aussi de « temporalisation jugée et unifiée » (I, 71), et sur cette expression nous sommes parfaitement d'accord. Mais c'est « l'éternité ». et prise au sens fort, qui semble bien gouverner la pensée de D. On retrouve, sur d'autres points majeurs, des ambiguïtés analogues (Cf. J. Pépin dans *Critique*, nº 133 (1958) Juin pp. 512 sq.).

plus ou moins transparente de ce qu'il est, ou plus exactement encore, la saisie pleine de la présence constituante en lui de l'Absolu. Pour l'Acte-Loi le salut c'est cela ; et cela revient peut-être à dire que pour lui il n'y a pas de problème du salut (cf. I, 298 ; dans une note (II, 187, n. 5) M. Duméry indique que le schème de la perte éternelle doit être critiqué, et sans doute réduit).

La religion se trouve ainsi rejetée du côté de la conscience psychologique, où se projette mythique, histoire et institution. A ce plan, toutes les notions de l'histoire du salut reprennent un sens ; mais elles sont quelque chose d'inférieur ; elles ne sont pas spiritualité pure, elles exigent la matière, l'espace et le temps. La religion est d'essence projective, et par le fait même, elle est un moyen au service de l'esprit. Mais dans ce cas, le Christ n'a pas sauvé la pointe suprême de l'âme, l'Acte-Loi ; et Il ne le pouvait pas, parce qu'il agissait sur un autre plan. Seul, le Verbe éternel, immanent à l'esprit, peut le sauver par une opération éternelle, — celle-là même qui le constitue esprit (II, 205, 220-222, 255, 261). Nous avons peur d'être ici bien loin de la Redemption du Christ. Et c'est la problématique de D. qu'il faudrait contester. Le sujet n'est pas une sorte d'esprit pur, mystérieusement contraint à s'exprimer dans une conscience psychologique ; il est un acte spirituel incarné. Il n'est ni éternel, ni créateur : il participe d'un Dieu qui l'est et chacun sait qu'en thomisme, par exemple, participer, c'est *ne pas être* ce qu'on participe. Mais M. Duméry a opté délibérément contre la participation, et contre l'analogie.

II. — Notre deuxième question porte sur les rapports de la philosophie et de la foi. Pour M. D., dans la foi il y a, d'une part, *l'acte effectif* de la foi, qui relève de l'option libre, de la spiritualité vivante, du sujet concret, et qu'il réserve expressément, parce qu'elle est en dehors de la compétence du philosophe ; il y a, d'autre part, *tout le reste*, c'est-à-dire l'expression, le projectif à tous ses plans : psychologique, mythique, institutionnel, historique. Mais si la foi est un acte qui se pose à travers une série d'expressions, il faut, pour la comprendre, rendre compte des deux aspects, vérifier comment l'acte s'exprime, et quelle est la validité de ses projections (II, 14-15, 21). Or ce qui traverse toutes les expressions et toutes les projections, pour leur conférer un sens et une valeur, c'est *l'intentionnalité profonde* de la conscience religieuse. Il faut donc pouvoir saisir à plein cette intentionnalité pour pouvoir juger de la valeur des divers étages projectivés.

C'est exactement ici que se situe notre question : le philosophe, comme tel, peut-il saisir du dedans, et de part en part, l'intentionnalité de la foi? Par toute son œuvre M. Duméry répond oui, sans hésiter (cf. le résumé très net II, 182, n. 1). L'intentionnalité comme acte vise les essences, les valeurs, et, à travers elles, l'Absolu ; mais tout cela exprimé et réfléchi à travers le projectif. Or le philosophe a judicature sur l'intentionnalité et ses objets, sur la noèse et le noème (cf. II, 14), ce qui lui

permet de juger la cohérence et la portée des projections (II, 227 et 241), si bien que le philosophe croyant ajoute à l'efficacité réelle de la foi, l'efficacité comprise (II, 270). Sans doute, nous l'avons dit, M. Duméry réserve l'effectuation de l'acte de foi, et souvent même le vécu de la foi ; mais, s'il écrit : « L'acte de foi en tant que vécu ne tombe pas sous le coup de l'analyse » (I, 268, 2) il écrit également : « Le philosophe de la religion est à la religion ce que le moraliste de métier est à la morale. Il tente de déceler l'intention vivante, de la distinguer de ses expressions pour voir comment elle use de celles-ci, sans les asservir » (II, 241). Et tout son ouvrage est la mise en œuvre, explicite et délibérée, de cette prise de position fondamentale.

Or, nous nous croyons ici encore obligés de dire non. L'intentionnalité comme acte est l'acte même de la foi ; elle est la signification vécue et constituante de cet acte. A ce titre, elle est strictement surnaturelle, et le fruit propre de la grâce de Dieu au cœur de l'esprit, encore que ses moyens (expressions et projections) ne le soient pas. Seul, le croyant, qui vit pour son compte cette intentionnalité surnaturelle, peut la réfléchir, situer par elle les différents niveaux de conscience utilisés, et les juger sur le fond. Or ceci est une des tâches propres de la théologie (même si les théologiens s'y avèrent déficients). Et le philosophe, qui n'a pas accès au cœur même de l'acte de foi, ne peut en juger que par le dehors, par les expressions, les projections, et restituer par elles, de façon conjecturale, l'intention qui les anime. Cette intention, en effet, est surnaturelle, donc déiforme, et non pas seulement intelligible. Et puisque M. Duméry veut étudier la modalité de l'affirmation de foi, il nous faut marquer que la caractéristique de cette affirmation, c'est d'être surnaturelle, posable seulement par un sujet surnaturalisé, donc par un Acte-Loi transformé ; et cela, parce que — le Concile du Vatican l'a expressément rappelé —, son principe et son objet sont strictement surnaturels. Il est vrai que M. Duméry a réduit le « schème » du surnaturel, et ce serait un nouveau problème à discuter ; mais il reconnaît la « catégorie » de grâce, qui restitue la foi à son univers propre ; et c'est sans doute la créativité essentielle attribuée à l'Acte-Loi qui l'a bloqué sur ce point. En tout cas, si les remarques précédentes sont vraies, c'est non seulement l'effectuation de l'acte de foi, mais sa structure fondamentale, et sa force posante (non pas psychologique, mais spirituelle et surnaturelle), qui échappent à la judicature du critique. Par suite encore, le jugement porté sur les structures projectives de la conscience chrétienne — non pas en tant que *religieuse*, mais en tant que *chrétienne* — est rendu impossible sur le fond, parce que leur cohérence et leur valeur étagée ne peuvent finalement se juger que dans l'ensemble, — dans le tout, comme dit M. Duméry —, lequel échappe, par son centre même, à la pure réflexion critique.

III. — Notre troisième question concerne la Révélation et l'interprétation du fait Jésus.

Pour M. Duméry la Révélation se situe au plan de l'Absolu de dialogue.

Or, celui-ci qui est valable, mais grevé d'anthropomorphismes inévitables, doit être lui-même réduit, jusqu'à l'Absolu d'exigence. Ainsi, la Révélation-dialogue est-elle une structure inférieure de la conscience religieuse ; et elle n'est comprise, dans sa vérité, que lorsqu'elle est transposée au plan, rigoureusement purifié, de l'esprit dans son rapport constituant à l'Absolu d'exigence.

Mais, à ce plan, la visée se retourne. La Révélation ne peut plus être une vérité que Dieu communique à l'homme ; elle est nécessairement quelque chose que l'homme découvre en soi-même, dans son rapport à Dieu ; car Dieu a tout communiqué à l'homme, en le créant esprit et en le faisant créateur. Par suite, la Révélation est la découverte et l'expression de la présence de Dieu au fond de l'esprit : « La Révélation est de structure humaine, mais d'origine divine, *en ce sens* (nous soulignons) qu'elle exprime la présence de Dieu dans l'esprit, qui parle cette présence » (II, 277, n. 2 ; cf. 278 et les pages pour une fois caricaturales, 277, n. 4 et 280). Et encore : dialoguer avec Dieu, « c'est s'entretenir avec soi, pour exprimer *dans le registre psychologique* (nous soulignons) le rapport mystérieux et ineffable qui relie l'esprit à Dieu » (II, 259, n. 2). Bref, la révélation *spirituelle*, qui est la vérité de la Révélation *historique*, dépasse le plan du dialogue, et se réalise dans une réflexion pure, dans une intériorité pure, où l'esprit dialoguant avec soi, se découvre rapport vivant à l'Absolu d'exigence, à l'Un indéterminable.

Par suite encore, au plan de la Révélation historique, tout va se trouver retourné. Il est impossible, en effet, de dire tout uniment que Jésus-Christ nous a transmis une Révélation, que nous aurions, d'abord, à accueillir dans la foi. La réalité est très différente. Le point de départ, c'est le fait Jésus ; et l'Homme Jésus agit dans l'empirie (il le faut bien), à l'aide des schèmes préparés par le messianisme juif. L'activité de la foi consistera à projeter sur le fait Jésus les structures, les exigences, les normes de la conscience religieuse ; à réinterpréter ainsi le fait Jésus, qui se prête, appelle, exige peut-être une telle interprétation ; à reconnaître, par suite, en lui la présence de Dieu qui se révèle (sur ce processus, cf. II, 13-14, 106, n. 7). Il y a donc un abîme entre le fait, le donné, le factuel dans la foi, et d'autre part, le sens et la valeur : la foi consiste à passer du premier au deuxième, du fait Jésus au Verbe éternel, immanent à l'esprit. « Croire, c'est déposer sur une série de faits (= l'histoire de Jésus) l'affirmation du rapport intrinsèque de l'esprit à Dieu » (II, III ; cf. 125-128, 253 et n. 3, 280). Au fond, si la foi ne crée pas son objet, elle en crée la signification et la valeur, en référant l'objet à ses normes à elle, immanentes et éternelles, — celles même de l'Acte-Loi.

On devine notre dernière question — et notre dernier refus. Commençons par la disjonction fait Jésus — divinité du Christ. En réalité, cette disjonction est seconde. Il n'y a pas d'abord un donné factuel qu'il s'agirait d'investir de significations ; il y a d'abord quelque chose qu'on doit appeler *le mystère Jésus*, c'est-à-dire, une réalité comportant une

signification, une « donnée » impliquant une valeur, bref une source inépuisable d'intelligibilité, et une *manifestation* jaillissante de normes et de valeurs. C'est de cette « donnée » — qui ne doit rien à l'homme religieux mis en sa présence — que procèderont les disjonctions de l'analyse ; et les comportements multiformes de l'incroyant ou de l'incrédule, jugeant du dehors.

Le rôle de la foi sera donc de *découvrir* la signification et la valeur présentes, et toujours en acte de dévoilement, dans le mystère Jésus. Mais elle le fera *en s'ouvrant* à elles, en les accueillant de par la puissance propre de l'esprit transformé par la grâce, au lieu de les inventer, de les susciter, de les prendre en soi pour les « déposer » sur le fait, c'est-à-dire, au lieu de les projeter, en une interprétation créatrice, sur un fait qui ne les porterait pas en soi. Ainsi, c'est la « donnée » mystère-Jésus, qui *projette, par sa force propre*, les significations, les valeurs, les normes, par quoi les croyants, bien loin de projeter, se laissent investir, et qui leur font alors reconnaître le Christ de la foi. Mais, parce que le mystère Jésus est toujours, tout ensemble, scandale et achèvement de la raison, le mouvement de la foi consiste à se laisser investir, au point qu'éclatent toutes les structures déposées en l'homme par la « suffisance » de la raison, et que se dégage et devienne affirmable, par une raison née à nouveau, la vérité du mystère Jésus.

Ce retournement, d'ailleurs, en implique un autre, celui de la notion même de Révélation. M. Duméry transforme cette notion par la réduction de l'Absolu de dialogue à l'Absolu d'exigence. Cette réduction est sans doute normale pour le philosophe de la religion en général, car elle désanthropomorphise et purifie. Mais tout le problème est de savoir si la foi chrétienne est réductible à ce plan là. Or elle ne l'est sûrement pas. Pour la foi chrétienne, en effet, *c'est l'Absolu d'exigence lui-même qui se fait, librement, l'Absolu de dialogue* ; et il faut retourner la perspective de M. Duméry (cf. II, 242, 259). Le Dieu le plus énergiquement purifié, le plus radicalement transcendant, le sur-Être et la sur-Essence, c'est celui-là même qui se révèle à l'homme ; cela culmine et éclate dans cette épiphanie existentielle de Dieu qu'est le Christ ; et c'est là ce qu'ajoute *irréductiblement* la Révélation à la Philosophie. La critique à mener sur ce point, pour purifier exactement cette notion nouvelle de dialogue, et pour structurer exactement la sur-analogie de la foi, ne peut être menée qu'à partir de la foi vécue elle-même, c'est-à-dire par la théologie.

Mais, d'aucune façon, la Révélation n'est pour le chrétien, dialogue de soi avec soi. A travers l'expression humaine, elle est dialogue avec ce que Dieu même fait dire à l'esprit et dans l'esprit. Celui-ci ne parle pas une présence, immanente et nécessaire, de Dieu ; il accueille une action libre, éternelle et increée, de Dieu, exprimée en langage humain, — exprimée par Dieu lui-même, en paroles humaines, dans le Christ ; et il parle ensuite cette action, en reprenant pour son compte, et comme le langage même de la vérité, la parole de Dieu. Ce hiatus de l'action libre de Dieu qui se

révèle, marque la coupure qui sépare la théologie de la philosophie, et restitue sa place et son rôle au Christ, Révélateur de Dieu, parce qu'il en a reçu mission ; et Révélateur définitif, parce qu'il est, non pas seulement la présence de Dieu, mais Dieu en personne, présent au milieu des hommes, se manifestant (par son humanité), se communiquant (par sa grâce), se révélant (par sa parole) à la conscience humaine.

IV. — D'un bout à l'autre, on le voit, c'est un problème de méthode, extrêmement grave, qui se trouve engagé dans cette contestation. M. Duméry s'y affronte depuis des années, dans sa réflexion sur Maurice Blondel. Puisqu'il n'est pas question de reprendre en quelques lignes ce problème redoutable, disons simplement notre sentiment.

Quand un théologien réfléchit sur sa foi (et c'est sa fonction, malgré les affirmations de M. Duméry), il le fait à partir de la foi elle-même, prise comme principe, comme objet, et comme norme de réflexion. Celle-ci trouve ainsi son orientation et sa mesure dans une foi vécue en Église, et normativement formulée. Elle s'y rapporte toujours, elle est toujours actuellement jugée par cette instance dernière, elle y trouve la garantie permanente de son authenticité et de sa validité.

Le philosophe est en tout autre situation. Quand il réfléchit sur les conditions de possibilité de la foi surnaturelle, ou sur les signes qui la rendent affirmable, ou sur les données humaines qui lui servent à s'exprimer, il rencontre les problèmes classiques — et difficiles — de la « philosophie chrétienne ». Mais quand il veut aller plus loin, et réfléchir techniquement sur le contenu propre de cette foi, sur ses structures constituantes, sur sa genèse, son essence, sa signification interne ; et quand il veut faire ce travail suivant une méthode et des principes *purement* philosophiques, alors il faut bien dire qu'il entreprend sur un problème dont il n'a pas la clé. Car il est, d'une part, impossible de *prélever du dehors*, sur la réalité de la foi, *une dimension purement intelligible*, que le philosophe pourrait traiter séparément : ce serait tuer la foi au départ, et n'en plus garder que des structures représentatives, ou expressives, arrachées aux jugements où elles prennent leur sens, à l'affirmation libre qui leur confère leur vérité spirituelle. « L'intentionnalité vivante » de la foi, objet de la recherche, n'est pas seulement une question « d'essence », mais encore « d'existence » (contre la disjonction de *Critique et Religion*, 241, n. 1). D'autre part, le philosophe ne peut saisir, dans la foi chrétienne, que ce qui est *accessible aux prises de la raison*. Nous savons que, cette fois, c'est M. Duméry qui rejette la disjonction, à travers toute son œuvre (joindre ici le *Problème de Dieu*, ch. I, p. 16 sq.). Mais enfin, « Personne ne peut dire : Jésus est Seigneur, *si ce n'est dans l'Esprit-Saint* », et on ne réduit pas le Saint-Esprit. M. Duméry qui a si soigneusement distingué les niveaux de conscience, doit bien savoir que, quand le *noûs* est devenu un *pneuma*, un niveau irréductible est constitué dans l'homme, qui est le terme d'une « nouvelle création », qui impose des conditions radicalement nouvelles d'appréhension et d'analyse, et qui

rend impossible tout mouvement de « *trans-ascendance* ». Par suite, le philosophe ne peut pas délimiter lui-même, à l'intérieur de la foi, ce qui est, et ce qui n'est pas accessible : cela ne peut se faire, en effet, qu'*en partant du centre*, c'est-à-dire de la foi vivante, et en s'efforçant, à partir de ce point, de ressaisir la structure intégrale et les expressions hiérarchisées de cette affirmation en acte. Parce que celle-ci est non seulement libre, mais surnaturelle, *une de ses dimensions constituantes échappe, de droit, aux prises du philosophe*, et lui interdit toute analyse valable de *l'essence même* de la foi surnaturelle.

Ceci, d'ailleurs, n'interdit pas à la philosophie de réfléchir sur la foi catholique, mais elle ne peut le faire qu'en un seul cas : celui d'une philosophie chrétienne, acceptant une référence précise à *la normative* de cette foi. Or — si nous comprenons bien — M. Duméry n'accepte qu'une référence à la *matière normatisée* de la foi ; et cette donnée, il se réserve de la juger, de la discriminer, de la réduire, *souverainement*, suivant ses seuls critères de philosophe, en homme qui est « le seul à connaître le dessous des cartes » (*Critique et Religion*, 279 ; cf. 184, et n. 1). C'est en cela aussi, exactement, qu'il s'efforce d'élaborer une philosophie de la foi catholique ; mais c'est cette tentative même que nous entendions contester. Malgré toute notre admiration pour la vigueur et l'ampleur de l'effort de M. Duméry, nous croyons que, sur ce problème précis (sauf erreur de notre part, et nous souhaiterions nous tromper) il n'a pas abouti, parce qu'il ne pouvait pas aboutir. En d'autres termes, une philosophie de la religion, envisagée comme intentionnalité normale de la conscience humaine, est possible, et M. Duméry a écrit, à ce sujet, beaucoup de pages neuves, drues, profondes ; mais une philosophie de la foi catholique est une impossibilité ; et c'est « impossible », parce que cela est « d'un autre ordre : surnaturel ».

Dijon. Jean Mouroux.

BULLETIN DE THÉOLOGIE BIBLIQUE

OUVRAGES GÉNÉRAUX

Questions d'introduction. — J. K. S. Reid s'est proposé d'établir *l'autorité de l'Écriture* (1), actuellement compromise dans l'opinion générale : d'une part, la science positive a éliminé des vues cosmologiques tenues pour bibliques ; d'autre part, l'étude critique de l'Écriture a fait évanouir l'unité doctrinale qu'on lui attribuait. Un examen historique et critique des différentes positions théologiques relatives à l'autorité de la Bible (Calvin, Luther et l'orthodoxie réformée, la conception romaine, les deux grands représentants de la théologie de la Parole : K. Barth et E. Brunner) prépare la formulation des vues de l'A. Après avoir dissipé les confusions que peuvent recéler les notions d'inspiration et de révélation progressive, J. R. fonde l'autorité de l'Écriture sur le fait qu'elle est le premier témoignage rendu à Jésus-Christ, promis dans l'A. T., vivant sur terre, mort et ressuscité dans le N. T. Il y a une proximité à l'événement qui est un privilège intransmissible. Cependant la Bible ne possède pas une inerrance absolue : les auteurs qui l'ont composée, tout inspirés qu'ils étaient, restaient des hommes qui ont pu avoir des idées erronées en matière profane et même appliquer de manière inexacte la révélation dont ils étaient les premiers bénéficiaires. Leur témoignage devient l'occasion de la présence du Christ ; Dieu parle à travers la parole humaine de la Bible, mais Il le fait librement. Finalement la Bible possède une autorité, parce qu'elle rend témoignage à l'action rédemptrice de Dieu.

La difficulté de cette conception, ainsi sommairement résumée, est que les Évangiles n'ont pas tous été écrits par des témoins directs (comme le reconnaît J. R., pp. 239-240). Même pour les faits observables, le récit

(1) John K. S. Reid, *The Authority of Scripture.* A study of the Reformation & Post-Reformation Understanding of the Bible. London, Methuen & C°, 1957 ; 14×22, 286 pp. 25/-. A la fin un index général englobant noms propres et sujets et un index des textes bibliques.

biblique n'est pas celui des premiers témoins. Dans le cas des Évangiles la composition remonte à une époque où subsistaient encore des témoins oculaires. Mais pour l'A. T. on ne saurait toujours en dire autant : les livres historiques citent des sources anciennes qu'ils ont élaborées, abrégées ou glosées, sans les reproduire avec une exactitude minutieuse. Les livres prophétiques ont parfois été édités seulement par les disciples du prophète inspiré. On peut bien dire que maintenant les livres bibliques sont en fait pour nous les témoins les plus proches de l'événement de la révélation. Cela est vrai. Mais il reste que des livres qui étaient des témoignages dérivés ont été conservés et que d'autres qui étaient des témoignages plus directs ne l'ont pas été par la communauté croyante. Ainsi ni le milieu dans lequel ont d'abord été reçus les écrits bibliques, ni ces écrits eux-mêmes ne semblent avoir attaché une importance extrême à conserver absolument purs de tout mélange les premiers témoignages sur les faits du salut. Tous ou presque tous les documents que nous possédons dans le recueil scripturaire incorporent au témoignage primitif une couche, plus ou moins importante selon les cas, de commentaire traditionnel. Quand on tient que la Bible est non seulement un document historique (aux imperfections duquel on est bien contraint de se résigner), mais la parole de Dieu, il y a là un fait dont la réflexion théologique doit tenir compte.

On ne s'étonnera pas qu'un recenseur catholique s'arrête davantage au chapitre consacré à exposer et à discuter la vue romaine de l'Écriture. L'A. s'est informé d'une manière objective, mais fatalement un peu courte. Les ouvrages qu'il prend comme références ne représentent pas le tout de l'exégèse catholique et celui qui est le plus fréquemment cité a été jugé trop prudent et conservateur par certains recenseurs catholiques (2). En trois paragraphes : Écriture et Église, Écriture et Tradition, perspectives de la critique dans l'Église romaine, J. R. expose et critique à la fois les principes théoriques énoncés par les documents officiels et les réalisations pratiques. Pour ce qui est des principes un lecteur catholique a plus d'une fois l'impression que le sens des textes a été déformé ou que des déclarations complémentaires ont été passées sous silence et qu'ainsi l'équilibre général est faussé. Pour ce qui est des réalisations pratiques, un catholique n'a qu'à relire les exhortations au travail contenues dans les encycliques papales pour se convaincre qu'il y a encore beaucoup à faire pour que l'étude de la Bible reçoive dans

(2) *A Catholic Commentary on Holy Scripture*, 1953. Sur cette œuvre collective remarquable, voir les réserves formulées dans *Irénikon*, 26 (1953), pp. 416-417 ; *Blackfriars*, 34 (1953) pp. 240-241 ; voir aussi, mais sur le ton de la constatation objective *Downside Rev.*, 73 (1955), p. 8 et *Schol.*, 29 (1954), p. 573. Faut-il voir un indice du caractère représentatif attribué un peu à tort à cet ouvrage dans le fait que là où il est explicitement mis en avant (pp. 109-110), *A Catholic C.* est devenu *The Catholic C.*? Un autre ouvrage plus d'une fois cité par J. R., *The Catholic Encyclopædia*, est de 1908. La doctrine catholique est immuable ; certes. Mais la présentation peut en varier selon la date, sans parler d'opinions qui n'appartiennent pas à la substance de la foi.

l'Église catholique la place qui lui est marquée par les documents officiels et qu'elle soit effectivement « l'âme de la théologie », comme le demandait Léon XIII (3).

Ce qui rend difficiles les discussions confessionnelles, c'est qu'il ne s'agit pas seulement de s'entendre sur le sens d'un texte représentant la position d'une des confessions en litige. Inconsciemment ce qui est mis en question bien souvent, c'est le poids à reconnaître aux textes de ce genre. Pour un catholique une définition du concile de Trente ou du Vatican exprime authentiquement la foi de son Église, sans nécessairement en épuiser le contenu. Une conduite qui contredirait ces textes ou les négligerait pratiquement serait à ses yeux un abus plus ou moins grave. A un protestant, même connaissant et comprenant exactement les textes romains officiels, ces mêmes définitions peuvent apparaître comme une concession toute théorique, masquant plus ou moins habilement les véritables principes profonds, qu'il faut chercher non dans les déclarations verbales, mais dans les actes. Le concile de Trente met à côté des Écritures les traditions venant des apôtres et n'en met pas d'autres. Mais le respect spontané dans l'Église romaine pour la tradition, qu'elle soit apostolique ou non, fait qu'un protestant pensera facilement qu'il n'y a aucune distinction entre les deux dans l'Église romaine (4). Le Concile du Vatican a déclaré que les livres bibliques sont sacrés et canoniques (régulateurs) non parce qu'ils ont été approuvés par l'autorité de l'Église, mais parce qu'inspirés du Saint-Esprit. La surveillance que l'autorité hiérarchique fait porter sur l'usage de la Bible, le pouvoir qu'elle exerce en certains cas (très rares) de définir le sens véritable du texte biblique font qu'un protestant peut écrire froidement que selon la vue romaine l'Écriture tient son autorité de l'Église (5).

Les deux exemples qui viennent d'être pris d'une certaine attitude pratique dans l'Église ne concernent pas des abus (au moins en principe). Même quand on se trouve en face de véritables abus, à juger comme tels d'après les principes officiels du catholicisme, faut-il les interpréter comme effet de la faiblesse des hommes inégaux à leur propre idéal, ou comme l'expression de la véritable pensée profonde, en dépit d'une certaine inconscience qui fait, par habitude ou nécessité polémique,

(3) Léon XIII, Enc. *Providentissimus;* dans *Enchiridion Biblicum*[2], n° 114 ; repris par Benoît XV, Enc. *Spiritus Paraclitus*, dans *Ench. Bib.*[2], n° 483.

(4) Concile de Trente, *Decretum de canonicis Scripturis* (8. IV. 1546) : « ... traditionibus, quae ab ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante, quasi per manus traditae... » (*Ench. Bib.*[2], n° 57). J. R. qui cite ce texte (p. 137), écrit une demi-page plus bas : « no attempt is made at this crucial point to make a distinction » entre tradition apostolique et tradition ecclésiastique.

(5) Concile du Vatican, *Constitutio dogmatica de fide catholica* (24. IV. 1870) : « Eos (libros) Ecclesia pro sacris et canonicis habet, non ideo quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati, ... sed propterea quod Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem... ». J. R. écrit : « the Roman view is that it (Scripture) has authority from the Church» (p. 104).

proclamer des théories auxquelles on n'adhère pas réellement? Les discussions confessionnelles se trouvent souvent devant de tels problèmes, quand bien même la question n'est pas posée avec une netteté explicite. J. R. qui note avec regret (p. 104) comment du côté romain on a plus d'une fois dénigré la critique biblique en lui attribuant le propos délibéré de déprécier la Bible, s'est-il toujours abstenu de formuler l'interprétation la plus défavorable de la conduite de l'Église romaine? (6)

On peut donc se demander s'il est bien utile d'opérer une mise au point, qui serait trop longue ici, des inexactitudes dans la présentation faite par J. R. des textes catholiques officiels (7). C'est une tâche moins désagréable d'indiquer, en terminant, des points d'un accord, sinon tout à fait explicite, au moins possible entre l'A. et son lecteur catholique. La doctrine de l'inerrance biblique, telle que Rome la comprend, c'est-à-dire en liaison avec la conviction que la compréhension de la Bible n'est pas toujours aisée ni assurée, n'est plus très loin de la pensée de ceux qui ne partagent pas les présupposés ou le vocabulaire romains, comme le reconnaît J. R. (p. 111). Pour cette raison et, de plus, à cause du caractère historiquement contingent de la révélation biblique, le texte sacré ne peut être considéré comme une série de préceptes d'application immédiate et facile (cf. pp. 235-236). Il reste donc à souhaiter qu'au-delà de ces premières réparties quelque peu acides les interlocuteurs apprennent à se connaître exactement et à s'apprécier équitablement.

K. Rahner inaugure une série de « Questions discutées » par un essai *sur l'inspiration scripturaire* (8). Il s'agit de théologie au sujet de la Bible,

(6) Ainsi il cite (p. 141) en semblant bien l'approuver le jugement porté sur la doctrine romaine de la tradition par J. Cadoux : « La doctrine de Trente n'est qu'un expédient très ingénieux (an extremely clever device) pour justifier les ordonnances romaines contre l'accusation de nouveauté ».

(7) Pour n'avoir pas l'air de se dérober au dialogue, le recenseur se permet de renvoyer à un article récent, où il a relevé un certain nombre de griefs faits à la position catholique, analogues à ceux faits par J. R. : l'Église romaine étouffe la voix de l'Écriture et s'enferme dans un monologue avec elle-même ; elle ajoute en fait au dépôt apostolique initial et ne se préoccupe pas de l'Écriture dans la proclamation de ses dogmes, notamment celui de l'Assomption de Marie ; etc. A. M. Dubarle, *Écriture et Tradition à propos de publications protestantes récentes*, dans *Istina*, 3 (1956), pp. 399-416 et 4 (1957), pp. 113-128. Il est regrettable que J. R. ait laissé subsister dans son livre un certain nombre d'erreurs matérielles, en des points sans importance. P. 111, les paroles attribuées à Benoît XV sont originairement de Léon XIII et seulement reprises dans une citation par Benoît XV. — P. 147, lire *Vers l'unité chrétienne*, et non *Vers Vérité ch.*, *Istina* et non *Istima*. — P. 153, n. 3, lire *Kings* et non *Chron.* — P. 154, n. 3, la citation est faite par l'enc. *Providentissimus* (cf. *Ench. Bib.*[2], n° 127), non par *Divino Afflante*. — P. 163, lire Ezek. XVIII, 20 et non XXXIV, 4. — P. 197, lire *link-pin* et non *lynchpin*. — P. 244, lire *reasonableness* et non *resemblance*. — P. 265, lire Luke IV, 16 et non XV, 14.

(8) K. Rahner, *Über die Schriftinspiration* (Coll. *Quaestiones disputatae, 1*). Freiburg-im-Br., Herder, 1958 ; 14 × 22, 88 pp. — Une préface, signée de K. Rahner et H. Schlier expose l'esprit de la nouvelle collection. La brochure reproduit avec de substantielles additions et quelques modifications un article de *Zeitschr. kath. Theol.*, 78 (1956), pp. 137-168.

non de théologie biblique, comme cela est souligné dès l'introduction (p. 16). L'A. part non pas des textes scripturaires, mais des notions élaborées par une longue suite de siècles et sanctionnées par le magistère de l'Église (Dieu auteur de l'Écriture, canon, magistère infaillible) pour se demander en quoi consiste l'inspiration. Avec une rigueur à laquelle on doit rendre hommage, il se garde d'identifier hâtivement des notions voisines, de donner aux textes des définitions catholiques officielles un contenu plus précis que celui visé par les auteurs de la définition. Il aboutit enfin à la thèse suivante : l'Écriture a Dieu pour auteur, parce que Dieu l'a voulue et l'a réalisée (moyennant l'activité des auteurs humains) pour être un élément essentiel de l'Église qu'il voulait constituer. L'Église apostolique a exprimé sa foi dans l'Écriture et, ce faisant, elle s'est tournée vers les générations à venir pour leur proposer une règle de foi. Cette conception permet, d'après l'A., de résoudre plus facilement un certain nombre de questions délicates sur le canon, qui doit être une vérité donnée dès l'époque apostolique, et sur les rapports de l'Écriture, de la Tradition et du magistère.

Malgré la virtuosité de la dialectique, cet ouvrage laisse une gêne à cause de la tension entre la méthode et la doctrine. L'A., qui soutient que la Tradition ne contient aucune donnée objective non contenue dans l'Écriture (pp. 88-84), qui pense que la proclamation du message chrétien par l'Église doit s'appuyer sur la prédication apostolique transmise par l'Écriture (p. 79), ne cherche pas à manifester le lien entre sa conception et le donné scripturaire. La notion d'inspiration dans le N. T. apparaît comme résumant l'expérience personnelle des prophètes (1 *Pi.* 1, 10-12 ; 2 *Pi.* 1, 21). L'autorité qui s'attache à toute l'Écriture est une extension de l'autorité de la Loi. L'Église apostolique, dès le moment où les apôtres n'étaient encore que des sympathisants (*Jean* 1, 45), n'a jamais existé sans une Écriture qui était celle de l'A. T. (un noyau incontesté et une frange incertaine comprenant quelques livres). Les écrits apostoliques se sont ajoutés peu à peu à ce premier fond. Les théories de K. R. vont en sens inverse, puisqu'il considère essentiellement le N. T. et que l'A. T. n'intervient que secondairement comme préhistoire de l'Église. L'A. T. ne pouvait être le livre canonique de la synagogue, parce qu'il n'y avait pas alors de magistère infaillible, capable de discerner avec certitude la canonicité (pp. 59-60). La raison est surprenante, car plus loin K. R. insiste, et avec raison, sur la distinction entre la connaissance intuitive du caractère inspiré d'un livre, donnée avec le livre lui-même dès l'époque apostolique, et la connaissance réflexe et technique, aboutissant à la promulgation officielle d'une liste close, ce qui s'est effectué lentement après la disparition des apôtres (pp. 72-76). L'A. a indiqué à juste titre le lien de l'Écriture avec la foi de l'Église qui s'exprime en elle. Mais ceci, qui est vrai en général, suffit-il à expliquer l'inspiration de livres comme ceux de Jérémie ou de Job, où un individu prend le contre-pied de l'opinion générale ? On peut donc souvent être d'accord avec K. R. et

souhaiter que ses thèses et sa méthode perdent leur caractère artificiel en se faisant plus proches du donné biblique.

Une équipe d'exégètes, professeurs dans les séminaires ou les universités catholiques, a entrepris une *Introduction à la Bible* (9), destinée à un large public cultivé, désireux d'une mise au point doctrinalement et scientifiquement solide. Le premier volume traite des problèmes généraux de l'inspiration et de l'étude critique de l'Écriture, puis des divers livres de l'A. T. ; un second volume traitera des livres du N. T. et contiendra une esquisse de théologie biblique, où quelques thèmes majeurs du Nouveau Testament seront considérés à la lumière de l'Ancien Testament. C'est l'introduction générale (inspiration, critique, interprétation) due à la collaboration de A. Barucq, H. Cazelles, P. Grelot, qui retiendra ici l'attention. Comme dans toute œuvre de ce genre, il y a des données de fait que l'on retrouverait identiques ailleurs, l'ordre de présentation variant seul, et il y a une orientation spirituelle.

La section relative aux livres inspirés rapporte les définitions officielles de l'Église catholique et les expressions contenues dans l'A. et le N. T. Puis elle analyse l'action de Dieu sur les facultés de l'écrivain sacré avec le souci d'appliquer les anciens principes aux faits mis en lumière par les recherches modernes. Parfois le responsable dernier d'un livre biblique est un rédacteur plutôt qu'un auteur. Tout le travail de ses devanciers, sources ou modèles, a bénéficié dans une certaine mesure de l'inspiration ; mais il faut considérer finalement le travail de rédaction, de choix, d'élimination ou de correction par lequel Dieu dit son dernier mot. Même le plus original des écrivains vit dans une communauté dont l'état d'esprit l'influence inévitablement. Selon les cas, l'inspiré se fait l'écho de son milieu, ou proteste, au contraire, contre des déviations qu'il constate. L'inspiration proprement dite n'appartient pas à la communauté, simplement choisie et assistée par Dieu, mais à un individu qui la juge pour approuver ou blâmer. La canonicité a été reconnue explicitement non pas en vertu d'une origine littéraire apostolique, mais en vertu de l'usage des églises fondées par les apôtres. Fruit de l'inspiration, l'inerrance

(9) *Introduction à la Bible* sous la direction de A. Robert (†) et A. Feuillet. Tome I : *Introduction générale, Ancien Testament* par P. Auvray, A. Barucq, E. Cavaignac, H. Cazelles, J. Delorme, A. Gelin, P. Grelot, A. Lefèvre, H. Lusseau. Tournai, Desclée & Cie, 1957 ; relié 14×21, xxviii-880 pp. Préface par Mgr. J. J. Weber, évêque de Strasbourg ; à la fin un index des textes bibliques et un index analytique ; 9 cartes. — L'introduction spéciale à l'A. T. sera recensée plus loin (cf. p. 137). En vue d'une réédition éventuelle, voici quelques distractions échappées aux rédacteurs : p. 30, concile du Vatican, non de Trente ; p. 118, version des Septante, non de Théodotion ; p. 129, nouvelle et non « novelle » (« novelle » en allemand signifie aussi bien court récit que décision juridique, mais n'a que le second sens en français) ; p. 162, de l'âge de la pierre au christianisme, et non à la chrétienté (il était inutile de reprendre cette gaucherie qui déparait le titre d'une traduction, puisqu'il ne s'agit pas ici d'une indication bibliographique) ; p. 393, « le jour le plus long » est un gauchissement dû à S. Jérôme, non le texte original.

appartient à tout le texte authentique. Encore faut-il comprendre exactement ce que celui-ci veut dire. Et pour cela il est indispensable de tenir compte du genre littéraire, comme en avertit l'encyclique *Divino Afflante* (1943). Tout ceci amène à traiter en détail de la critique dans une nouvelle section. Il y a la critique textuelle d'abord, puis la critique littéraire, dont le but est de déterminer les genres littéraires utilisés par les écrivains bibliques. La comparaison avec les littératures orientales anciennes fournit des données de valeur. Il est impossible de comprendre vraiment l'intention d'un auteur sans tenir compte de son genre littéraire ; il faut donc mener ces recherches de critique avec sérénité, dans un souci d'objectivité et avec ouverture au surnaturel (p. 151). La critique historique munie d'une documentation qui n'a été retrouvée que récemment et s'enrichit continuellement, permet de mieux comprendre ce document qu'est la Bible. Elle procède par approximations successives et doit se résigner à laisser des zones d'ombre autour des certitudes. Son but suprême est de replacer un événement particulier dans l'évolution de l'humanité et de le juger à cette échelle, ce qui requiert beaucoup plus que la simple érudition. Quand un chrétien interprète la Bible, il doit tenir compte tout ensemble des connaissances et méthodes naturelles et de sa foi. L'interprétation se modifie donc avec le temps et l'Église intervient parfois pour diriger l'exégète individuel. Mais il y a lieu de noter que certaines directives sont plutôt une mesure pratique de prudence qu'une affirmation théorique. — Cette introduction sera une aide précieuse pour l'élite constituant le public visé ; elle permettra de s'orienter avec sécurité et clarté dans un domaine difficile.

Signalons deux contributions à ces problèmes d'introduction générale, parues dans un ouvrage collectif (10). L. Vagaggini traite de *l'inspiration biblique et les questions connexes.* Il rappelle les conceptions exprimées par des théologiens protestants, notamment K. Barth, A. Oepke, puis celles des catholiques, parmi lesquels certains manifestèrent des tendances qui furent réprouvées par diverses encycliques des papes (11). L'inspiration se définit comme résultant du fait que Dieu et l'écrivain sacré sont simultanément auteurs d'un livre, Dieu à titre de cause principale, l'écrivain à titre d'instrument conscient et libre. De cela découle l'inerrance ; mais il faut préciser : inerrance uniquement de ce qu'affirme l'écrivain humain, dans la mesure et de la manière dont il affirme. Il y a donc lieu de faire plusieurs distinctions dans l'application du principe

(10) *Problemi e orientamenti di teologia dommatica* a cura della Pontificia Facoltà teologica di Milano. Milano, Marzorati, 1957 ; deux volumes reliés sous jaquette illustrée, 17 × 25, xxxiv-960 et xvii-1106 pp. L. Vagaggini, *Ispirazione biblica e questioni connesse;* t. II, pp. 171-229. Voir ci-dessous, p. 147.

(11) Il aurait été bon de rappeler que ces documents, destinés à guérir plus qu'à décrire avec une objectivité indifférente, peuvent systématiser des tendances dangereuses, prévoir des conséquences qui n'ont pas toujours été tirées expressément. Une présentation historique des idées ne peut se contenter de résumer ces documents, comme si les déviations qu'ils rejettent avaient été professées telles quelles.

et surtout il faut discerner les genres littéraires, dont l'A. passe en revue les grandes catégories. Une bibliographie méthodique et bien commentée termine l'article. — E. GALBIATI (12) rappelle l'histoire des théories de l'inspiration à la fin du XIXe s. avec leur rapport à l'historicité de l'histoire primitive dans la *Genèse.* Les uns étaient soucieux de ne pas limiter l'inspiration ou l'historicité de l'Écriture ; les autres, de tenir compte des données scientifiques modernes. La solution du problème doit être cherchée dans la théorie des genres littéraires, en développant et complétant les vues de M. J. Lagrange. Un *moyen* d'enseignement n'est pas un *objet* d'affirmation. Une représentation schématique peut être plus adaptée au but didactique qu'une photographie prise sur le vif. L'A. applique ensuite ces principes aux différents problèmes des ch. 1-11 de la *Genèse* (13).

Dans un agréable petit livre, J. D. WOOD expose ce qu'a été dans le passé et ce que doit être dans le présent *l'interprétation de la Bible* (14). Une série de douze chapitres donne un aperçu de ce qu'a été l'œuvre et la méthode des commentateurs depuis les rabbis contemporains du Christ jusqu'au XXe s., qui est marqué par une réaction contre une dissection exclusivement scientifique et par le désir d'une compréhension plus profonde du contenu religieux. L'esquisse historique doit aider à poser et à résoudre le problème de l'interprétation abordé dans l'introduction et le dernier chapitre. On ne peut aujourd'hui se contenter de rajeunir la méthode typologique, ni de suivre R. Bultmann dans sa démythisation, ni s'adonner à une interprétation théologique qui négligerait l'histoire et la philologie. Il faut viser à retrouver dans une perspective historique le sens littéral voulu par l'écrivain biblique ; mais il faut aussi interpréter l'un par l'autre l'A. et le N. T. Finalement l'interprétation, qui a pour

(12) E. GALBIATI, *La teologia della ispirazione e i problemi della Genesi*, t. II, pp. 65-88 ; voir plus haut, n. 10.

(13) E. G. présente comme la position commune des exégètes catholiques que la première femme a été tirée réellement de l'homme, sans qu'on puisse préciser que c'est de la côte (p. 77). En fait, K. Rahner a pu dénombrer dix-neuf auteurs positivement favorables, ou du moins ouverts, à une interprétation figurative du récit de *Gen.* 2, 21-24 (*Schriften zur Theologie*, t. I, 1954, p. 281, n. 2). On peut ajouter les noms de L. Arnaldich, J. Guitton, H. J. T. Johnson, C. Colombo, G. Lambert, C. Charlier, sans compter S. Augustin, expressément hésitant (*P. L.*, 34, 205). Il semble qu'on ait cédé à la tendance de prendre ses désirs pour la réalité quand, des deux côtés, on a invoqué en sa faveur une sorte d'unanimité. M. Flick écrit que l'origine de la première femme à partir du premier homme a été longtemps considérée comme de foi par le consentement des théologiens et que même Cajetan ne l'a pas niée malgré son interprétation figurative (*Gregor.* 39 (1958), p. 158-159). H. Johnson écrit : « But probably no responsible theologian would claim that this was an article of faith » (*Downside Rev.* 69 (1951), p. 26). Mieux vaut constater qu'il y a diversité d'opinion sur ce point et que la liberté règne parmi les catholiques.

(14) J. D. WOOD, *The Interpretation of the Bible.* London, Duckworth & Co, 1958; 12×19, IV-184 pp., 10/6. Au début un glossaire des termes techniques ; à la fin un index des textes, des noms propres et des sujets. L'A. est professeur d'exégèse au Collège congrégationaliste d'Edinburgh.

fin de transmettre au lecteur le message total de l'Écriture, a besoin, outre l'équipement scientifique, d'un charisme intérieur que la lecture même de la Bible développe. Elle doit se considérer comme une partie de la vie de l'Église, qui reconnaît l'Écriture comme son livre et qui a appris du Christ à la comprendre. C'est pourquoi sa tâche ne sera jamais achevée (15).

A.-M. DUBARLE.

Monographies sur un thème. — L'étude d'Y. CONGAR sur *le mystère du Temple* (16) porte en sous-titre : l'économie de la Présence de Dieu à sa créature de la Genèse à l'Apocalypse. Le mot « économie » montre que l'A. entend user d'une méthode toute proche de celle de l'antiquité chrétienne. L'Église primitive enseignait les vérités de foi dans un cadre relevant de l'« économie » (du salut) et non de la théologie spéculative. Chez les Pères proprement dits les plus profonds développements doctrinaux se tiennent toujours dans une étroite proximité avec l'histoire du peuple de Dieu. Leurs héritiers, les scolastiques ont perpétué à l'intérieur de leurs systèmes l'apport fondamental des premiers siècles. Y. C. cite donc abondamment l'antiquité chrétienne et les maîtres de la scolastique, sans négliger pour autant l'apport de l'exégèse contemporaine. Cette base est indispensable pour soutenir solidement la synthèse finale. Il s'agit en effet d'une vaste synthèse qu'exprime le sous-titre de l'ouvrage et qui se compose elle-même de toute une série d'analyses. Celles-ci portent sur les textes bibliques parlant de la présence de Dieu (surtout pour les textes de l'A. T.) et de son habitation en nous (caractère spécifique de la Nouvelle Alliance). L'idée de présence-habitation déborde largement les passages contenant le terme de « temple ». Celui-ci n'est que le type ou la préfiguration la plus dense de l'immanence divine à sa création aussi bien humaine que cosmique. Il y a eu, en effet, une réalisation ou révélation de cette présence divine selon une progression historique. Comme le dit l'A. : « elle va de touches ou de visites passagères, en passant par des médiations extérieures de plus en plus proches de l'homme, jusqu'à une communion stable et intime » (p. 270). Grâce à ce fil conducteur

(15) L'ouvrage de J. LEVIE, *La Bible, parole humaine et message de Dieu.* Paris-Louvain, Desclée de Br., 1958 ; 13×20, 345 pp., 1.800 fr., arrive trop tard pour pouvoir être recensé dans le présent bulletin. Il le sera l'année prochaine.

(16) Y. M. J. CONGAR, *Le mystère du temple.* L'économie de la présence de Dieu à sa créature de la Genèse à l'Apocalypse (Coll. *Lectio divina*, *n° 22*). Paris, Éd. du Cerf, 1958 ; 14×22, 345 pp., 990 fr. Malheureusement il n'y a pas d'index final. Quelques distractions : p. 46, lire *hiphil* pour *pi'el;* p. 65, *ma* main pour *une* main ; p. 173, n. 3, lire *Is.* 6 pour *Ps.* 6 ; p. 304, n. 2, lire *Jungfru* pour *Jungfrau* et *Dottern* pour *Dotter*, mais ici l'A. est victime de son informateur qu'il ne fait d'ailleurs que citer ; p. 230, n. 3, lire Arnulphe d'Orléans et non Théodulphe d'Orléans.

il est possible de résumer le plan général du livre, qui suit les grandes étapes marquant le destin du peuple de Dieu. Nous trouvons dans une première partie des exposés sur la présence divine au temps des patriarches, de l'exode, de David (prophétie de Nathan), de Salomon (construction du premier temple), des prophètes (attitude réservée à l'égard du culte officiel, raisons de leur comportement critique), de la communauté après l'exil. Une seconde partie traite de l'Incarnation du Fils de Dieu, de l'inauguration des temps messianiques, où Jésus remplace le temple par sa propre personne, de l'Église comme amorce du Royaume, de la vision apocalyptique de la Jérusalem céleste, où c'est Dieu qui est lui-même le temple. Deux points culminants doivent attirer l'attention : la prophétie de Nathan avec son accomplissement partiel par Salomon et le fait que Jésus se substitue au temple de pierre (*Jean* 2, 19 ; cf. *Apoc.* 21, 22), ce qui ne signifie pas une dématérialisation entraînant une présence purement invisible. La progression constante du dessein initial de Dieu d'être avec son peuple (Emmanuel : Dieu avec nous) n'est pas une évolution rectiligne, semblable à l'augmentation régulière de la lumière à l'aurore. Nous sommes ici dans le domaine de l'« économie » du salut avec des anticipations et des reprises, avec des dépassements et des retours en arrière. Aussi l'exposé n'a-t-il pu éviter un certain enchevêtrement : les analyses consacrées aux textes majeurs se suivent en décrivant les mouvements d'une spirale. On retrouve, mais à un niveau supérieur, les mêmes idées qu'on a rencontrées au début. Chose plus importante : on comprend ainsi la tension sous-jacente à tout l'exposé entre l'économie de l'ancienne disposition et celle valable uniquement pour la nouvelle. L'A. est revenu sur cette question dans un long excursus où l'analyse du témoignage scripturaire fait place à la réflexion théologique. Selon une tendance à laquelle appartiennent plusieurs Pères de très grande autorité, grecs surtout, il y aurait une sorte de coupure entre l'état des justes avant et après la venue du Christ. Pour les occidentaux, au contraire, l'opposition entre régime de la Loi et régime de l'Évangile n'est pas aussi tranchée ; il n'y a qu'une différence de degrés (c'est la doctrine augustino-thomiste). Y. C. cherche à élaborer une solution à ce problème, qui comporte des conséquences importantes pour la conception de l'Église et donc le dialogue œcuménique. On ne s'étonnera pas de cette orientation que prend finalement son étude scripturaire : ce qui fait l'intérêt de ce grand livre, c'est le contact avec les préoccupations contemporaines. C'est aussi l'inspiration profondément biblique et théologique qui en fait l'unité ; ce sont enfin ces notations « spirituelles » discrètes mais si riches qui affleurent çà et là, et révèlent l'animation intérieure qui sous-tend tout le développement.

J. N. WALTY.

S. LYONNET entreprend une étude de théologie biblique portant sur *le péché et la rédemption* (17) et dont la majeure partie concernera le Nouveau Testament. Le premier fascicule paru forme une sorte d'introduction. L'A. expose d'abord ce qu'est la théologie biblique : une recherche de la pensée des auteurs sacrés et non pas simplement une démonstration par des autorités scripturaires d'une thèse de théologie systématique. Elle doit se proposer de retrouver les catégories mentales des écrivains bibliques, l'importance relative qu'ont chez eux les divers enseignements et le développement homogène de la révélation. Puis l'A. analyse la notion du péché donnée par les livres successifs. Dans le récit de l'Éden le péché est une désobéissance, inspirée par l'orgueil et punie par la mort (globalement corporelle et spirituelle) avec une espérance de salut. Le vocabulaire de l'A. T., des Septante, de Qumrân permet de mieux comprendre celui du N. T. Dans les synoptiques il faut tenir compte non seulement du vocabulaire, mais aussi des paraboles comme celle du fils prodigue et de toute l'histoire. D'une manière générale on peut dire que partout le péché, acte par lequel l'homme s'éloigne de Dieu, apparaît dans la perspective d'une rédemption miséricordieuse.

Dans l'article encyclopédique consacré aux *mystères*, K. PRÜMM (18) aborde tous les aspects du problème. Il décrit d'abord les faits dans le milieu culturel environnant le monde biblique : mystères de l'Asie occidentale, mystères grecs, égyptiens, mithriaques. Puis il passe à la phénoménologie et s'efforce de répondre aux questions sur les facteurs religieux, magiques, mystiques, moraux. Enfin il montre que dans le N. T. le mot « mystère » se rapporte à une réalité divine cachée et révélée, mais non pas à des cultes secrets. Paul n'a pas suivi l'exemple de Philon, qui essayait d'adapter les conceptions et le langage des mystères à sa propre foi juive (19).

(17) S. LYONNET, *De peccato et redemptione*, I : *De notione peccati* (Coll. *Scripta Pontificii Instituti Biblici, n° 111*). Romae, Pontificium Institutum Biblicum, 1957 ; 15×24, 92 pp., L. 500 ou $ 0.85.

(18) K. PRÜMM, *Mystères*. Article du *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. VI, col. 1-225. Paris, Letouzey et Ané, 1957 ; 20×28, 1550 fr. — Le même fascicule (30) donne encore le début d'un article *Mythes* (J. HENNINGER, *Le mythe en ethnologie;* H. CAZELLES, *Le mythe et l'A. T.*).

(19) Dans *L'univers biblique où nous vivons*, H. LUBIENSKA DE LENVAL déroule quelques souvenirs de sa vie d'éducatrice. Elle a su utiliser les récits et les images bibliques pour initier des enfants et des jeunes à la vie et à la foi religieuses et elle communique maintenant son expérience pédagogique. Citant abondamment les textes, esquissant une méditation sur tel ou tel thème, elle revivifie les choses déjà familières au lecteur. — (Coll. *Bible et vie chrétienne*). Tournai, Éd. Casterman & Éd. de Maredsous, 1958 ; 15×21, 125 pp., 450 fr. fr.

ANCIEN TESTAMENT

Une synthèse de théologie biblique. — G. von Rad s'est proposé d'écrire une *théologie de l'Ancien Testament* (20) d'un style bien différent de celles qui ont été publiées jusqu'à ce jour. Au lieu de procéder à une mise en ordre systématique des doctrines que l'on peut trouver dans les livres bibliques, selon un plan inspiré plus ou moins d'une dogmatique moderne, il s'efforce de retrouver la pensée des écrivains israélites dans son jaillissement original et dans la diversité des points de vue individuels. Il ne vise pas à dégager un corps d'idées organique, mais à suivre au long des temps la conception qu'Israël s'est faite de son élection et de son histoire. Déjà l'ordre adopté manifeste l'intention. Le premier volume expose *la théologie des traditions historiques* ; un second volume, encore à paraître, exposera celle des traditions prophétiques. Cette division se justifie par le fait que les prophètes ont représenté le plus souvent une condamnation et une rupture.

La partie qui s'offre aujourd'hui au public comporte deux sections : La première, qui est un préliminaire, trace une esquisse historique de la foi iahwiste et des institutions sacrales d'Israël (pp. 13-109). Elle expose brièvement les résultats des recherches les plus récentes menées par des savants comme A. Alt, M. Noth et G. von Rad, lui-même. Il en ressort, surtout pour les périodes les plus anciennes, une image notablement différente de celle offerte par les livres bibliques. Des traditions indépendantes les unes des autres, concernant une tribu isolée ou quelques tribus, ont été par la suite forgées en une chaîne solide et rapportées à tout Israël. Après l'entrée en Canaan les vicissitudes par lesquelles le peuple a passé ont été déterminées par toutes sortes de contingences humaines, notamment l'influence étrangère, que la Bible met peu en relief. Ce tableau n'est pas offert au lecteur pour rapetisser la valeur historique des écrivains bibliques. Il est, au contraire, la présupposition nécessaire à une juste compréhension de leur pensée. En effet, ces hommes, qui devaient fournir une interprétation religieuse des événements, ont élaboré lentement les œuvres que nous possédons aujourd'hui à partir d'un matériel très varié : confessions de foi et récits traditionnels pour l'Hexateuque, histoires, annales, pièces d'archives pour les livres suivants. La manière dont les sources ont été utilisées, dont l'image du passé a été constituée, fait ressortir le propos de l'auteur sacré, soucieux de porter témoignage du dessein providentiel. G. v. R. n'a donc pas jugé inutile, dans toute la première section, au début de l'ouvrage, et à plusieurs reprises dans la seconde section, de reconstituer une situation que le texte biblique,

(20) G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*. I. *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen*. München, C. Kaiser, 1957 ; 15×24, 472 pp., DM 21. A la fin un index des sujets et des textes cités.

lu en superficie, ne présente plus aux regards. Ces mises au point historiques sont au service de l'intention majeure de cette théologie de l'A. T.

L'exposé, dans la seconde section, ressemble à un commentaire de chaque ensemble littéraire, ou plutôt à une introduction dégageant la pensée dominante. L'A. distingue trois grandes œuvres historiques : l'hexateuque, l'histoire deutéronomiste (Juges, Samuel, Rois), le Chroniqueur. Dans l'hexateuque sont considérés successivement les thèmes de l'histoire primitive, de l'histoire patriarcale, de l'exode, de la législation sinaïtique, de la pérégrination au désert, du rôle de Moïse, de l'octroi de la terre promise. Chacun de ces thèmes a reçu une expression particulière dans les grandes sources iahwiste, élohiste, deutéronomiste et sacerdotale. Le rapprochement de ces thèmes dans une structure d'ensemble a fait apparaître des idées nouvelles ou donné une résonnance plus profonde aux anciennes. La promesse faite aux patriarches, par exemple, ne reçoit son accomplissement que plusieurs siècles plus tard lors de la conquête avec Josué. Les anciennes traditions ne connaissaient probablement pas de si longs délais. La loi se caractérise par sa souplesse, qui lui permet de s'adapter continuellement à de nouvelles situations, et par son souci de s'adresser à l'intelligence du sujet. Ce n'est pas un lourd fardeau, mais la délimitation d'un espace à l'intérieur duquel pourra se déployer la liberté. Le légalisme n'a pas de racines dans les livres de la loi.

L'étude des œuvres historiques faisant suite à l'hexateuque est plus brève, mais reste substantielle. Dans l'histoire deutéronomiste la figure de David forme le point central à partir duquel il faut tout comprendre. L'exposé commence donc par retracer historiquement ce que fut l'alliance divine avec David et la conception du roi dans les psaumes. C'est en fonction de David que sont présentés les chefs qui l'ont précédé et que sont jugés les rois qui l'ont suivi. Cette œuvre deutéronomiste a incorporé des récits comme celui de la succession de David, où la compréhension de l'enchaînement des causes atteint une haute objectivité historique. Le rédacteur final a davantage mis du sien dans l'utilisation du matériel qui s'offrait à lui pour les autres périodes. Si le critère de la fidélité aux institutions du temple de Jérusalem est un peu étroit pour apprécier les rois qui ont régné après David, du moins son utilisation montre-t-elle que l'auteur biblique avait opéré dans son esprit la synthèse entre l'idéal royal et la loi mosaïque. De plus cet écrivain a le sens des longs délais qui interviennent dans la conduite providentielle des événements. Par contre, le Chroniqueur veut montrer une application beaucoup plus immédiate de la rétribution divine et il modifie pour cela les faits racontés par le livre des *Rois*. Mais le bénéfice de cette opération est de présenter le jugement de Dieu comme atteignant directement chaque génération. On le voit, G. v. R. se livre à une analyse extrêmement fine des différentes théologies de l'histoire contenues dans les livres historiques de l'Écriture et constituant leur message essentiel.

Un dernier chapitre copieux (pp. 352-457) traite de la réponse d'Israël. Sous ce titre l'A. synthétise les grandes idées des Psaumes et des livres sapientiaux (Job, Proverbes et Qohéleth). La place de ce chapitre surprend un peu. Si les livres considérés constituent une réponse, c'est autant au message des prophètes qu'à celui des historiens bibliques. Mais tout plan a fatalement quelque peine à s'ajuster à une matière aussi souple et variée que la collection canonique. Quoi qu'il en soit, ce chapitre met en lumière l'originalité de la sagesse israélite avec une grande richesse d'aperçus. Les Psaumes sont essentiellement des louanges et c'est dans l'attitude de l'homme envers Dieu, telle qu'ils l'expriment, qu'il faut voir ce qu'a de plus authentique la pensée biblique sur l'homme. Les notions de chair, d'âme, d'esprit, que l'on peut inventorier à l'aide d'une concordance, ne sont guère qu'une matière commune à tout le milieu de l'ancienne culture orientale. La foi d'Israël s'est heurtée à bien des scandales. Dans *Job* le croyant tenté retrouve finalement la paix dans une rencontre avec Dieu. Dans les *Ps.* 49 et 73 l'espoir d'une vie future auprès de Dieu résoud l'énigme posée ; mais le sens du *Ps.* 16 est plus douteux. Avec Qohéleth le scepticisme triomphe, mais sans aller aussi loin que dans des compositions babyloniennes parallèles, où le suicide apparaît comme la conclusion logique. Observant le même procédé que pour l'ensemble de son étude, G. v. R. a voulu exposer séparément le message explicite des livres bibliques et l'arrière-plan : ce qui n'a pas été dit, qui a été plutôt recouvert ou transformé. L'A. s'est donc arrêté longuement à reconstituer ce qu'était l'ancienne sagesse empirique d'Israël, avant de faire parler la sagesse théologique, c'est-à-dire surtout *Prov.* et *Job.* Actuellement cette ancienne sagesse ne se retrouve plus qu'à l'état d'élément subordonné dans *Prov.* Mais pour bien saisir la vigueur de la pensée dans l'écrit canonique, il est bon d'avoir présente à l'esprit toute cette tradition sapientielle qui se développa avant la royauté, puis à la cour et se constitua souvent dans une certaine indépendance à l'égard de la foi religieuse. Née du souci de maîtriser pratiquement l'existence curieuse du monde physique autant que des réalités morales, s'efforçant d'y découvrir des lois comme les exceptions particulières, cette sagesse aboutit à prendre conscience des limites de la prévision humaine. C'est ici qu'elle a été relayée par une sagesse religieuse, qui a proclamé dans *Prov.* 1 ou 8, par exemple, la volonté de Dieu de se révéler aux hommes.

Cette *théologie de l'A. T.* se lit d'un bout à l'autre sans que l'intérêt faiblisse. Le présent compte rendu n'a pu qu'effleurer le contenu, dont la richesse est extrême. Volontiers l'A. met en lumière la diversité du témoignage biblique et son plan non systématique lui permet plus aisément de le faire. De même que la loi était ouverte à des adaptations, de même chaque expression de la foi iahwiste est susceptible d'être limitée ou complétée par une autre différemment orientée. L'hexaméron et le récit de l'Éden ne fournissent pas la même vue des origines, ni la table des peuples et le récit de la tour de Babel n'apprécient identique-

ment la diversité de l'humanité. On notera plus d'une fois de semblables réflexions (pp. 125, 130, 167, 279, etc.). Les exposés de structure plus systématique garderont leur utilité, au moins à titre de répertoires commodes. Mais ce nouvel ouvrage a eu le mérite d'attirer l'attention sur ce qu'a de plus original la pensée de chaque livre biblique et ainsi de rendre témoignage au Dieu ineffable, dont aucun porte-parole n'a pu épuiser la révélation.

Monographies sur un thème. — *Le nom mystérieux de YHWH* a excité la curiosité de M. Reisel (21) après bien d'autres. Son étude ne se borne pas aux livres bibliques, mais s'étend aussi à la littérature postérieure. Après avoir rappelé l'importance attachée au nom dans l'antiquité et spécialement à la connaissance du nom de la divinité que l'on voulait invoquer efficacement, M. R. envisage dans le ch. II les différentes interprétations données de la formule *ehyeh ašer ehyeh:* désir de ne pas dévoiler sa nature intime, ou au contraire révélation positive de l'être divin, soit statique, soit dynamique, ou encore révélation de la causalité divine (« il fait être »), enfin les explications recourant à d'autres sens possibles du radical HYH (aimer, parler) ou au décalque d'une formule égyptienne. Après avoir exposé et critiqué plus ou moins longuement selon les cas ces diverses opinions (22), M. R. en vient à sa propre solution. Il part de la symétrie observée dans la formule *ehyeh ašer ehyeh.* Il importe de respecter cette symétrie sans la réduire à une tautologie complète. Or les recherches récentes de grammaire nous le permettent. Elles ont montré, en effet, que les langues sémitiques possèdent de véritables temps verbaux (prétérit, présent) à côté des aspects de l'action (parfait, imparfait). En hébreu le prétérit possède la même forme que l'imparfait. Ainsi des verbes classés trop rapidement comme imparfaits peuvent être en réalité des prétérits. Il peut même arriver, dans un contexte déterminé, que la même forme ait simultanément les deux significations : par

(21) M. Reisel, *The Mysterious Name of Y. H. W. H.* The tetragrammaton in connection with the names of Ehyeh ašer Ehyeh — Hūhā — and Šem Hammᵉphōras. (Studia semitica neerlandica, 2). Assen, Van Gorcum, 1957 ; 16×24, 135 pp., fl. 11,50. A la fin un index des textes bibliques ou autres. — Les notes, fort nombreuses, sont incommodément renvoyées en fin de volume, ce qui oblige le lecteur à une gymnastique fastidieuse, souvent pour peu de chose. Il aurait été de meilleure tactique de ne pas disperser l'attention. Les renvois aux articles de revue sont généralement incomplets : il manque soit le titre, soit les pages, soit l'année (le tome étant alors indiqué). Par contre le mois du fascicule est souvent indiqué, ce qui n'a plus aucun intérêt une fois l'année complète. Certains livres n'ont pas de titre indiqué.

(22) On pourra compléter cette revue critique de l'exégèse par l'article de R. Mayer. *Der Gottesname Jahwe im Lichte der neuesten Forschung*, dans *Bibl. Zeitschr.* 2 (1958), pp. 25-53. — Une inexactitude matérielle s'est glissée dans une argumentation polémique de M. Reisel (pp. 5-6 et n. 28) : d'après lui, l'expression זה ··· וזה désigne normalement deux personnes ou objects distincts. Ce n'est cependant pas le cas dans *Gen.* 28, 17 et *Cant.* 5, 16, probablement aussi dans *1 Chron.* 21, 31.

exemple, dans *2 Rois* 3, 27 : « son fils qui règnerait *(yimlok)* après lui ». L'héritier du roi de Moab ne règne pas encore, il doit régner (imparfait) ; mais il a déjà été désigné pour régner (prétérit). Dans la formule d'*Ex.* 3, 14 Iahweh promet de se montrer tel à l'avenir (imparfait) qu'il a déjà commencé de se montrer (prétérit) aux patriarches. Ce n'est donc pas une tautologie, mais le renouvellement d'une promesse, ou l'annonce que désormais le peuple d'Israël va « réaliser » ce qui lui a déjà été manifesté sans qu'il le comprenne.

Cette explication requiert du lecteur une grande finesse, une perception subtile des nuances de la grammaire et de la pensée. Elle apparaît donc comme peu vraisemblable. Car, en admettant qu'un tel sens de la formule soit possible, il était difficile de ne pas évoquer par son emploi une tournure stylistique fréquemment employée dans la Bible et par le livre de l'*Exode* lui-même : l'usage redoublé d'un même verbe encadrant le relatif, pour exprimer soit l'indétermination, soit l'emphase (on en discute). C'était vraiment jouer la difficulté que d'escompter que le lecteur négligerait une telle tournure assez habituelle pour découvrir la finesse proposée par M. R. Celui-ci s'est rabattu sur la solution qu'il préconise par insatisfaction des autres : d'après lui (p. 10) le texte d'*Ex.* 3, 13-14 doit former le point culminant d'une révélation positive de la personnalité divine. A quoi l'on peut objecter que tout le dialogue de Dieu avec Moïse répond déjà à ce besoin d'une révélation positive. Il n'y a dès lors rien de choquant à ce que, sur le point de livrer le nom sous lequel on devra l'invoquer, Dieu rappelle qu'il est cependant hors des atteintes de l'esprit humain. Le parallèle des scènes où l'être surnaturel interrogé refuse de faire connaître son nom (*Gen.* 32, 30 ; *Jug.* 13, 18), montre combien est normale dans *Ex.* 3, 14 une certaine réserve, qui n'est plus totale ici.

Le ch. 3 traite du mot הואהא, qui remplace le nom de Iahweh dans un passage des manuscrits de Qumrân (1QS VIII, 13), et part de là pour rechercher la prononciation authentique du nom divin : YeHūàH ou YaHūàH, d'après M. R. Il examine aussi toutes les formes du nom dans la Bible et au-dehors, à l'état indépendant ou en composition. Le ch. 4 étudie l'expression *šem hammephôraš*, que l'on rencontre dans les écrits rabbiniques et ceux de la Kabbale ; elle a eu successivement trois significations : nom traduit ou remplacé par la prononciation d'un nom différent (Adonaï), nom doué de pouvoirs magiques, nom prononcé dans la liturgie avec une lenteur exceptionnelle. Ce livre fournira au lecteur une multitude de renseignements sur l'histoire de l'exégèse biblique, le judaïsme post-biblique et la phonétique.

Le thème de la lumière, la figure de Iahweh comme *Dieu de la lumière* servent à F. Asensio (23) de fil conducteur à travers l'Écriture. L'A.

(23) F. Asensio, *El Dios de la luz*. Avances a través del A. Testamento y contactos con el Nuevo (Coll. *Analecta Gregoriana, vol. XC)*. Romae, Universitas Gregoriana, 1958 ; 16×25, vi-226, L. 2.000. A la fin un index des noms d'auteur et des textes

s'attache avant tout à l'Ancien Testament, mais avec le dessein de mener son lecteur jusqu'au Nouveau Testament. Dans le monde physique la lumière est la créature de Iahweh : les astres sont disposés par Lui en vue du service de l'homme. Alors que les païens leur rendaient un culte, Israël trouve simplement en eux un motif d'adorer le vrai Dieu. Les conceptions mythiques sont complètement surmontées. Mais Iahweh s'est révélé à son peuple à travers des phénomènes lumineux : la colonne de feu lors de l'exode, la théophanie du Sinaï, la gloire divine. F. A. analyse attentivement tous ces textes, qui forment le commentaire de la scène évangélique de la transfiguration. La métaphore de la lumière pour désigner le bonheur, la sagesse, la loi s'oppose à celle des ténèbres pour exprimer le malheur et l'ignorance. Enfin, partant de la désignation historique de David comme lampe d'Israël, les prophètes ont dépeint l'avenir du peuple élu comme l'éclat d'une lumière brillant universellement sur tous les hommes et sur les nations étrangères. La parenté de ces textes avec ceux de l'Évangile et du N. T. est encore plus frappante, car le Christ s'est proclamé la lumière du monde. — Grâce aux indications bibliographiques cette étude constitue une bonne orientation dans le domaine choisi. Les différentes catégories d'écrits bibliques et les différents aspects du thème sont équitablement exploités. Il y a donc là une synthèse équilibrée qui rendra service aux lecteurs.

C. Wiéner a mené ses *recherches sur l'amour pour Dieu dans l'Ancien Testament* (24) dans les limites de l'étude d'une racine : *'ahab* en hébreu, correspondant au grec ἀγαπᾶν. Son but est d'éclairer les origines de l'agapè néo-testamentaire. L'examen des textes se déroule chronologiquement. Les livres anciens, où la moisson est peu abondante, puis les prophètes d'avant l'exil, avec qui apparaît le symbole du mariage entre Iahweh et son peuple, mais chez qui le mot *'ahab* ne désigne qu'une fois (*Jér.* 2, 2) l'amour d'Israël pour Iahweh. Dans le *Deutéronome* le commandement suprême est l'amour sans limites en réponse à l'amour de Dieu. Le *Cantique* dépeint un amour pour Dieu d'une intensité encore inégalée, où l'universalisme commence à paraître (25). Dans les livres d'après l'exil le sentiment se fait moins vif ; en revanche, l'engagement personnel qu'il suppose et l'universalisme se manifestent. Un certain nombre de textes parlent d'amour pour le Nom divin, la Loi, la Sagesse et ne sont pas sans rapports avec le thème envisagé. Cette enquête apporte une utile

bibliques. — Il faut regretter que les noms propres et les mots étrangers soient trop souvent défigurés. P. 103, n. 1, après O. Procksch, *Theologie* ajouter *des A. T.;* E. Schmitt, *Leben in den...*

(24) C. Wiéner, *Recherches sur l'amour pour Dieu dans l'Ancien Testament.* Étude d'une racine. Paris, Letouzey et Ané, 1957 ; 16×20, 87 pp., 500 fr. A la fin un index des auteurs cités. Il n'y a pas d'index des textes bibliques ; mais un tableau (p. 16) fait ressortir sur une liste complète des livres bibliques ceux qui contiennent des versets parlant de l'amour pour Dieu : 89 vv. en tout.

(25) C. W. tient pour acquise la signification symbolique et directement religieuse du *Cantique:* voir plus bas, n. 49.

contribution, bien que le critère avant tout verbal qui a été adopté, soit un peu étroit. Un peu plus d'insistance sur le contexte aurait parfois été utile. Ainsi le paragraphe consacré à l'amour de la Sagesse ne fait aucune allusion aux fiançailles avec elle, mentionnées dans *Prov.* 7, 4 ; *Sir.* 15, 2 ; *Sag.* 8, 2. Il y avait là pourtant un indice important du sens attaché aux textes où se trouve le mot « aimer ». Mais la méthode, la prudence, le souci de disposer chronologiquement les témoignages font de cette étude un instrument de travail qui inspire confiance.

Dans une petite brochure H. Lamparter rassemble les traits dispersés de *l'image biblique de l'homme* (26), être semblable et supérieur aux animaux, tout entier corporel et tout entier spirituel ; il est le maître de la terre et des êtres qui la remplissent et il peut en disposer par son travail. Fait à l'image de Dieu, ce qui implique prééminence sur les autres créatures, l'homme est appelé à entrer en communion avec son Créateur, mais dans l'obéissance. En fait, le péché a détruit l'ordre de la création, introduit la souffrance et la mort. C'est sur cette perspective que s'arrête ordinairement l'Ancien Testament, à part quelques textes. Mais le N. T. promet la rédemption et la vie éternelle. Ainsi la Bible, tout en n'ayant pas pour objet direct de décrire l'homme, nous donne sur lui un enseignement de très haute valeur.

Dans la collection « Maîtres spirituels » J. P. Bonnes nous livre un certain nombre de réflexions sur *David et les psaumes* (27). Il retrace rapidement la vie de son héros, en signalant au passage les amplifications légendaires probables et en essayant un portrait psychologique, voire psychanalytique. La richesse de la personnalité du grand roi est telle qu'il a pu être à la fois un politique habile et un croyant sincère. Les psaumes, de par leur attribution, bien souvent fictive, à David, acquièrent un arrière-plan prestigieux. Les angoisses, les persécutions dont ils sont pleins, n'auraient pas la même noblesse, s'ils n'évoquaient pas les épreuves d'un tel héros. Ils sont animés par une tension dialectique entre le succès et l'échec, et c'est ainsi qu'ils peuvent conduire vers Dieu et vers une félicité qui n'est pas de ce monde. Les siècles chrétiens les ont appliqués à Jésus. Mais il faut remarquer combien Jésus lui-même s'est peu attaché à l'espoir d'une royauté terrestre et comment il a proclamé le caractère spirituel de son message et de son rôle. Un certain nombre de psaumes doivent donner une idée de leur variété. Peut-être l'A. force-t-il parfois

(26) H. Lamparter, *Das biblische Menschenbild* (Coll. *Calwer Hefte*, 2). Stuttgart, Calwer-Verlag, 1956 ; 12 × 19, 32 pp., DM 1.20.

(27) J. P. Bonnes, *David et les psaumes* (Coll. *Maîtres spirituels*, nº *13*). Paris, Éd. du Seuil, 1957 ; 12 × 18, 192 pp. et de nombreuses figures dans le texte. — L'illustration est trop uniformément tirée de psautiers médiévaux. Quelques indications supplémentaires auraient pu rendre plus intelligible le rapport des images aux textes et faciliter l'identification de la source. Des fautes d'orthographe ou de ponctuation défigurent parfois le sens : p. 86, lire « de *nous* être intelligibles » au lieu de « de *nous*, êtres intelligibles » ; p. 88 lire « sous peine » au lieu de « sans peine ».

la nouveauté des aperçus qu'il développe : ainsi p. 88 sur la place de la survie dans l'enseignement de Jésus, ou p. 99 sur la conception avant tout spirituelle et non politique que Jésus se faisait de sa mission. Les réserves sur la vraisemblance historique des faits sont parfois outrées (28). Mais, tout compte fait, ce petit livre peut aider à faire revivre les psaumes et celui qui les couvre de son nom.

A. Gelin fait découvrir à son lecteur *l'âme d'Israël dans le Livre* (29). Le peuple élu pour entrer en alliance avec Dieu a su formuler une morale élevée. Il a prié et sa piété s'exprime dans les psaumes. Il a espéré et son espérance s'est tournée vers le roi de l'avenir, agent du règne de Dieu, c'est-à-dire d'une ère de justice et de paix, où tous connaîtraient Iahweh ; il a escompté la conversion des peuples païens, tout en se renfermant parfois dans un isolement volontaire ; il a attendu la résurrection des morts et la vie bienheureuse auprès de Dieu. L'homme biblique est l'homme qui se tient devant Dieu et qui reste en même temps au milieu de ses frères, celui qui peut accueillir le plus substantiel des aspirations de nos contemporains. En quelques pages l'A. a su mettre en valeur les fruits les plus immédiatement assimilables de cette longue éducation qu'a été la destinée d'Israël. Une bibliographie ordonnée et brièvement commentée permettra de s'orienter en vue d'un approfondissement des notions acquises.

W. Vischer, réunit dans *Valeur de l'Ancien Testament* (30) des essais dispersés dans plusieurs publications allemandes et une italienne. Le lecteur français aura désormais un accès facile à ces études, où il retrouvera les idées et la manière de l'ouvrage principal de l'A., *L'Ancien Testament témoin du Christ.* Dans l'introduction de sa nouvelle publication W. V. définit la signification de l'A. T. pour la vie chrétienne. Toutes les Écritures étaient consacrées à annoncer le Christ à venir. La bonne nouvelle de l'Évangile proclame que la promesse est accomplie, que nous pouvons par la foi posséder la vie proposée aux pères. Ainsi la lecture du vieux livre peut toujours nous appeler efficacement à la repentance et à l'espoir. A ces idées très justes se mêle celle, qui paraît plus contestable, qu'une religion de l'A. T. ne peut pas exister en dehors de la foi chrétienne. Par suite, dans le commentaire se manifeste la tendance à christianiser le contenu des livres interprétés.

(28) Par exemple, dans le récit de la présentation à Saül de David, *enfant* (souligné dans le texte, p. 28). Mais si David n'avait été qu'un enfant lors de son combat avec Goliath, comment Saül aurait-il seulement pu songer à l'équiper de son armure ?

(29) A. Gelin, *L'âme d'Israël dans le Livre* (Coll. *Je sais, je crois, n° 15*). Paris, Fayard, 1958 ; 14 × 19, 124 pp., 350 fr.

(30) W. Vischer, *Valeur de l'Ancien Testament.* Commentaires des livres de Job, Esther, l'Ecclésiaste, le second Esaïe, précédés d'une introduction. Genève, Labor et Fides, s. d. (1957 ?) ; 14 × 21, 191 pp.

Exode. — R. de Pury réédite des notes sur l'*Exode*, intitulées *le libérateur* (31). Dans une préface il explique que l'Ancien Testament est tout entier une prophétie du Christ, ce qui ne veut pas dire une prédiction explicite. Jésus est la vérité de tout ce que l'A. T. nous dit de Dieu et des médiateurs par lesquels Il a communiqué avec les hommes. Parfois la pensée prend une tournure trop unilatérale. Il est bien certain que pour un chrétien la « stricte honnêteté intellectuelle » (p. 14), c'est-à-dire la logique de sa foi, entraîne une vision christologique de l'Écriture antérieure au Christ. Mais faut-il pour autant exclure qu'il y ait dans l'Ancien Testament une préparation de l'Évangile (p. 10) ? Il est pourtant dit dans *Gal.* 3, 24 que la Loi a été un pédagogue conduisant au Christ, et dans *Heb.* 7, 19 que la Loi n'a rien amené à la perfection. On peut donc « honnêtement » accepter le témoignage de Moïse et des prophètes, comme le fait le Juif croyant, sans reconnaître encore en Jésus de Nazareth l'envoyé divin, contrairement à ce que dit R. P. (cf. p. 63, n. 1). On aurait également souhaité plus de nuances dans le passage où la résurrection du Christ est liée un peu rapidement à tous les récits merveilleux allant de l'exode à Jonas (p. 16), comme si l'on ne pouvait qu'admettre ou nier en bloc la réalité de ces faits. Mais il reste vrai que rien n'est aboli dans l'A. T. et que la juste colère de Dieu dont il témoigne doit encore selon la foi chrétienne, s'exercer dans le jugement dernier. On peut donc dire avec R. P. que les deux testaments se prouvent l'un l'autre. Le commentaire cursif s'efforce de dégager la valeur religieuse qu'a toujours le texte inspiré. Peut-être passe-t-il un peu rapidement du sens immédiat du texte à la leçon que nous chrétiens pouvons en tirer, sans marquer assez qu'il s'agit d'une transposition. Mais ceci est excusable dans un ouvrage de ce genre.

Prophètes. — E. W. Heaton présente avec quelques remaniements une publication antérieure. *Les prophètes de l'Ancien Testament* (32) sont appelés par Dieu Lui-même et bénéficient d'une révélation. Tous, à l'exception d'Isaïe, rendent témoignage à la rédemption d'Israël, choisi par Dieu lors de la sortie d'Égypte. Ils se rattachent à une tradition qu'ils ne créent pas, mais qu'ils préservent d'altérations possibles. Ils approfondissent donc la conscience d'une vocation et chacun met plus particulièrement en relief un caractère de cette vocation qui est à la fois morale (Amos), personnelle (Osée), transcendante à la politique (Isaïe), intérieure (Jérémie), définitive (Deutéro-Isaïe). Chez eux la religion n'est jamais séparée de la justice. Mais on peut se demander si elle est

(31) R. de Pury, *Le libérateur*. Notes sur l'Exode (2e édition). Genève, Labor et Fides, 1957 (1re éd., 1942) ; 12×19, 103 pp.

(32) E. W. Heaton, *The Old Testament Prophets*. An exposition of the teaching and tradition of the great Hebrew prophets and their significance... (Coll. *Pelican Books, A 414*). Harmondsworth, Penguin Books, 1958 ; 11×18, 187 pp., 3/6. A la fin un index des sujets. Ce livre est une révision de *His Servants the Prophets*, 1949.

liée à un culte extérieur et il est à peu près impossible de répondre à cette question de manière assurée. Leurs espérances d'avenir ne doivent pas être confondues avec la prédiction d'une série d'événements que la suite du temps aurait réalisée clairement. Les prophètes ont d'abord été des hommes du présent, solidement ancrés dans la réalité. Ils ont annoncé le règne ou le royaume de Dieu, ce qui comporte le rôle d'un roi, mais non comme élément essentiel ; ce royaume universel doit restaurer l'harmonie primitive. L'accomplissement apporté par Jésus-Christ consiste en ce que la révélation de Dieu à son peuple s'est concentrée en un homme individuel. — Cette excellente initiation au message des envoyés divins donne aussi dans le premier chapitre quelques indications de critique littéraire sur la répartition entre divers recueils et auteurs des livres prophétiques dans leur forme actuelle. En appendice un tableau chronologique et une bibliographie choisie complètent heureusement ce petit livre et seront d'un utile secours aux débutants.

A cause de son titre on peut mentionner ici *la doctrine morale des prophètes d'Israël*, par C. Tresmontant (33). Ce livre n'est pas un exposé didactique, fait d'un point de vue historique. C'est un écho donné aux voix bibliques. Il peut donc nous aider à comprendre le message des prophètes en nous proposant un message analogue au leur, où les citations des textes anciens prépareront des applications contemporaines. En fait, c'est presque toute la Bible qui est appelée à témoigner : le Pentateuque dans ses parties narratives ou législatives, les historiographes, les prophètes et dans le Nouveau Testament l'Évangile et S. Paul. Des applications morales, l'A. remonte souvent aux principes spirituels, qui les inspire, à la « métaphysique biblique » selon un terme qui lui est cher. Pour les auteurs inspirés le monde visible et corporel est bon. Le péché n'est pas le principe de la venue (qui serait une chute) dans le corps. Il est une réalité humaine, individuelle et sociale. Les deux dimensions sont importantes. Il y a responsabilité individuelle, mais aussi les plus grands crimes sont souvent ceux des collectivités, tendant à détruire d'autres collectivités. La Bible ne se présente pas comme un code immuable. Déjà dans la Loi elle-même on peut observer des évolutions significatives dans la pratique des règles rituelles héritées des religions païennes. Les prophètes, puis l'Évangile invitent de plus en plus radicalement à se détacher de ce legs qui est un lest. Et quand Israël ou l'Église chrétienne s'attachent trop obstinément au passé, la rupture qui aurait dû être accomplie par les premiers appelés se réalise dans la lutte par l'intervention des peuples païens et des non-chrétiens. De cette idée parfaitement juste, l'A., entraîné par sa conviction prophétique, passe à des invectives trop généralisées contre les fautes de la Chrétienté et contre l'approbation qu'elle aurait donnée aux crimes des puissants. A un certain degré de généralité, on ne

(33) C. Tresmontant, *La doctrine morale des prophètes d'Israël*. Paris, Éd. du Seuil, 1958 ; 14×19, 199 pp., 600 fr.

sait plus bien si on a affaire à une courageuse dénonciation du mal ou à une accusation gratuite. Mais ce livre n'est pas une œuvre d'érudition minutieuse. C'est un cri de foi. Et il faut le prendre comme tel, si l'on veut en tirer un bénéfice réel. On peut estimer que l'ordre n'est pas très apparent, qu'il y a des redites soit dans les phrases redondantes, soit dans les idées contenues dans les paragraphes successifs. Mais on aurait tort de s'arrêter exclusivement à des considérations de ce genre. Les théologiens trouveront dans ce livre des questions très dignes d'attention sur la mort et le péché originel. Les philosophes auront matière à réflexion dans l'exposé de métaphysique biblique du début. Certes on peut dégager de la Bible des affirmations que l'on peut qualifier de métaphysiques. Mais la formulation abstraite en est bien tardive : ainsi la création *ex nihilo* (*2 Mac.* 7, 28) a été précédée pendant longtemps de la croyance en la toute-puissance de Dieu sur le monde entier.

Dans une suggestive brochure, où il reprend et développe les vues d'un ouvrage antérieur, H. J. Kraus s'efforce de reconstituer tout un aspect de la vie religieuse : *la proclamation prophétique du droit en Israël* (34). A côté du droit casuistique, dont l'application relevait des collèges d'anciens dans chaque bourg, on trouve dans la Loi un droit apodictique, c'est-à-dire des exigences morales énoncées de manière absolue. Ce droit, que l'on rapportait directement à Iahweh, devait être rappelé périodiquement dans des cérémonies de rénovation de l'alliance. Le maintenir en vigueur était la tâche du « Juge d'Israël », dont M. Noth a redécouvert la fonction. En lui la charge institutionnelle, objet de transmission régulière et l'inspiration charismatique s'unissaient. C'est de lui qu'il est question dans *Deut.* 18, 15-17. Après avoir ainsi marqué le lien vivant entre le droit apodictique et une fonction cultuelle, on peut essayer d'en retrouver les survivances plus ou moins nettes après l'institution de la royauté. Des figures comme celles de Samuel, d'Élie et Élisée, du Serviteur de Iahweh et même du Maître de Justice à Qumrân, des faits comme les rénovations de l'alliance sous les rois Asa, Joas, Ézéchias et Josias montrent qu'une tradition se maintenait, dont la figure de Moïse était le prototype idéal. Les prophètes libres, comme bon nombre de prophètes écrivains, n'étaient pas totalement indépendants d'une tradition. On peut ainsi arriver à préciser le lien entre Loi et Prophètes, au lieu de les opposer.

Les lecteurs de la *Rev. Sc. ph. th.* connaissent déjà l'inspiration générale de la collection « Die Botschaft des Alten Testaments » : donner au lecteur non spécialisé un commentaire avant tout religieux. H. Frey, un des plus

(34) H. J. Kraus, *Die prophetische Verkündigung des Rechts in Israel* (Coll. *Theol. Studien, H. 51*). Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1957 ; 15×22, 38 pp., 3,20 frs. — L'A. renvoie à un premier exposé de sa pensée dans *Gottesdienst in Israel*, 1954 ; sur cet ouvrage voir *Rev. Sc. ph. th.*, 39 (1955), p. 92 ; la recension n'insiste pas sur le point considéré dans le nouveau volume.

fidèles collaborateurs, assume la charge de présenter Amos (35) et Osée. Comme les deux prophètes se sont adressés au royaume du Nord, à Israël au sens politique du terme, une introduction commune permet de mieux comprendre l'un et l'autre. En effet, bien que le chrétien croyant puisse, en vertu d'une disposition intérieure, mieux pénétrer la portée du message biblique qu'un savant érudit, l'étude sérieuse d'une situation historique concrète aide à mieux comprendre la parole adressée d'abord à une génération déterminée (p. 20). H. F. ne se dérobe donc pas à la tâche de caractériser l'état spirituel de l'Église de l'Israël du Nord. Une révélation divine authentique a été accordée à cette communauté fondée sur une initiative ou avec l'approbation du prophète Ahias. Si cette communauté a été vite contaminée par l'idolâtrie, c'est d'elle cependant que sont issus Élie, Élisée et de nombreux martyrs anonymes, puis Osée et probablement aussi l'Élohiste et le germe du *Deutéronome.* On ne peut considérer tout cela comme négligeable. Cependant le culte rendu à l'image du taureau ravalait la foi en Iahweh au niveau d'une religion naturiste. De la fière protestation d'Élie au sujet du meurtre de Naboth on avait glissé à l'oppression généralisée des pauvres décrite par Amos. Ainsi s'explique le rejet par Dieu. Mais ce processus a été accompagné par une révélation de la justice de Dieu (Amos), de son amour saint (Osée). Après la catastrophe de Samarie, les rescapés ont apporté à Jérusalem les oracles d'Osée et l'inspiration d'où devait sortir le *Deutéronome.* La prédication de Jérémie et du Deutéro-Isaïe devait développer toutes ces données, qui trouveraient finalement dans la vie de Jésus leur synthèse suprême.

Plus particulièrement Amos doit être lu en fonction de la prospérité qui favorisait le règne de Jéroboam II : la situation politique et économique s'était bien redressée depuis les débuts difficiles de la dynastie avec Jéhu ; la vie religieuse était florissante apparemment, quoique paganisée ; tous comptaient sur un avenir plus brillant encore, garanti par les mérites passés. C'est avec une telle société qu'Amos entre en lutte. Pour le caractériser exactement il ne suffit pas de dire qu'il prêche un Dieu nouveau, ou un message social nouveau, qu'il demande une attitude nouvelle envers Dieu, considéré non plus comme l'auxiliaire tout-puissant, mais comme le Seigneur transcendant aux exigences infinies, qu'il annonce la venue imminente de Dieu. En réalité, par sa vocation le prophète est placé de nouveau dans la situation originelle du peuple entendant au Sinaï la parole divine. Mais cette parole, en même temps que menace est appel à la conversion et offre généreuse de retourner la situation. Amos lutte pour Dieu contre le peuple et il lutte pour le peuple contre Dieu par l'intercession. Originaire de Juda, il est condamné au silence par les autorités officielles d'Israël, mais son message sera repris, complété par Osée, un Israélite du Nord.

(35) H. Frey, *Das Buch des Ringens Gottes um seine Kirche*, Der Prophet Amos (Coll. *Die Botschaft des Alten Testaments, 23, I*). Stuttgart, Calwer-Verlag, 1958 ; 14 × 22, 202 pp., DM 10.80.

Le livre d'Osée décrit *la recherche de son Église par Dieu* (36). Au cours d'une période catastrophique, le prophète doit ressentir par sa vie familiale la passion de Dieu pour son peuple, passion qui préludait à l'incarnation. C'est ainsi qu'il devient capable d'annoncer non plus seulement le Dieu saint et le Juge qui s'était manifesté au Sinaï, mais le père, l'époux, le médecin. Dans les deux livres, le commentaire abondant, destiné à la communauté chrétienne, ne s'arrête pas à fixer avec précision le sens original des oracles. C'est ainsi qu'*Os.* 6, 2 et 13, 14 sont interprétés directement de la résurrection au sens chrétien. Le texte reçoit un certain nombre de corrections critiques, indiquées et justifiées sommairement dans un appendice final ; les versets sont parfois intervertis pour retrouver l'ordre jugé primitif. Une liste bibliographique orientera pour des lectures plus techniques.

Dans la même collection R. von Ungern-Sternberg comprend le livre de Michée comme *le procès de Dieu avec sa communauté* (37). Le mot-clef qui a fourni le titre du commentaire se trouve dans *Mic.* 6, 1-2. L'A. distribue donc les différents passages du texte entre Dieu et ses adversaires. On peut se demander si Michée suivait aussi systématiquement une idée unique. Mais le procédé de l'interprète aboutit à une « actualisation » dramatique, bien faite pour retenir l'attention des lecteurs. Après avoir présenté le message prophétique dans son contexte historique : menace qui pèse sur Samarie, à la veille de l'invasion par les Assyriens, et, dans un avenir plus lointain, danger analogue pour Jérusalem et son temple, le commentateur dépasse cette chronique guerrière de l'ancien Orient. Sur ce fond sombre et presque effacé pour nos esprits modernes il fait apparaître l'image d'une puissance idéologique et politique hostile, incarnation et prototype de toute persécution et de toute oppression. Cette préfiguration reçoit un relief particulier pour le public visé du fait que le peuple en péril (Israël-Juda) est divisé politiquement. Pareille interprétation peut se réclamer de la méthode mise en œuvre par S. Paul dans *1 Cor.* 10, 6-11.

L'époque de l'exil a été, aux yeux de C. F. Whitley (38), une des plus fécondes spirituellement pour Israël. C'est vers ce temps que de la Chine aux côtes ioniennes se sont produits de grands mouvements religieux ou philosophiques. Alors que leur peuple était presque anéanti par la déportation, des prophètes israélites ont su répondre aux besoins d'une situation nouvelle et prêcher un message nouveau, qui a vivifié et enrichi

(36) H. Frey, *Das Buch des Werbens Gottes um seine Kirche*, Der Prophet Hosea (Coll. *Die Botschaft des A. T., 23, II*). Stuttgart, Calwer-Verlag, 1957 ; 14×22, 318 pp., DM 13.80.

(37) R. von Ungern-Sternberg, *Der Rechtsstreit Gottes mit seiner Gemeinde*, Der Prophet Micha (Coll. *Die Botschaft des A. T., 23, III*). Stuttgart, Calwer-Verlag, 1958 ; 14×22, 179 pp., DM 9.80.

(38) C. F. Whitley, *The Exilic Age*. London-New York, Longmans, Green & C°, 1957 ; 14×22, 160 pp., 16/-. A la fin un index des sujets et un des auteurs.

le patrimoine religieux traditionnel. Par contre, d'anciennes puissances comme Babylone et l'Égypte s'enfonçaient dans une déchéance irrémédiable.

Avant d'exposer l'enseignement religieux, C. W. discute brièvement les questions de critique littéraire ou historique. Jérémie n'a pas prêché sous le règne de Josias et, par conséquent, le problème de son attitude à l'égard de la réforme deutéronomique ne se pose pas. Il y a dans son livre des passages interpolés (par ex. 10, 5-16) ou retouchés par les éditeurs postérieurs, mais fondamentalement authentiques (par ex. 31, 31-34). Il n'y a pas de bonnes raisons pour contester qu'Ézéchiel ait été un prophète pendant l'exil et à Babylone. Les ch. 40-55 du livre d'*Isaïe* sont l'œuvre d'un prophète vivant à Babylone à la fin de l'exil et parlant de Cyrus (39). L'arrangement actuel est plus tardif.

Jérémie enseigne que Dieu n'est pas lié à un sanctuaire déterminé : il peut être rencontré partout. Il peut prendre l'initiative de purifier le cœur humain corrompu, pour établir avec l'individu, et non plus avec la nation, des rapports d'ordre intérieur. Ézéchiel, qui juge sévèrement le passé lointain d'Israël, annonce que Dieu est juste, ne punit pas l'individu pour des fautes collectives et qu'il peut justifier le pécheur par sa grâce prévenante. Il entre en relations avec l'individu et exerce un pouvoir même sur les peuples étrangers. Le Deutéro-Isaïe, en contact à Babylone avec les spéculations iraniennes ou la prédication zoroastrienne sur l'origine des choses, annonce un Dieu éternel, tout-puissant, créateur, gouvernant le monde physique et l'histoire humaine, appelant tous les peuples à le connaître, réalisant le salut des hommes par les souffrances de son Serviteur. — Ce livre suggestif replace les mouvements religieux d'Israël dans l'ensemble de la destinée spirituelle de l'humanité. Peut-être force-t-il parfois l'action causale des faits contemporains. Peut-être, dans son admiration pour le Deutéro-Isaïe, suggère-t-il l'idée que les affirmations de foi du prophète résolvaient au plan même de la réflexion rationnelle les problèmes abordés par la religion perse ou la spéculation ionienne. Mais, au demeurant, ce large tableau est très éclairant.

H. Gese s'est proposé d'analyser *le projet de constitution d'Ézéchiel* (ch. 40-48) en lui-même (40), non d'en définir le rapport avec les ch. 1-39. On reconnaît d'emblée un certain ordre dans cet ensemble : description du temple (40-42), lois en vigueur dans le culte (43-46), lois concernant le pays environnant (47-48). Mais il y a des contradictions, des lacunes,

(39) Par inadvertance (p. 119) l'A. attribue à l'exégète catholique E. Kissane (*The Book of Isaiah*, 1943, 1958²), l'opinion traditionnelle que les 66 chapitres du livre d'*Isaïe* sont l'œuvre du prophète du VIIIe s. En réalité, E. K. attribue les ch. 40-66 à un prophète de l'exil, qui aurait édité les oracles d'Isaïe et composé une œuvre nouvelle, inspirée de son maître : cf. *Rev. Sc. ph. th.* 32 (1948), pp. 67-68.

(40) H. Gese, *Der Verfassungsentwurf des Ezechiel (Kap. 40-48) traditionsgeschichtlich untersucht* (Coll. *Beiträge zur hist. Theol.*, *25*). Tübingen, Mohr, 1957 ; 16×25, VIII-192 pp., DM 23.80. A la fin des plans et un index bibliographique.

des additions, des superfétations qui imposent un examen minutieux. Il revient à la critique textuelle de discerner les gloses et les transpositions, à la critique littéraire de reconstituer les sources ; on pourra entreprendre alors de retracer l'histoire de la tradition : comment telle matière est-elle venue prendre place dans cette composition? Après avoir étudié successivement chaque section et paragraphe du texte, en tirant au fur et à mesure les conclusions provisoires qui en résultaient pour l'histoire de la tradition, H. G. donne une vue d'ensemble. On peut distinguer une couche législative où le prince *(nasi)* reçoit des privilèges cultuels et se trouve mis en parallèle avec le peuple du pays, et une autre couche, concernant les prêtres et où les droits sacerdotaux sont réservés aux fils de Sadoc. Cette couche sadocide est plus récente que le code sacerdotal du Pentateuque ; dans ses parties originelles, elle est antérieure à Zorobabel, au temps de qui existe un grand prêtre sadocide, qu'elle ne connaît pas encore. La couche législative concernant le prince est antérieure à ce même Zorobabel, à partir duquel la fonction du prince a décliné. Dans ses lointaines origines cette couche remonte à l'amphictyonie israélite, antérieure à la royauté, quand les représentants des tribus portaient le titre de prince. La rédaction date de l'exil et probablement de la fin. On ne peut démontrer que cette figure du prince intervenant dans le culte remonte à Ézéchiel. Mais, comme elle a pour but de maintenir vivante l'image du roi national et l'espérance du nouveau David, elle n'est pas en contradiction avec le messianisme davidique des ch. 34-37. Cette enquête minutieuse, basée sur une critique textuelle approfondie, dont bien des détails n'ont pas été publiés, aboutit à des résultats d'un intérêt plus général. On saura gré à l'A. de sa peine (41).

Psaumes. — Le commentaire des *Psaumes* par H. J. Kraus (42) sera une œuvre monumentale. Selon le plan de la collection, chaque section, ici chaque psaume, est précédée d'une bibliographie particulière, puis traduite d'après un texte critiquement rétabli. Des remarques sur la forme littéraire, puis sur le « lieu », c'est-à-dire la situation historique ou spirituelle, précèdent l'explication détaillée de chaque verset. Enfin est indiqué le « but », ce qui ne signifie pas seulement le propos conscient de l'auteur, mais le rôle joué par le morceau envisagé dans le développement de la révélation. En remplissant ce programme H. J. K. accorde une

(41) De nouveaux fascicules du *Biblischer Kommentar*, *Altes Testament* viennent de paraître : W. Zimmerli, *Ezechiel* (11,1-18,32) et H. W. Wolff, *Dodekapropheton, Hosea* (4,1-7,8) respectivement XIII, 4-5 et XIV, 2 de B. K. — Neukirchen (Kreis Moers), Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1957 ; 17×25, pp. 241-400 et pp. 81-160, DM 7 chacun. Sur ces commentaires voir *Rev. Sc. ph. th.* 40 (1956) p. 138 et 42 (1958) p. 141.

(42) H. J. Kraus, *Psalmen* (Coll. *Biblischer Kommentar*, *Altes Testament*, *XV/1-4*). Neukirchen (Kreis Moers), Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1958 ; 17×25, 320 pp. (4 fascicules comprenant *Ps.* 1-43), DM 28.

attention privilégiée aux questions théologiques naissant du texte. Par exemple, à propos de la royauté israélite (*Ps.* 2) il note qu'historiquement ses prétentions universalistes pouvaient se réclamer de l'empire de David, mais qu'elles possédaient une valeur prophétique, méconnue de ceux qui spiritualisent à l'excès l'Évangile. A propos du *Ps.* 19 il montre comment l'amour de la Loi qui s'y exprime, se rattache à *Jer.* 31, 31-34 beaucoup plus qu'il ne préfigure le légalisme pharisaïque. L'introduction n'est pas encore publiée, bien que le commentaire y renvoie déjà. Cet échantillon fait bien augurer de la suite de l'ouvrage.

H. Lamparter commente *le livre des Psaumes* (43) pour satisfaire aux besoins de la communauté chrétienne : prière et enseignement. L'introduction résume les données classiques sur l'origine du psautier et les genres littéraires. Puis elle pose le problème de l'interprétation profonde. Il faut dépasser le point de vue esthétique ou psychologique, saisir la fonction des psaumes dans le culte et comprendre ainsi le témoignage qu'ils rendent à la révélation, donc montrer leur lien avec tout l'Ancien Testament. Ces prières de l'homme sont aussi des paroles de Dieu, parce qu'elles expriment une réponse aux initiatives divines, provoquée par l'Esprit, qui « intercède pour nous en des gémissements ineffables » (*Rom.* 8, 26). Le commentaire s'efforce de montrer le sens chrétien des psaumes sans céder à une spiritualisation prématurée. Les termes du *Ps.* 2 s'inspirent du style de cour oriental et le *Ps.* 45 est bien un épithalame royal, non pas une prophétie messianique. Mais les attributions suréminentes reconnues au roi ne se sont pleinement réalisées qu'en Jésus-Christ.

P. Drijvers a voulu faire goûter *les Psaumes* (44) dans la récitation liturgique, sachant par expérience combien l'usage choral est aidé par la connaissance des genres littéraires et des thèmes doctrinaux. Une accommodation artificielle ne saurait satisfaire ; il faut saisir la véritable portée originelle de ces prières antiques et la prolonger par le « sens plénier » que donne aux mots du texte l'ensemble de la révélation chrétienne. L'A. veut donc s'appuyer sur une exégèse littérale et atteindre par là le contenu théologique. Il étudie successivement les différents genres de psaumes et ne se borne pas à caractériser les éléments de struc-

(43) H. Lamparter, *Das Buch der Psalmen* (Coll. *Die Botschaft des Alten Testaments, 14*). Stuttgart, Calwer-Verlag, 1958 ; 14×22, 348 pp., DM 14.50. Ce premier volume (*Ps.* 1-72) sera bientôt suivi du second (*Ps.* 73-150).

(44) P. Drijvers, *Les Psaumes.* Genres littéraires et thèmes doctrinaux (Coll. *Lectio Divina, n° 21*). Paris, Éd. du Cerf, 1958 ; 14×22, 225 pp., 680 fr. A la fin un index des références bibliques et des noms d'auteurs. L'original néerlandais a paru sous le titre : *Over de Psalmen*, Een Inleiding tot hun Betekenis en Geest. Utrecht, Het Spectrum, 1956. Quelques maladresses de traduction : p. 104 « cause seconde » vaudrait mieux que « cause secondaire » ; p. 13 « leur autorité » vaudrait mieux que « leur authenticité », qui fait penser à l'auteur humain et non à Dieu, dont les Psaumes sont la parole.

ture formelle ou à dépeindre les situations vivantes dont ils sont issus ; il analyse encore les motifs religieux et doctrinaux qu'ils contiennent. Finalement il montre comment transposer ces prières en les appliquant au Christ, à l'Église ou au chrétien. Les psaumes de supplication nous font pénétrer dans la passion du Christ, et nous donnent une formule de prière dans la souffrance. Les psaumes sur la rétribution (49 et 73) font déjà des allusions « vagues et imprécises » à une autre vie. Il n'y a pas de commentaire détaillé de chaque psaume ; mais une série d'appendices répartit tout le psautier dans les diverses catégories précédemment étudiées et donne un bref schéma de chaque pièce. Cette publication atteint parfaitement le but visé.

Cantique des Cantiques. — H. Ringgren passe en revue les différentes interprétations du *Cantique* (45) proposées tour à tour : allégorique, profane (dramatique ou simplement lyrique), cultuelle-mythologique, et les arguments qui militent en faveur de chacune d'elles. Finalement il penche vers une explication mixte : des chants d'amour, dont les origines étaient dans la célébration cultuelle d'un mariage divin, ont été recueillis et parfois volontairement remaniés (46). Leur provenance païenne était oubliée quand ils entrèrent dans le canon grâce à une signification figurée. La valeur théologique de ce livre biblique ne consiste pas dans l'image qu'il donnerait d'un amour humain exemplaire, mais dans le fait qu'il constitue un chaînon intermédiaire entre les cultes de fécondité du paganisme et la description prophétique de l'amour conjugal de Iahweh pour Israël. L'histoire de la révélation comporte souvent l'adaptation d'une forme ancienne à un contenu nouveau. Le *Cantique* serait l'un des cas de ce processus. Le commentaire divise le poème en quinze sections. Il s'efforce de montrer comment l'origine cultuelle permet d'éclaircir diverses particularités du texte, mais sans cacher que nous sommes réduits parfois à de simples conjectures. Ce qui est insuffisamment développé, c'est le sens qu'avaient ces chants pour ceux qui les ont dotés de leur forme actuelle et accueillis dans le canon. C'est pourtant ce qui intéresse surtout le lecteur croyant. Si l'on admet avec H. R. non seulement une usure accidentelle du texte au cours de la transmission, mais

(45) H. Ringgren, *Das Hohe Lied* übersetzt und erklärt (Coll. *Das Alte Testament Deutsch*, *B. 16/2;* le fascicule contient également *Lamentations* et *Esther*, commentés par A. Weiser). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1958 ; 17×24, 144 pp. DM 6.50. La section relative au *Cantique* comprend les pp. 1-37. Une courte bibliographie la termine.

(46) Les répétitions fréquentes d'un vers ou les lacunes que l'on peut découvrir dans bien des sections sont pour H. R. un indice de tels remaniements. Signalons qu'elles ont également été interprétées comme la simple résultante matérielle d'un travail de compilation. Dans un recueil où entraient de petites collections, on n'a laissé subsister que le vers initial d'un poème déjà recopié plus haut. C'est ce que suggère l'analogie des recueils égyptiens. Cf. P. Gilbert, *Chronique d'Égypte*, 23 (1948), pp. 22-23.

aussi des remaniements conscients, on souhaite connaître, outre la préhistoire du livre actuel, la portée nouvelle qu'il a prise en se fixant tel que nous le connaissons. L'introduction offre une indication générale, aussitôt tempérée par l'aveu modeste que bien des détails restent et resteront peut-être toujours obscurs. Le commentaire donne quelques suggestions particulières. Il est notable qu'après l'explication du texte de la section 1, 9-2, 7 au moyen de son origine cultuelle, l'A. envisage la possibilité que ce poème ait été utilisé comme simple chant de noces, et plus tard interprété allégoriquement. Ici le commentaire est moins exclusif que les principes posés dans l'introduction.

Dans des prédications paroissiales, J. de Saussure a présenté à ses auditeurs le livre biblique comme *le Cantique de l'Église* (47). Sa pensée est d'ailleurs complexe. Le *Cantique des Cantiques* a deux sens : d'une part, il est un « chant d'amour au simple plan de la nature humaine, âme et corps » (p. 7) et comme tel il proclame par sa présence dans la Bible que l'amour conjugal monogame « a Dieu même pour auteur » (p. 9). D'autre part, ce sens littéral bien réel n'exclut pas une signification plus profonde : celle de l'amour de Dieu pour Israël ou du Christ pour l'Église. Il y aurait une égale erreur à nier l'un ou l'autre de ces deux sens. A la suite d'A. Feuillet (cité par J. S.) on peut trouver un indice de cette portée religieuse du *Cantique* dans l'emploi des mêmes images qui, dans le reste de la Bible, expriment les rapports de Dieu et de son peuple. Il faut donc expliquer l'Écriture par l'Écriture selon le principe de la Réforme. L'A. ne précise pas expressément si ce deuxième sens a été voulu par le poète biblique lui-même, ou s'il est légitimement introduit par le lecteur à qui les allégories conjugales des prophètes ont appris à voir dans le mariage humain le signe d'un mystère plus haut. Mais il semble que la première hypothèse soit plus conforme à sa pensée et à l'herméneutique des Réformateurs, peu favorables aux sens spirituels surajoutés au sens littéral. Par ailleurs, J. S. admet l'interprétation dramatique du *Cantique:* une jeune paysanne s'est laissé entraîner auprès de Salomon, mais elle résiste aux avances du roi et reste fidèle à son fiancé, un simple berger. Le sens religieux de cette intrigue sera de dépeindre Israël ou l'Église séduite par les tentations d'une grandeur purement terrestre, mais restant fidèle à Dieu et au Christ, à travers des tiédeurs ou des fautes passagères. C'est de la sorte que le détail du texte est exploité dans trois sermons faisant suite à celui consacré à l'introduction générale. Les applications contemporaines n'y manquent pas ; à leur place dans des prédications, elles sortent du domaine de l'exégèse.

Ces deux publications invitent à signaler les vues présentées par A. Weiser dans son *Introduction à l'A. T.* (48). Il n'y a pas à chercher

(47) J. de Saussure, *Le Cantique de l'Église.* Paris, Labor et Fides, 1957 ; 12,5 × 19, 73 pp. Les références bibliques sont incommodément renvoyées à la fin.
(48) Voir plus bas, n. 59.

d'unité interne dramatique ou lyrique dans le *Cantique*. C'est un simple recueil de petites compositions, dont certaines (mais non pas toutes) se rattachent aux fêtes qui accompagnaient la célébration du mariage. Le contenu est également éloigné du puritanisme et de l'obscénité. L'origine à partir de poèmes cultuels païens est invraisemblable, car la religion iahwiste n'a pas accueilli l'idée de ces mariages divins. Les parallèles mis en lumière de nos jours s'expliquent plutôt par une influence littéraire mutuelle des chants d'amour profane et des chants cultuels les uns sur les autres. Le livre biblique a reçu par la suite une interprétation allégorique religieuse, qui a facilité son maintien (A. W. ne dit pas ' provoqué son entrée ') dans le canon. L'accord, on le voit, n'est pas encore réalisé sur le sens du *Cantique* (49).

Lamentations. — Selon A. Weiser les *Lamentations* (50) ne sont pas de Jérémie, mais probablement d'un seul auteur, dont le vocabulaire et la pensée restent constants à travers tout le recueil. Peut-être faisait-il partie de ceux qui ont espéré jusqu'au bout dans le salut et qui se sont enfuis de Jérusalem avec Sédécias (*Lam.* 4, 19). La catastrophe lui a ouvert les yeux et il a exprimé ses sentiments dans une libre création littéraire, qui combine plusieurs genres traditionnels. Les *Lamentations* ne sont pas simplement des chants de deuil politiques (H. Gunkel), ni une complainte sur le sanctuaire détruit, lors d'un pèlerinage sur les ruines. Cette hypothèse de H. J. Kraus (51) est insuffisamment démontrée,

(49) Un sens directement et exclusivement religieux est admis volontiers (mais non unanimement) par les exégètes catholiques. Dans les livres signalés par ce bulletin, relevons G. Auzou (cf. plus bas, n. 62), qui donne son avis en passant ; H. Lusseau (dans l'*Introduction à la Bible*, cf. plus haut, n. 9) et C. Wiéner (cf. plus haut, n. 24). H. Lusseau fait une instance au sujet d'une condamnation de l'exégèse du *Cantique* par Théodore de Mopsueste, qui aurait été prononcée au V[e] Concile œcuménique (Constantinople, 553), condamnation dont j'avais niée l'existence dans un article antérieur (*Rev. Bib.*, 1954, pp. 68-69). On peut admettre sans hésitation que la qualification attribuée au cours du concile à l'exégèse de Théodore est « nettement péjorative », comme le dit H. L. (p. 659). On voit même difficilement comment elle pourrait être plus sévère. Mais H. L. n'a pas prouvé, ni même essayé de le faire, que cette qualification, prononcée dans un long dossier d'accusation, a été reprise dans un jugement officiel des Pères. Et c'est cela seul qui importerait. — C. Wiéner (p. 49, n. 11) m'attribue une « arrière-pensée » qui ne correspond pas à ma pensée consciente. C'est de la seconde seule que je puis témoigner. Ce qui a inspiré mes critiques d'une interprétation directement religieuse du Cantique, ce n'est pas d'abord le grief qu'une telle exégèse procède « d'un mépris de l'amour humain », mais c'est l'idée exprimée dès le début de mon article de la *Rev. Bib.* que cette exégèse, si éloignée du sens obvie, devrait s'appuyer sur des arguments extrêmement forts, ... qui lui font défaut à mon avis. Il n'est pas exact de ranger G. Pouget-J. Guitton parmi les défenseurs modernes de l'interprétation allégorique (C. W., p. 48, n. 7). Ils proposent, en réalité, une interprétation dramatique, laissant l'œuvre sur le plan humain.

(50) A. Weiser, *Klagelieder* (Coll. *Das Alte Testament Deutsch 16/2*, pp. 39-112). Voir plus haut, n. 45.

(51) Cf. *Rev. Sc. ph. th.*, 41 (1957), pp. 111-112.

bien qu'il soit très juste, en principe, de rechercher la tradition cultuelle et littéraire d'où sont sortis ces chants. Dans la crise, qui pouvait être mortelle pour la foi en la puissance de Iahweh, provoquée par la destruction de Jérusalem, le poète biblique affirme que la ville pécheresse a subi le jugement de Dieu. Il a compris que la foi en l'élection avait été faussée et il proclame le message des prophètes appelant à la conversion. La justice sévère n'exclut pas la miséricorde. Le contact avec Dieu peut être retrouvé, mais tout dépend de sa grâce miséricordieuse. Cette collection de poèmes de circonstance a donc un message permanent pour l'Église chrétienne et peut lui offrir le modèle d'une foi sachant résister en temps de crise.

Esther. — H. Ringgren présente *le livre d'Esther* (52) avec les problèmes qu'il soulève : problème historique des invraisemblances du récit et de la ressemblance des noms avec ceux de divinités assyriennes ou élamites ; problème littéraire de l'origine des divers motifs que l'on peut discerner, le récit relatif à Vasthi, celui relatif à Esther, celui de l'opposition entre Haman et Mardochée ; problème cultuel enfin de la fête des Purim et de ses analogies avec la fête du Nouvel An et peut-être celle de la Magophonie. Tout cela donne à penser que les Juifs ont adopté et transformé une fête et des légendes perses, peut-être en relation avec une persécution qu'ils auraient subie. La valeur religieuse est minime et se réduit, selon H. R., à la croyance en une conduite providentielle des événements. La pensée fondamentale est plus nationaliste que religieuse, bien que les deux orientations ne soient pas facilement séparables à l'époque de la composition. Le commentaire s'attache seulement au texte hébreu, en signalant au passage la place des additions des textes grecs.

Dans sa méditation sur *Esther*, W. Vischer (53) dépasse considérablement les données du livre pour faire intervenir les vues de la foi chrétienne. Par sa présence dans le recueil biblique, le récit atteste que le problème du peuple juif ne peut être écarté du dessein divin du salut. Israël est menacé de mort par ses ennemis et il réplique en les faisant périr. Dans le Christ ce problème insoluble est surmonté : Jésus est mis à mort par les Juifs et les païens réunis. Il peut ainsi assurer à tous les deux un salut qui les réconcilie en un seul corps. Vues justes, mais qui n'expliquent pas assez quel sens peut avoir ce livre pour celui qui n'a pas encore accédé à la foi chrétienne.

(52) H. Ringgren, *Das Buch Esther* (Coll. *Das Alte Testament Deutsch 16/2*, pp. 113-144). Voir plus haut, n. 45.

(53) W. Vischer, *Valeur de l'Ancien Testament* (cf. plus haut, n. 30) : Esther, pp. 73-98.

Judith. — *Le livre de Judith* a été retraduit en hébreu par Y. M. Grintz (54). D'après lui, la version grecque suivait très exactement un original maintenant perdu, mais qu'il est possible de reconstituer en tenant compte attentivement de l'usage des Septante. Les résultats de ce travail sont offerts maintenant au public. Le texte hébreu vocalisé est justifié dans deux séries de notes en hébreu moderne. L'introduction (dans la même langue) soutient la valeur historique du récit. Le haut-fait attribué à l'héroïne n'est pas la déformation légendaire d'un épisode des guerres maccabéennes ; c'est un événement bien réel, remontant à une révolte au temps de Cambyse et de Darius I. L'auteur postérieur qui l'a raconté connaissait parfaitement les noms de lieux et de personnes, la titulature royale, l'organisation militaire perse, au temps d'Artaxerxès II, vers 360, lors de la révolte des satrapes. Il a écrit pour fortifier ses lecteurs dans leur confiance en la Providence. Dans un appendice, Y. G. donne quelques détails sur les textes différents du grec : Vulgate et textes hébreux parallèles, midrashs courts, version syriaque. L'ouvrage se présente donc comme un précieux instrument de travail, qui fournira une grande somme de renseignements et une position digne d'être prise en considération.

Sagesse. — Un nouveau volume de la collection américaine de la littérature juive apocryphe vient de paraître : *Le livre de la Sagesse*, commenté par J. Reider (55). Une introduction précède l'explication détaillée du texte grec, imprimé en face de la traduction anglaise. Après avoir donné à son lecteur un aperçu des diverses opinions (56), J. R. adopte à l'ordinaire des positions moyennes.

On peut maintenir l'unité du livre ; il y a des arguments dans les deux sens. Le plus vraisemblable est que les différentes parties ont été écrites

(54) Y. M. Grintz, ספר יהודית, *Sefer Yehudith* (The Book of Judith). A Reconstruction of the Original Hebrew Text with Introduction, Commentary, Appendices and Indices. Jerusalem, The Bialik Institute, 1957 ; 15 × 23, 252 pp., 2 cartes et un sommaire en anglais. J'ai donné une recension plus détaillée de ce livre et proposé des vues bien différentes dans l'article : *Les Textes divers du livre de Judith. A propos d'un ouvrage récent*, dans *Vetus Test.* 8 (1958), pp. 344-373. Selon moi, le texte grec est, non pas une traduction littérale, mais une libre adaptation d'un original hébreu. Nous possédons encore quatre textes hébreux, très différents les uns des autres dans le mot à mot, parallèles à la Vulgate verset par verset, mais indépendants d'elle, qui ont chance de s'approcher de l'original.

(55) J. Reider, *The Book of Wisdom.* An English Translation with Introduction and Commentary. (Coll. *Dropsie College Edition, Jewish Apocryphal Literature*). New York, Harper & Brothers, 1957 ; 13 × 21, xi-233 pp., $ 5. A la fin un index mêlant les sujets traités et les noms d'auteurs.

(56) Il est regrettable que, dans ces problèmes d'introduction, l'A., qui cite beaucoup de noms déjà anciens, n'ait pas donné un aperçu de l'état récent des questions. Ainsi il cite dans sa bibliographie, mais n'utilise pas dans son exposé J. Fichtner, *Die Stellung der Sapientia Salomonis in der Literatur- und Geistesgeschichte ihrer Zeit*, paru dans *Zeitschr. Neut. Wiss.*, 36 (1937), pp. 113-132.

à des moments différents de la vie d'un même auteur et dans un esprit différent. Le but fondamental était de fortifier dans leur foi des Juifs résidant en Égypte et tentés par le paganisme, ainsi que de montrer la folie de l'idolâtrie aux païens comme aux Juifs. Sans chercher à préciser trop, on peut dire que la *Sagesse* est postérieure à Ben-Sirah (vers 180) et à la version des Septante pour les prophètes et les hagiographes (vers 150), mais antérieure à Philon et au Nouveau Testament. L'auteur est un Juif d'Alexandrie, connaissant directement la religion égyptienne, familier avec l'Écriture comme avec la littérature et la philosophie grecques, mais étranger à la doctrine philonienne du Logos. Il écrit en grec, mais reflète parfois les tournures de la Bible hébraïque et des Septante (57).

Dans un paragraphe intitulé Théologie et Philosophie, une attention spéciale est donnée à la doctrine, mais de manière un peu décevante. L'A. se laisse trop submerger par le comparatisme. Il dénombre les idées que la *Sagesse* a professées et que l'on peut retrouver chez les philosophes grecs ou les rabbins juifs, mais il ne cherche pas assez à comprendre le mouvement propre de la pensée du livre commenté. Parfois la comparaison est superflue (ainsi p. 53, à propos de *Sag.* 1, 6 : « Dieu est témoin de ses reins », c'est-à-dire de ses pensées secrètes, le renseignement que les rabbins attribuaient à un rein de pousser au bien, à l'autre de pousser au mal, ce qui est un tout autre ordre d'idées), parfois elle est erronée (ainsi p. 38, l'existence d'un livre de souvenir auprès de Dieu est énumérée parmi les doctrines de *Sag.*, avec renvoi à 1, 9, où fait défaut cette image du livre, fréquente dans l'Ancien Testament et la littérature juive ; l'énumération que fait le commentaire de plusieurs de ces passages ne sert en rien à éclairer la pensée ou les expressions de *Sag.*).

Sur la vie future bienheureuse plus de précision aurait été nécessaire. Il est déjà déconcertant (p. 33 ; cf. p. 36) de voir assimiler en vertu d'un comparatisme peu exigeant l'immortalité de l'âme, doctrine platonicienne, et la résurrection des morts, doctrine que les Pharisiens tiraient de *Is.* 26, 19 et *Dan.* 12, 2. Mais la surprise s'accroît quand aussitôt après on voit attribuer à *Sag.*, outre l'immortalité de l'âme définie comme ci-dessus, « la résurrection de l'âme, non du corps ». Qu'est la résurrection de l'âme, si celle-ci est immortelle? et comment les rabbins ont-ils tiré cette doctrine (résurrection de l'âme, non du corps) d'*Éz.* 37, qui parle de la réviviscence d'ossements desséchés?

D'après J. R. (p. 30), *Sag.* a adopté la doctrine platonicienne que la matière est essentiellement mauvaise et que par conséquent une nature mauvaise s'attache au corps humain (*Sag.* 1, 4). Le texte allégué ne suffit pas à justifier une telle affirmation. « Un corps soumis au péché » désigne ici le pécheur, comme le terme correspondant « une âme perverse » dans

(57) Le grec de *Sag.* est irréprochable (immaculate, p. 40), ce qui n'empêche pas J. R. de faire p. 28 des critiques sévères, dont certaines seraient discutables.

le stique parallèle. D'ailleurs, dans le commentaire de 9, 15 (« le corps corruptible ») J. R. adopte la vue qu'il s'agit simplement d'une faiblesse du corps, non d'une malice intrinsèque ; et dans 1, 13, le commentaire découvre l'idée que le monde physique est parfait et sans défaut, mais que le mal moral à l'intérieur de l'homme empoisonne tout (p. 57). Sans doute nous sommes avertis que l'auteur de la *Sagesse* n'est pas un penseur cohérent (p. 36). Mais l'incohérence n'est-elle pas plus d'une fois prêtée gratuitement par le commentateur?

D'après J. R., *Sag.* présente la tendance allégorisante qui s'épanouira chez Philon (p. 30). Les exemples ne sont pas très convaincants. Ainsi dans 10, 7 la colonne de sel représente l'incrédulité, selon J. R. En réalité, la colonne de sel est « le mémorial d'une âme incrédule », la femme de Lot, transformée en statue de sel d'après *Gen.* 19, 26. On peut penser que l'auteur de *Sag.* entend bien proposer une leçon morale par delà le rappel du fait individuel, mais ceci n'est pas de l'allégorie. De même dans 10,17 la nuée désigne la sagesse selon J. R. En réalité ce passage attribue à la Sagesse ce qui dans l'*Exode* est rapporté directement à Iaweh, par exemple la nuée, qui éclairait et protégeait Israël. Il est regrettable que J. R. ne s'en soit pas tenu au jugement plus nuancé de F. W. Farrar, qu'il cite p. 17 : Philon allégorise plutôt qu'il n'exagère, Pseudo-Salomon exagère plutôt qu'il n'allégorise.

Ce nouveau commentaire n'apporte donc pas toujours une aide sûre pour comprendre la pensée de *Sag.* Il contribuera du moins à ramener l'attention sur ce livre, dont il donne un texte bien imprimé (58) et bien traduit.

Introductions. — Le précis d'*Introduction à l'Ancien Testament* d'A. Weiser (59) paraît en 4e édition, remaniée et augmentée par rapport à la 2e (1949), qui représentait elle-même une mise à jour et une révision de la 1re (1939). Le plan comporte quatre parties. La première, après une vue rapide sur les genres littéraires des unités plus petites (chants, sentences, lois, récits, etc.) incorporées dans les grandes compositions, contient l'introduction particulière aux différents livres de l'A. T. La seconde partie traite de la formation du recueil canonique ; la troisième du texte original et des versions. La quatrième est une introduction particulière à la littérature religieuse d'Israël : apocryphes, pseudépigraphes, manuscrits du désert de Juda. Chaque paragraphe est précédé d'une bibliographie internationale. L'A. a visé d'abord à faire le point actuel des questions, à s'effacer derrière l'opinion commune.

(58) Quelques erreurs de typographie dues, semble-t-il, au sens de droite à gauche de l'écriture hébraïque ; p. 25, n. 118, lire עטרת תפארת et non l'ordre inverse ; p. 42, n. 188, lire מפי au début de la phrase et non à la fin.

(59) A. Weiser, *Einleitung in das Alte Testament.* 4, neubearb. und vermehrte Aufl. (Coll. *Göttinger Theologische Lehrbücher*). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1957 ; 17×24, 390 pp., DM 18.50. A la fin un index des textes bibliques.

Cependant il signale lui-même dans sa préface qu'il a développé des vues plus personnelles dans la question de l'origine des sources du Pentateuque (§ 13 ; pp. 71-85) : il est donc bon d'insister un peu sur ce point.

A. W. remarque que toutes les théories explicatives (des documents parallèles, des compléments, des fragments) ont leur part de vérité selon l'étendue des ensembles considérés. Puis il expose en quoi les vues de G. von Rad lui paraissent insuffisantes (60). Cet exégète admet que dans le Pentateuque les traditions du Sinaï (don de la loi et alliance) forment un bloc à part, qui n'a été relié que très tard aux traditions de l'exode et de la conquête, résumées par exemple dans *Deut.* 26, 5-9. A. W. estime, par contre, que les deux groupes de traditions avaient leur *Sitz im Leben* commun dans une fête périodique de rénovation de l'alliance, dans laquelle les hauts faits de Iahweh étaient rappelés par un célébrant liturgique et le peuple était ensuite invité à s'engager de nouveau à l'observation de la loi. La séparation des deux cycles traditionnels est loin d'être aussi radicale que le dit G. v. R. C'est seulement une fête liturgique régulière, unissant vitalement les deux, qui peut expliquer le lien si étroit que l'on observe entre l'histoire sainte et la loi dans le Pentateuque et en dehors. Les divers documents distingués par les critiques représentent des adaptations du même donné fondamental à des époques et des mentalités diverses. S'ils ont été conservés simultanément, puis compilés, c'est qu'ils faisaient partie d'une tradition cultuelle vivante et possédaient plus qu'une existence littéraire. On voit que cette introduction offrira non seulement un bilan impersonnel des questions, mais la réaction réfléchie d'un esprit bien informé, grâce à laquelle les questions pourront progresser vers leur solution.

Le tome I de l'*Introduction à la Bible* (61) contient, outre une introduction générale déjà signalée plus haut, une introduction spéciale à l'A. T. qui forme la masse la plus grosse du volume (pp. 214-836). Des préliminaires exposent le cadre historique de la Bible ; c'est un bref rappel des grandes périodes de la vie d'Israël des origines jusqu'à la prise de Jérusalem par Pompée (E. Cavaignac et P. Grelot). Le Pentateuque est étudié par H. Cazelles, qui énumère les diverses données dont une synthèse doit tenir compte : dissection en documents de la critique classique, résultats favorables à une crédibilité générale apportés par l'archéologie et l'histoire moderne, orientation nouvelle des recherches par l'histoire des formes littéraires, influence de Moïse. Une solution de tous points définitive n'est pas encore en vue, mais on peut dès maintenant comprendre le message religieux de ce grand ensemble en le répartissant dans les quatre documents classiques. Ensuite J. Delorme traite des

(60) G. von Rad a donné un exposé résumé de ses vues dans sa *Theologie des A. T.*, recensée plus haut ; cf. n. 20. Voir surtout pp. 127-131 et 188-189.

(61) A. Robert et A. Feuillet, *Introduction à la Bible*. Cf. plus haut, n. 9. Huit planches reproduisent d'anciens manuscrits bibliques, des documents anciens, ou des œuvres d'art.

premiers livres prophétiques *(Josué-Rois)* ; A. Gelin des livres prophétiques postérieurs ; P. Auvray des Psaumes ; H. Lusseau des autres hagiographes ; A. Lefèvre des livres deutérocanoniques conservés seulement en grec (ce sont, les livres nommés « apocryphes » par les auteurs protestants, moins deux ou trois). Enfin P. Grelot retrace la formation de l'A. T., c'est-à-dire la manière dont l'activité littéraire des auteurs inspirés s'est coordonnée avec l'ensemble de la vie politique et religieuse du peuple. Cet exposé se distingue par le souci d'informer le public catholique sur l'état de recherches poursuivies pour une très grande part en dehors de l'Église catholique et d'orienter l'intérêt, par delà les questions de critique littéraire et historique, vers le contenu religieux des livres étudiés. Il sera plus qu'un répertoire et un instrument de travail ; il contribuera à former l'esprit des lecteurs.

Poursuivant l'entreprise ouverte par un premier volume, G. Auzou retrace l'*histoire des écrits sacrés du peuple de Dieu* (62). Il veut suivre l'ordre de leur genèse. C'est pourquoi il esquisse le récit des événements extérieurs pour évoquer le milieu spirituel qui s'y est développé et qui donnait naissance à une tradition historique et à une activité littéraire. Il est donc souvent question d'un livre biblique à plusieurs reprises : d'abord, quand sont rappelés brièvement les événements que ce livre relate, puis à l'époque ultérieure où la matière narrative a pris sa forme actuelle. On ne cherchera pas ici de détails d'érudition technique, de bibliographie exhaustive. Mais on trouvera un tableau d'ensemble qui fait saisir la continuité de *la tradition biblique*. Cette initiation permettra aux débutants de saisir le lien de la vie et du recueil sacré et de prendre une vue synthétique du caractère de chaque écrit particulier de la *Genèse* à l'*Apocalypse*.

C'est d'un problème particulier, mais qui a été décisif dans la naissance de la critique biblique, dont traite O. Eissfeldt : *La genèse de la Genèse* (63). Il résume clairement des vues qu'il a justifiées longuement ailleurs. Au point de vue de la critique littéraire, il admet quatre sources : J, E, P et, en outre, un second iahwiste, qu'il désigne par L (source laïque), dont les récits ne cadrent pas toujours exactement avec ceux de J. On peut assigner approximativement comme date le règne de David à L, 850 à J, 800-750 à E, 500 à P. Les premiers récits n'ont pas été supplantés par les plus récents. Le patrimoine ancien a été conservé et vu dans la

(62) G. Auzou, *La tradition biblique*. Histoire des écrits sacrés du peuple de Dieu (Coll. *Connaissance de la Bible*, 2). Paris, Éd. de l'Orante, 1957 ; 14 × 19, 462 pp. A la fin un index des auteurs cités et des sujets traités. Ce volume fait suite à l'introduction théologique et littéraire intitulée *La parole de Dieu ;* cf. *Rev. Sc. ph. th.*, 42 (1958), pp. 142-143.

(63) O. Eissfeldt, *Die Genesis der Genesis*. Vom Werdegang des ersten Buches der Bibel. Tübingen, Mohr, 1958 ; 12 × 19, vii-86 pp., DM 9.40. A la fin une bibliographie méthodique, un index des textes bibliques et une carte. Cette plaquette est l'édition, en langue originale et avec de légers remaniements, d'un article paru d'abord en traduction dans *Interpreter's Dictionary of the Bible*.

lumière du nouveau. La fusion s'est faite probablement en plusieurs étapes ; elle a dû se réaliser vers 450 et être suivie de quelques additions (ch. 14, par exemple). Sur la patrie de J et E il convient d'être réservé : les traditions rapportées concernent Israël non encore divisé politiquement. Les indices qui font attribuer E à Ephraïm et J à Juda sont insuffisamment probants. Les quatre documents eux-mêmes se sont formés à partir de listes généalogiques, d'oracles, de traditions relatives à des lieux de culte, ou aux tribus, de récits étiologiques ou mythologiques. Historiquement la *Genèse* apporte, sinon des données certaines sur des personnages individuels ou des faits connus par les documents profanes, au moins des renseignements de valeur sur les tribus anciennes et leur culte du Dieu El. Religieusement elle est un témoignage toujours vivant rendu à un Dieu créateur et à sa Providence qui n'abandonne pas l'homme malgré son péché.

Histoire. — E. L. EHRLICH offre un résumé de l'*histoire d'Israël* (64) depuis les origines patriarcales jusqu'à la destruction du temple. Le format très restreint imposé par la collection empêche de donner des développements. Les faits sont racontés, mais l'A. ne peut justifier ses options autrement que par l'annotation renvoyant à des ouvrages plus amples. L'exposé est dense, nourri des recherches les plus récentes et utilisant toutes les sources d'information extra-bibliques disponibles, sans se montrer exagérément sceptique à l'égard des données bibliques anciennes. L'intérêt se porte sur tous les aspects de cette histoire, religieux aussi bien que politiques et extérieurs : les diverses tendances du judaïsme aux alentours de l'ère chrétienne sont bien caractérisées. On aura dans ce petit livre un excellent guide, apportant dans les questions discutées un avis compétent et orientant vers une étude plus poussée.

Signalons maintenant quelques rééditions ou traductions, qui permettront l'accès à un plus large public. L'*Histoire d'Israël et des Juifs* de J. WELLHAUSEN (65) est un récit qui va de la période mosaïque à la guerre contre Rome en l'an 70 de notre ère. L'ouvrage est à distinguer de l'*Histoire d'Israël* (1878), remaniée pour devenir les *Prolégomènes à l'histoire d'Israël* (1883), l'œuvre qui, en élaborant de manière systématique la théorie des sources du Pentateuque, devait influer profondément sur les recherches bibliques et faire connaître le nom de son auteur.

(64) E. L. EHRLICH, *Geschichte Israels* von den Anfängen bis zur Zerstörung des Tempels (70 n. Chr.)((Coll. *Sammlung Göschen, B. 231/231a*). Berlin, W. de Gruyter & C°, 1958 ; 10×15, 158 pp., DM 4.80. A la fin une bibliographie, un index des noms et choses et des textes cités, une carte.

(65) J. WELLHAUSEN, *Israelitische und jüdische Geschichte*, 9e Auflage. Berlin, W. de Gruyter & C°, 1958 ; 15×22, 371 pp., DM 19.80. L'éditeur aurait dû indiquer au moins la date de la première édition (1894) et de la dernière réimpression (1921).

Le *Moïse* de M. Buber (66) est l'œuvre d'un croyant juif, qui fréquemment discute les positions des critiques. Cette mise en question ne s'inspire pas d'un conservatisme et d'un littéralisme étroits. M. B. estime qu'il y a de la légende dans les premiers livres de la Bible : ce qui ne signifie pas invention pure, mais récit non indifférent des événements par quelqu'un qui y a été mêlé et pour qui ils représentent quelque chose de vivant. Il y a donc à rechercher dans la légende l'élément réel qui s'y trouve caché. C'est à quoi l'A. s'emploie, en bousculant au besoin la théorie classique des sources ou les hypothèses explicatives des historiens sur les faits. C'est donc un livre stimulant et qui apporte sur la substance religieuse impliquée dans les événements des vues profondes.

T. H. Gaster a écrit sur *la Pâque, son histoire et ses traditions* (67) un petit livre qui envisage non seulement les origines bibliques ou prébibliques de la fête, mais sa pratique dans les communautés juives jusqu'à nos jours. Rite qui devait resserrer les liens des hommes avec Dieu et entre eux, la Pâque est devenue le mémorial de la sortie d'Égypte. L'A. donne divers détails sur les légendes et les chants qui ont foisonné autour de ce centre.

Disciplines annexes. — En décrivant *les institutions de l'Ancien Testament*, R. de Vaux (68) fournit aux lecteurs de la Bible les renseignements qui permettent d'éclairer bien des passages obscurs. Les données du texte scripturaire, les découvertes de l'archéologie, la comparaison avec les institutions de peuples anciens ou modernes sont utilisées organiquement pour tracer un tableau aussi complet que possible. L'A. a évité les discussions ; il expose ses conclusions, appuyées sur une vaste lecture et son expérience concrète de fouilleur. Pour le lecteur moyen, c'est le parti le plus agréable et comme, à l'occasion, les hypothèses contraires

(66) M. Buber, *Moïse* (Coll. *Sinaï*) ; trad. fr. par A. Kohn. Paris, Presses Universitaires de France, 1957 ; 14×19, 266 pp. La traduction française a été faite sur le texte allemand *Moses*[2], 1952. L'éditeur aurait dû indiquer que le texte original était en hébreu (1944) et qu'une édition anglaise (1947) avait paru avant l'édition allemande (1948, 1952). P. 28, n. 1, lire *Inschriften (inscriptions)* pour *Handschriften (manuscrits)*. P. 97, n. 1 lire *Jastrow* pour *Yastrow*. P. 4 *Verdeutschung* est traduit *transcription allemande*, mais plus correctement p. 40, n. 1 : *traduction en allemand*. P. 91 *Erwählungstraditionen* est traduit *traditions électives;* il aurait été plus clair de dire *relatives à l'élection*. P. 51 « La phrase qui débute ce discours... » ; il aurait été plus correct de dire « qui ouvre ce discours » ou « par où débute... ».

(67) T. H. Gaster, *Passover*. Its History and Traditions. London and New York, Abelard-Schuman, 1958 ; 13×22, 122 pp. et des figures dans le texte. L'éditeur se contente de signaler que le livre est publié pour la première fois en Grande-Bretagne en 1958. Il aurait dû dire plus explicitement qu'il avait déjà paru en 1949 à New York chez Henry Schuman. Il s'agit apparemment d'une simple réimpression, car le nombre de pages n'a pas changé.

(68) R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament;* t. I : Le nomadisme et ses survivances, institutions familiales, institutions civiles (Coll. *Études annexes de la Bible de Jérusalem*). Paris Éd. du Cerf, 1958 ; 14×19, 347 pp., 990 fr.

ou le caractère douteux des positions adoptées sont rappelés, il n'y a là aucun dogmatisme illégitime. Une bibliographie méthodique suivant les divisions du livre permettra au curieux de poursuivre son étude de manière approfondie. Le premier volume traite du nomadisme, des institutions familiales et civiles. Sans être à proprement parler une étude de théologie biblique, cet ouvrage y touche plus d'une fois : par exemple, à propos du mariage, des rites funéraires, de la personne du roi (adopté par Iahweh, mais non divinisé, p. 173), de la loi (partie d'une alliance avec Dieu). Un second volume, qui traitera des institutions militaires et religieuses, fournira encore plus de recoupements avec la théologie biblique.

Dans la même collection M. Du Buit donne une esquisse de la *Géographie de la Terre Sainte* (69). L'histoire d'un peuple ne peut se comprendre qu'en fonction de son sol : ainsi les conditions géographiques ont permis la compénétration des nomades et des agriculteurs et, par suite, la survivance des coutumes nomades après la fixation sédentaire. L'ouvrage est divisé en deux parties : géographie physique (relief, climat, roches, flore et faune, démographie, régions naturelles), géographie historique (routes, populations, territoire des tribus, royaumes israélites et empires étrangers). Un index onomastique permet de retrouver les noms de lieux (les cours d'eau sont omis), de préciser leur emplacement et de résumer les données bibliques ou autres à leur sujet. Dix-huit cartes réunies dans une enveloppe à part aideront à imaginer le relief, les routes, les divisions politiques.

Continuant la série de ses plaquettes de vulgarisation, A. Parrot présente *Le musée du Louvre et la Bible* (70), en classant méthodiquement les monuments orientaux, qui dans la grande collection parisienne permettent d'éclairer le texte biblique. Il suit en gros l'ordre chronologique. Aux origines les restes archéologiques fournissent des illustrations concrètes des divinités païennes ou des mythes auxquels la Bible fait allusion. Puis à l'évocation précise d'un milieu culturel se mêlent les documents concernant des faits historiques déterminés. Le curieux d'Écriture Sainte aura ainsi un guide précieux pour une visite intelligente et fructueuse des galeries.

Critique textuelle. — L'édition critique de la Vulgate vient de s'enrichir d'un nouveau volume contenant *Proverbes*, *Ecclésiaste*, *Cantique des*

(69) M. Du Buit, *Géographie de la Terre Sainte* (Coll. *Études annexes de la Bible de Jérusalem*). Paris, Éd. du Cerf, 1958 ; 14 × 19, 237 pp. et 18 cartes 28 × 38 sous couverture rempliée, 1.200 fr.

(70) A. Parrot, *Le musée du Louvre et la Bible* (Coll. *Cahiers d'archéologie biblique, n° 9*). Paris et Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1957 ; 14 × 21, 166 pp., 12 planches photographiques et 76 figures dans le texte, 800 fr. Il va de soi qu'il ne s'agit pas de l'illustration de scènes bibliques par des artistes modernes.

Cantiques (71). Les prolégomènes indiquent les vingt-sept manuscrits utilisés et décrivent les neuf qui n'avaient pas encore été utilisés dans les volumes précédents. Grâce à l'examen de ces témoignages le texte des Proverbes a été allégé d'un bon nombre d'additions qui provenaient de la *Vetus Latina:* ainsi, par exemple, la seconde sentence des versets 10, 4 ; 12, 11 ; 13, 13 ; 14, 15 ; 15, 5.27 ; 16, 5 ; 17, 16 ; 18, 8.22 ; 22, 9 ; 25, 10 dans les éditions imprimées ordinaires. On notera pour leur intérêt doctrinal les nouvelles leçons de *Prov.* 8, 22 : *initium* pour *in initio* et de 8, 23 : *ordita* pour *ordinata.* Dans *Cant.* 8, 7 : *despicient eum* pour *despiciet eam* est plus proche de TM.

L'ouvrage de F. Kenyon, *Notre Bible et les anciens manuscrits* (72), plusieurs fois réimprimé depuis sa parution (1895) et déjà notablement remanié en 1939, vient d'être révisé par A. W. Adams, l'auteur n'étant plus là pour accomplir lui-même ce contrôle. Des données récentes sur l'écriture dans l'antiquité, les papyrus, les manuscrits du désert de Juda ont été ajoutées. On aura donc un excellent instrument de travail pour s'orienter dans les manuscrits et les anciennes versions et comprendre le but de la restitution critique du texte original des Écritures (73). Comme il était naturel, l'A., écrivant d'abord pour ses compatriotes, a donné une attention particulière aux versions anglaises.

C. Roth décrit *le codex d'Aberdeen de la Bible hébraïque* (74). L'université écossaise conserve un manuscrit enrichi de magnifiques enluminures et contenant une table des divergences textuelles entre Ben Asher et Ben Nephtali. L'œuvre aurait été exécutée à Naples avant 1492. Des planches en noir donnent une idée de la finesse et de la variété des miniatures, qui ne devaient jamais représenter la figure humaine.

Bibliographie. — H. H. Rowley a eu l'heureuse idée de recueillir en un seul volume les onze fascicules (1946-1956) édités par ses soins de la

(71) *Biblia sacra juxta latinam vulgatam editionem ad codicum fidem... edita.* XI Libri Salomonis, id est *Proverbia Ecclesiastes Canticum Canticorum.* Romae, Typis polyglottis vaticanis, 1957 ; 21×29, xvi-202 pp.

(72) F. Kenyon, *Our Bible and the Ancient Manuscripts.* Fifth Edition revised by A. W. Adams. London, Eyre & Spottiswoode, 1958 ; 14×22, 352 pp., £ 2/2. Une introduction de G. R. Driver retrace la carrière scientifique du défunt. A la fin un index général (noms d'auteurs et sujets), et un index des passages bibliques.

(73) Quelques inexactitudes à propos de l'édition critique officielle de la Vulgate (pp. 263-264). Ce n'est pas Pie XI (« un ancien bibliothécaire et un amateur de manuscrits ») mais Pie X (un ancien curé de campagne et pasteur d'âmes) qui a confié l'entreprise au cardinal Gasquet en 1907. L'abbaye romaine de S. Jérôme a été fondée en 1933, avant et non après la mort de dom Quentin. Parmi ceux qui se sont occupés de la révision critique de la Vulgate au xixe s., un catholique, Vercellone, aurait mérité d'être nommé.

(74) C. Roth, *The Aberdeen Codex of the Hebrew Bible* (Coll. *Aberdeen University Studies, n° 138*). Edinburgh-London, Oliver & Boyd, 1958 ; 14×22, 37 pp., 25 planches hors-texte, 21/-.

liste annuelle publiée par la *Society for Old Testament Study* (75). Chaque fascicule est reproduit tel quel, sauf la pagination, mais un seul index des auteurs couvre les onze ans, ce qui permet de trouver facilement le renseignement cherché. Les courtes notices visent plus à préciser objectivement le contenu des livres qu'à porter une appréciation. On saura gré à l'éditeur de faire entrer dans le domaine public et sous une forme plus rapidement utilisable un instrument de travail qui n'avait jusqu'ici qu'une diffusion limitée.

La *Bibliographie biblique* (76) publiée par le scolasticat des pères jésuites de Montréal s'est limitée à des travaux catholiques en langue anglaise, française et latine : articles de 28 revues (1920-1957) et livres plus spécialement importants. La matière est répartie en quatre sections : introduction générale, Ancien Testament, Nouveau Testament, thèmes bibliques. Ce classement donne une première orientation bibliographique pour un sujet déterminé et permet une utilisation effective de bien des articles qui seraient autrement tombés dans l'oubli.

Bible de Jérusalem. — *La Sainte Bible*, traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem, a paru tout d'abord en fascicules séparés avant de paraître en un seul volume. Ces fascicules, dont bon nombre était épuisé, sont actuellement réédités. L'introduction en est parfois retouchée pour tenir compte de découvertes ou d'hypothèses récentes, ou pour mettre en meilleure valeur le contenu religieux du livre. La traduction française a été revue pour uniformiser le vocabulaire et les tournures dans l'ensemble de la Bible. Ont paru en 1957 et 1958 les fascicules suivants : *Exode*, *Lévitique*, *Deutéronome*, *Juges-Ruth*, *Rois*, *Isaïe*, *Ezéchiel*, *Jonas*, *Michée-Sophonie-Nahum*, *Daniel*, *Proverbes*, *Job*, *Ecclésiaste*, *Ecclésiastique*, *Sagesse*, *Tobie* (77). D'autres doivent suivre. Certains sont réimprimés sans modification et non mentionnés ici. Les *Psaumes* avaient déjà paru en seconde édition en 1955.

A. M. DUBARLE, O. P.

(75) *Eleven Years of Bible Bibliography*. The Book Lists of the Society for O. T. Study, 1946-56, edited by H. H. ROWLEY. Indian Hills (Color.), The Falcon's Wing Press, 1957 ; 13×21, VII-804 pp., $ 7.50.

(76) Les facultés de théologie et de philosophie de la Compagnie de Jésus, Montréal, *Bibliographie biblique*. Montréal, Les éditions de l'Immaculée-Conception, 1958. 21×28, XIX-398 pp., $ 3.50, impression *offset*, reliure souple. Au début une table des matières détaillée, à la fin un index des rubriques permettant de faire des recoupements.

(77) Paris, Éd. du Cerf, 1957 et 1958 ; 14×19.

BULLETIN DE THÉOLOGIE DOGMATIQUE

Au début de ce *Bulletin*, nous grouperons un certain nombre d'ouvrages généraux, dictionnaires, manuels, *Mélanges*, *Festschriften*, qui, tout divers qu'ils sont, touchent tous par quelque côté à la théologie dogmatique. On ne s'étonnera pas que, pour la commodité de l'exposé, nous rassemblions ici, côte à côte, des ouvrages catholiques et des ouvrages protestants.

Dictionnaires. — Les dix volumes du *Lexikon für Theologie und Kirche* avaient paru de 1930 à 1938. Après vingt-cinq ans, les bouleversements mondiaux, les progrès de la vie de l'Église, le développement des sciences ecclésiastiques, demandaient, non seulement une seconde édition, « revue et complétée », mais une refonte totale. Sous le haut patronage de l'archevêque de Ratisbonne, Mgr Buchberger, qui avait dirigé la première édition, et de l'archevêque de Fribourg, Mgr Seiterich, l'éditeur Herder a eu le courage d'entreprendre cette refonte, en la confiant à Mgr J. Höfer (Rome) et au P. K. Rahner (Innsbruck) (1). Ceux-ci se sont assuré une très large collaboration, de langue allemande pour la plupart comme il est naturel, mais les spécialistes étrangers y sont aussi représentés. Nous ne nous attarderons pas à louer les qualités techniques de l'édition, ni l'allure à laquelle les volumes se succèdent (deux volumes ont paru en moins d'un an, un troisième est sous presse) ; mais il faut souligner, dans le cadre de ce *Bulletin*, l'esprit qui a dirigé cette nouvelle édition et la distingue de la précédente. Il semble que les directeurs de l'entreprise aient voulu marquer la place que tient, dans le monde moderne, la vie de l'Église et son enseignement. On en aurait pour preuve la part faite, en de nombreux articles, à la théologie biblique : p. ex. *Adam*, *anthropologie biblique*, l'*Ancien Testament* dans l'histoire du salut (et pas seulement comme recueil de livres), résurrection *(Auferstehung)* du Christ

(1) *Lexikon für Theologie und Kirche*, begründet von Dr. Michael Buchberger, 2. völlig neu bearbeitete Auflage. Herausg. von Josef Höfer, Rom, und Karl Rahner, Innsbruck. 10 Bände, 17,5 × 25,8.

Band I, 56 pp. et 1272 col. Bd II, xvi pp. et 1256 col. Freiburg, Herder, 1957-1958. DM 69.- et 77.-

et de la chair, *Apôtres*, *Basileia Theou*, *Berufung* (« appel » au sens biblique), etc. ; — et d'autre part aux problèmes théologiques aussi bien que pastoraux que posent le développement de la psychologie (*Angst*, angoisse) ou des techniques (*Atom*, *Automation*, *Arbeit*, *Bauer*), ou même l'actualité de la vie de l'Église (un article très équilibré sur les prêtres-ouvriers, *Arbeiterpriester*). On trouvera peut-être que la théologie spéculative proprement dite s'est vu attribuer une place fort réduite ; nous avons cependant remarqué, dans le seul premier volume, les articles *Analogie*, *Analogia fidei*, *Analysis fidei*, et l'excellent article sur l'Assomption (*Aufnahme Marias in den Himmel*, M. SCHMAUS). Mais aussi, dans un cadre biblique et historique, on trouvera des articles proprement théologiques de grande valeur : ainsi *Bischof* (SCHMAUS), Pénitence (*Bussdisziplin*, K. RAHNER), *Chalkedon* et *Christologie* (A. GRILLMEIER), *Charisma* (K. RAHNER), *Christentum* (K. RAHNER). On le voit, les contributions du P. K. Rahner sont abondantes et de qualité. Comme dans la première édition, les notices historiques, patrologiques, biographiques ou géographiques, presque toutes refaites à nouveaux frais, sont nombreuses et précises ; on remarquera l'importance qui est donnée aux bibliographies, et, dans un autre sens, la place faite à des personnalités encore en vie, ainsi *K. Barth* (H. BOUILLARD), *R. Bultmann* (H. SCHLIER), mais rien sur E. Brunner , l'art. sur Dom Casel est reporté à *Mysterientheologie*. Les hasards de l'ordre alphabétique ont groupé au mot *Bibel* les manuscrits et les traductions de la Bible, la chronologie et la théologie bibliques, et sous le titre *Christliche...* l'archéologie et la philosophie chrétiennes, l'art chrétien et l'éducation chrétienne ! — Sans prétendre rivaliser avec l'*Enciclopedia Cattolica* quant aux dimensions et à la richesse de la présentation, le nouveau *Lexikon für Theologie und Kirche*, avec ses notices très riches et très condensées, se révèlera à l'usage non seulement un ouvrage de consultation nécessaire pour qui veut être au courant du mouvement de la *théologie* dans la vie de l'*Église*, mais aussi un bon instrument de travail pour l'historien ou le théologien lui-même (2).

Tout différent est l'*Oxford Dictionary of the Christian Church* (3). Celui-ci ne prétend pas s'adresser aux spécialistes de la théologie et des sciences ecclésiastiques, mais il veut permettre au « public cultivé » de s'informer rapidement, en un volume maniable et agréable, de tout ce qui concerne « L'Église chrétienne », son histoire, son développement, sa vie présente. Pour mener à bonne fin cette entreprise, qui lui a demandé plus de vingt ans de labeur assidu, le Dr CROSS s'est entouré d'une centaine de collaborateurs, tous de langue anglaise, parmi lesquels on remarque

(2) On notera aussi la place qui est faite aux églises séparées, *Anglikanische Kirche* (H. MAROT, Y. CONGAR), *Calvinismus* (E. W. ZEEDEN, M. MARLET), *Cluny*, *Taizé* (R. SCHUTZ).

(3) *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, edited by F. L. CROSS. London, Oxford University Press, 1957 ; 17×24, 1392 pp., 70/-.

quelques savants catholiques. Les articles (plus de 6000) sont anonymes, et l'unité de rédaction a été assurée de façon remarquable. On soulignera ici le titre de Dictionnaire de l'*Église chrétienne:* bien que l'Église d'Angleterre soit en fait avantagée (et c'est bien naturel), et l'Orient un peu négligé, le Dictionnaire fait place à toutes les confessions chrétiennes, et à ce titre révèle sans doute une intention « œcuménique ». On remarquera la place très large qui est faite à l'Église romaine ; les articles qui la concernent, ou qui portent sur des points de doctrine controversés entre chrétiens nous ont paru bien informés et objectifs, mieux encore, inspirés par une compréhensive sympathie (ainsi *Peter*, *Mary*, *Assumption*, *Eucharist*). Si les articles proprement doctrinaux sont fort courts, très nombreuses sont les notices historiques, biographiques, liturgiques. Une courte bibliographie, généralement bien au point, accompagne les articles les plus importants. Proche parent de l'*Oxford Classical Dictionary*, l'O.D.C.C. est fidèle aux meilleures traditions de l'édition, de la science et de la théologie britanniques. Il sera utile même aux lecteurs et aux bibliothèques du continent.

Nous ne devons pas omettre de signaler les *Tables générales du Dictionnaire de Théologie Catholique.* L'œuvre monumentale entreprise en 1903 par MM. Vacant et Mangenot, continuée sous la direction de Mgr E. Amann, s'est enfin achevée en 1950 grâce au persévérant labeur de A. Michel. Les *Tables*, établies par les soins de B. Loth et A. Michel (4), couronnent cette publication et la complètent utilement, en rendant plus aisé l'usage du *Dictionnaire.* On n'y cherchera pas seulement quelques compléments et suppléments (ainsi des compléments bibliographiques ou biographiques, ou, par exemple à l'art. *Eucharistie*, les récents enseignements de SS. Pie XII) ; mais on y trouvera surtout, rassemblées autour de chaque article (p. ex. Abélard, Abraham, abstraction, ange, âme,...), les références à tous les endroits du Dictionnaire qui de quelque façon touchent à un sujet donné. Ainsi se trouvent regroupés une foule de renseignements dispersés au long de ces 15 gros volumes. On sera sensible à l'orientation à la fois synthétique et doctrinale qui a présidé à la compilation de ces Tables.

Manuels. — Nous avons reçu deux manuels de théologie dogmatique (5). L'un et l'autre se présentent sous la forme absolument classique et scolaire de *thèses* « démontrées » par l'Écriture, la Tradition, la raison. Dans ce cadre d'une parfaite clarté est exposé l'enseignement le plus solidement traditionnel. Mais la solidité de la doctrine et la clarté de l'exposition

(4) *Dictionnaire de Théologie Catholique. Tables générales* par B. Loth et A. Michel. Paris, Letouzey, 1951 et suiv.

(5) F. X. de Abárzuza, *Manuale Theologiae Dogmaticae*, ed. 2a, vol. II et III. Madrid-Buenos Aires, Ed. Studium, 1956 ; 17×24, 471 et 651 pp.

M. Heinrichs, *Theses Dogmaticae*, ed. 2a. Hong-Kong, Studium Biblicum O. F. M., 1954 ; 3 vol., 14×22, 433, 480, 572 pp.

exigent-ils vraiment que ces manuels soient si secs, et pour tout dire, si ennuyeux? Il y a de quoi décourager les étudiants à leur présenter une théologie si froide et si squelettique! On notera que si le P. F. X. de Abârzuza s'abstient généralement de prendre position dans les questions controversées, il est résolument scotiste quand il s'agit du motif de l'incarnation. Le manuel du P. M. Heinrichs présente cet intérêt tout particulier qu'il a été enseigné à Hong-Kong, et qu'il s'attache à montrer les points de comparaison, de rapprochement ou de divergence entre le dogme chrétien et la philosophie et la théologie chinoises. Nous n'avons aucune compétence pour juger de ces rapprochements, mais l'effort valait d'être signalé avec beaucoup de sympathie. A quand un manuel analogue pour l'Inde ou pour l'Orient musulman? On remarquera encore que dans les questions dogmatiques qui touchent à l'exégèse (p. ex. la cosmogonie biblique), le P. Heinrichs, se référant à l'Encyclique *Humani Generis*, est beaucoup plus large, et à notre sens avec raison, que son collègue espagnol.

Nous avons reçu aussi une réédition de la *Katholische Dogmatik* de F. Diekamp († 1943), due aux soins de K. Jüssen (6). L'éditeur s'est contenté d'apporter au texte de Diekamp quelques rectifications ou compléments devenus nécessaires, mais le contenu, le caractère et la qualité de cet excellent manuel sont restés inchangés.

Le *Précis de Théologie Dogmatique* de L. Ott a été traduit en français (7). On appréciera, avec la clarté et la précision de l'exposé, la place importante qui est faite aux documents du Magistère, et au témoignage de l'Écriture et de la Tradition, présentées ici pour elles-mêmes, et non pas comme « preuves » d'une « thèse ». La partie proprement spéculative est peut-être un peu courte. A force de vouloir être clair et concis, on risque de simplifier à l'excès des problèmes (v. p. ex. l'exposé des thèses thomiste et moliniste sur la science de Dieu ou sur le concours divin). Au total, excellent *précis*, qui répond exactement à la fin qu'il se propose.

« Problèmes et orientations ». — Nous avons plaisir à présenter ici la belle réussite que constituent les deux volumes, luxueusement édités, des *Problemi e Orientamenti di Teologia Dommatica* (8). L'initiative en

(6) F. Diekamp, *Katholische Dogmatik* nach den Grundsätzen des hl. Thomas. 12 u. 13. Aufl. hrsg. v. K. Jüssen. Münster, Aschendorff, 1958; 3 vol. 15,5×21, 371, 606 et 512 pp., DM 19,30, 27 et 23,25.

(7) L. Ott, *Précis de Théologie Dogmatique*, trad. fr. par M. Grandclaudon; Mulhouse, Salvator, 1955; 15×21, 712 pp., 2250 fr. On regrettera quelques fautes d'impression, surtout dans les noms propres et la bibliographie, et des maladresses de traduction, v. g. p. 308, le « transfert de Marie » : il doit s'agir du *Transitus Mariae !*

(8) *Problemi e orientamenti di Teologia dommatica*. A cura della Pontificia Facoltà Teologica di Milano. Milano, Marzorati, 1957; 2 vol. 17,5×25, xxxiv-960 et xviii-1106 pp., L 7000 chaque vol.

Vol. I : *Presentazione* di S. E. Mons. G. B. Montini, pp. xxi-xxix. — Prefazione, del Comitato di Redazione, pp. xxxi-xxxiv. — C. Colombo, *La metodologia e la*

revient à l'éditeur C. Marzorati de Milan, qui a voulu offrir aux prêtres, aux étudiants en théologie, aux laïques cultivés, et spécialement aux professeurs de religion, une information bien à jour sur les courants actuels de la théologie dogmatique. Commencée sous la direction de Mgr Bernareggi, évêque de Bergame († 1953), puis de Don G. Carozzi († 1953), elle fut poursuivie et achevée par les soins de la Faculté de Théologie de Milan, et grâce à la persévérance de deux de ses professeurs, F. Maggioni et G. Colombo. La table des matières donnera une idée de l'ensemble des chapitres, et de la qualité des collaborateurs (dont la moitié sont étrangers à l'Italie). Sans recenser en détail chacun de ces chapitres (dont on pourra rendre compte dans d'autres *Bulletins*), il nous faut souligner l'intention qui a inspiré cette publication et qui en fait le caractère. Sur chacun des grands chapitres de la théologie dogmatique, on a voulu, non pas exposer l'enseignement classique, mais *orienter* à travers les *problèmes* que posent actuellement au théologien aussi bien les « mises en question » contemporaines que les récentes interventions du Magistère. On voit tout ce qu'un ouvrage de ce genre peut apporter,

sistemazione teologica, pp. 1-56. — A. Gaboardi, *Teologia fondamentale. Il metodo apologetico*, pp. 57-103. — V. Marcozzi, *Il miracolo*, pp. 105-142. — E. Stirnimann, *La Chiesa nella problematica presente*, pp. 143-169. — L. Vagaggini, *Ispirazione biblica e questioni connesse*, pp. 171-229. — D. Van den Eynde, *Tradizione e Magistero*, pp. 231-252. — O. Karrer, *Successione apostolica e primato*, pp. 253-302. — R. Spiazzi, *Il laicato nella Chiesa*, pp. 303-358. — C. Boyer, *Lo sviluppo del dogma*, pp. 359-386. — R. Garrigou-Lagrange, *Natura e valore delle formule dogmatiche*, pp. 387-413. — A. Perbal, *La Teologia missionaria*, pp. 415-461. — G. Graneris, *Teologia cattolica e scienza delle religioni*, pp. 463-510. — G. Vodopivec, *La Chiesa e le chiese*, pp. 511-546. — B. Schultze, *Teologia latina e teologia orientale*, pp. 547-579. — B. Neunheuser, *La teologia protestante in Germania*, pp. 581-662. — H. J. T. Johnson, *Le tendenze teologiche nella Chiesa di Inghilterra*, pp. 663-690. — L. Giussani, *La teologia protestante in America*, pp. 691-728. — R. Rouquette, *La teologia protestante in Francia*, pp. 729-758. — L. Verga, *Il problema della Fede nell'Esistenzialismo*, pp. 759-825. — A. Vögtle, *Rivelazione e mito*, pp. 827-960.

Vol. II : C. Fabro, *Il problema di Dio.* (Introduzione al problema teologico), pp. 1-64. — E. Galbiati, *La teologia della ispirazione e i problemi della Genesi*, pp. 65-87. — M. Flick, *Il dogma del peccato originale nella teologia contemporanea* pp. 89-122. — G. F. Bonnefoy, *Il primato di Cristo nella teologia contemporanea*, pp. 123-236. — G. Oggioni, *Il mistero della redenzione*, pp. 237-343. — P. Parente, *La psicologia di Cristo*, pp. 345-372. — E. Mura, *La dottrina del Corpo Mistico*, 373-405. — C. Oggioni, *Questioni mariologiche*, pp. 407-475. — F. Maggioni, *La « Munificentissimus Deus » e i problemi teologici connessi*, pp. 477-544. — G. Colombo, *Il problema del soprannaturale negli ultimi cinquant'anni*, pp. 545-607. — P. Galtier, *Grazia e inabitazione della SS. Trinità*, pp. 609-654. — R. Aubert, *Questioni attuali intorno all'atto di Fede*, pp. 655-708. — G. B. Guzzetti, *Necessità e perdita della fede*, pp. 709-749. — L. Allevi, *I misteri pagani e i sacramenti cristiani*, pp. 751-793. — T. Camelot, *Il Battesimo e la Cresima nella teologia contemporanea*, pp. 795-829. — A. Piolanti, *Il sacrificio della Messa nella teologia contemporanea*, pp. 831-874. — A. Mayer, *Storia e teologia della Penitenza*, pp. 875-923. — M. Schmaus, *Il problema escatologico del cristianesimo*, pp. 925-974. — F. Ceuppens, *Il problema escatologico nella esegesi*, pp. 975-1016. — Gabriele di S. Maria Maddalena, *Teologia della mistica*, pp. 1017-1068. — *Indice dei nomi*, pp. 1071-1106.

non seulement d'utile information, mais de féconde stimulation pour le développement et le progrès de la pensée théologique.

On trouvera donc ici, présenté avec autant de liberté que d'objectivité, l'état actuel des problèmes, accompagné d'importantes bibliographies critiques, très bien faites (un certain nombre d'entre elles sont dues à C. Colombo ou à G. Oggioni). On remarquera aussi la place qui est faite aux questions de méthodologie théologique, d'apologétique ou de théologie fondamentale, d'ecclésiologie (tradition et magistère, succession apostolique et primauté, corps mystique, laïcat), aux églises séparées (chapitres intéressants sur l'état de la théologie dans les confessions protestantes des divers pays : mais on s'étonnera de voir O. Cullmann présenté parmi les théologiens allemands !), à la comparaison entre théologie latine et théologie orientale. — Parmi les chapitres de dogmatique spéciale qui sont abordés dans le second volume, nous noterons le péché originel et le surnaturel, la primauté du Christ (J. F. Bonnefoy) et la psychologie du Christ (Mgr P. Parente), la mariologie, l'acte de foi (R. Aubert), le sacrifice de la Messe (A. Piolanti ; on s'étonne un peu de ne pas entendre parler de la transsubstantiation, qui a été objet de récentes discussions), la pénitence (vue surtout au point de vue historique, A. Mayer), l'eschatologie (M. Schmaus, F. Ceuppens).

On lira aussi avec intérêt la préface de S. Exc. Mgr Montini, archevêque de Milan, qui ne se contente pas de rendre aux éditeurs de ces volumes l'hommage qu'ils méritent, mais se plaît à souligner la valeur de l'enseignement théologique des universités italiennes, signe non négligeable de la vitalité de la pensée chrétienne en ce pays.

Mélanges. — Nous avons à présenter ici un certain nombre de volumes de *Mélanges*, *Festschriften*, *Festgaben*, offerts en hommage à d'illustres jubilaires. L'intention est louable, certes, et l'on est heureux de voir un maître honoré de la sorte par ses pairs, ses disciples, ses amis. Mais il faut avouer que ce genre littéraire, à tout prendre assez faux, est un peu décourageant pour les recenseurs, et surtout que des contributions importantes risquent d'être enterrées à jamais dans ces vastes mausolées où personne n'ira jamais les chercher (9). Sans doute serait-il préférable de profiter de ces solennités pour rassembler en un beau volume les articles dispersés d'un grand savant. (Ainsi l'a-t-on fait il y a quelques années pour Ed. Dhorme). Quoi qu'il en soit, nous pensons rendre service à nos lecteurs en donnant ici en note l'indication précise des articles, souvent un peu hétéroclites, rassemblés en ces volumes.

(9) Nous avons naguère signalé ici (*Revue*, 1953, p. 491), l'utile index publié par Br. M. Metzger des travaux de ce genre concernant le Nouveau Testament et l'Église primitive.

K. Adam. — Le recueil qui a été présenté à K. Adam pour son 80e anniversaire porte le titre *Vitae et Veritati* (10) : le professeur de Tubingue a en effet consacré une longue vie d'activité scientifique et littéraire, au Christ dans son Église, *Vie et Vérité*. Les contributions ici rassemblées peuvent toutes de quelque façon se rapporter à ce thème général. Retenons celle de F. HOFMANN sur l'Église chez Clément d'Alexandrie : à cause de son intellectualisme et de son moralisme inspirés de la Stoa et de Philon, le didascale n'a guère vu dans l'Église que « l'école du Logos » ; — celle de M. SCHMAUS sur la survie dans le haut moyen âge de la psychologie trinitaire d'Augustin (un appendice à son ouvrage classique !) : du ve au xe siècle, peu de théologiens ont compris le sens profond de cette doctrine ; ils n'ont guère vu dans les ternaires d'Augustin que des comparaisons qui illustrent le dogme de la Trinité. — F. STEGMÜLLER édite le petit traité du dominicain Buonaccorsi de Bologne *Contra Graecos :* bon témoin de la polémique entre Grecs et Latins à la fin du XIIIe siècle ; on en reparlera dans un prochain *Bulletin* d'Histoire des Doctrines médiévales. Signalons aussi l'important article d'H. FRIES sur le développement de l'idée de tradition chez Newman, au long de l'évolution qui le conduisit de l'anglicanisme au catholicisme. Cette idée est liée à sa conception de l'Église, et Fr. peut résumer le dernier état de sa pensée en disant que pour Newman la tradition est « la conscience de l'Église ».

F. X. Arnold. — Pour ses soixante ans, le spécialiste de la pastorale qu'est le professeur de Tubingue s'est vu offrir un recueil (11) où l'on

(10) *Vitae et Veritati*. Festgabe für Karl Adam. Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1956 ; 17×24, 203 pp., DM 21.-

F. HOFMANN, *Die Kirche bei Clemens von Alexandrien*, pp. 11-27. — J. STELZENBERGER, *Conscientia bei Tertullianus*, pp. 28-43. — M. SCHMAUS, *Das Fortwirken der augustinischen Trinitätspsychologie bis zur karolingischen Zeit*, pp. 44-56. — F. STEGMÜLLER, *Bonacursius Contra Graecos*. (Ein Beitrag zur Kontroverstheologie des XIII. Jahrhunderts), pp. 57-82. — A. AUER, *G. Manetti und Pico della Mirandola. De hominis dignitate*, pp. 83-102. — H. FRIES, *J. H. Newmans Beitrag zum Verständnis der Tradition*, pp. 103-143. — J. MÖLLER, *Zur philosophischen Bestimmung der Freiheit Gottes*, pp. 144-164. — H. FLATTEN, *Das Verhältnis von Vorbehalt und Bedingung*. (Versuch einer Abgrenzung zwischen c. 1086 und c. 1092), pp. 165-186. — K. A. FINK, *Neue Wege zur Erschliessung des vatikanischen Archivs*, pp. 187-203.

(11) *Verkündigung und Glaube*. Festgabe für Franz X. Arnold. Hrsg. von T. FILTHAUT und J. A. JUNGMANN. Freiburg i. Br., Herder, 1958 ; 15×23,5, XI-359 pp., DM 24.50.

K. H. SCHELKLE, *Zur biblischen und patristischen Verkündigung der Eschatologie (nach Röm 13, 11-13)*. (Chez les premiers exégètes on constate vite une disparition presque totale de l'idée de la *parousie* dans ce texte), pp. 1-15. — Y. M.-J. CONGAR, *Die Kasuistik des heiligen Paulus* (Les principes d'une casuistique biblique illustrés par l'attitude de l'Apôtre à l'égard de son travail manuel, des idolothytes, des mets défendus et des jours à observer), pp. 16-41. — A. HUFNAGEL, *Freude und christliche Verkündigung nach Thomas von Aquin* (Le thème de la joie considéré du point de vue philosophique ; la joie résultant de l'activité du théologien), pp. 42-57. — R. PADBERG, *Glaubenstheologie und Glaubensverkündigung bei Erasmus von Rotterdam*. (Importante

retrouvera les traits que nous signalions plus haut : si la compétence des collaborateurs garantit d'emblée la qualité de leurs contributions, elle ne suffit pas à éviter une certaine dispersion, même si ces contributions touchent toutes de quelque façon à la pastorale. ... Les éditeurs du présent volume, T. FILTHAUT et le P. J. A. JUNGMANN, ont facilité la

analyse des « Paraphrases sur l'épître aux Romains » où E. fait preuve d'un sens aigu du rôle décisif que joue la foi dans la vie du chrétien), pp. 58-75. — J. BETZ, *Wort und Sakrament.* (Leur relation du point de vue dogmatique : Parole et sacrement contiennent le Christ, mais celui-ci y agit différemment. La Parole est le prototype du « sacramental »), pp. 76-99. — H. FRIES, *Die Botschaft von Christus in einer Welt ohne Gott.* (Discussion des thèses de D. Bonhoeffer. Le monde sans Dieu, i. e. émancipé, existe. B. considère cette situation comme idéale pour le message du Christ, en oubliant que la religion — en tant que « ordo hominis ad Deum » — est prérequise même pour une action missionnaire élémentaire), pp. 100-122. — H. FLATTEN, *Missio canonica.* (Évolution historique, normes actuellement en vigueur selon le CIC et selon la coutume consacrée par les concordats), pp. 123-141. — F. M. WILLAM, « *Kerygma* » *und die Denkformen der Gegenwart.* (L'homme moderne pense surtout en images et dans des concepts scientifiques et techniques ; conséquences pour l'enseignement religieux traditionnel), pp. 142-154. — G. DELCUVE, *Heilsgeschichtliche Aspekte für unsere Verkündigung.* (L'Évangile montre comment faire passer l'histoire du salut dans notre prédication), pp. 155-163. — J. A. JUNGMANN, *Das kirchliche Fest nach Idee und Grenze.* (Les fêtes chrétiennes, y compris le dimanche, expriment, en totalité ou sous un aspect déterminé, l'événement christique dont Pâques est le centre. Suggestions pour une plus grande actualisation, par mode d'adaptation à la mentalité moderne, du contenu des célébrations liturgiques), pp. 164-184. — V. SCHURR, *Situation und Aufgabe der Predigt heute.* (Pour un renouvellement de la prédication par la théologie « kérygmatique »), pp. 185-208. — J. HOFINGER, *Das Kerygma im Dienste der Missionsliturgie.* (Applications concrètes dans le domaine missionnaire), pp. 209-222. — B. FISCHER, *Die Predigt vor der Kommunionspendung.* (Esquisse historique de l'usage d'adresser une admonition aux communiants), pp. 223-237. — F. COUDREAU. *Katechismus, Katechese, Katechumenat.* (Les différentes étapes de l'instruction religieuse et leur connection), pp. 238-249. — P.-A. LIÉGÉ, *Das Katechumenat im Aufbau der Kirche.* (L'Église se construit et se structure à partir du catéchuménat ; conséquences pratiques qui en découlent.) pp. 250-270. — T. FILTHAUT, *Verkündigung und Erziehung.* (La discussion autour de l'« éducation chrétienne » dans la pédagogie religieuse du protestantisme contemporain), pp. 271-283. — F. X. VON HORNSTEIN, *Seelsorge im Zeitalter der Technik*, pp. 284-293. — T. KAMPMANN, *Der Film, die Technik und das Zwischenreich*, pp. 294-306. — A. AUER, *Zur theologischen Grundlegung einer christlichen Laienfrömmigkeit.* (Les bases théologiques d'une spiritualité pour chrétiens engagés dans le monde considérées surtout à la lumière des travaux récents allemands et français), pp. 307-326. — F. BENZ, *Das Prinzip der Anpassung in der gegenwärtigen missionarischen Seelsorge in Frankreich.* (Exposé richement documenté des méthodes employées par la « Mission de France » avant et après 1953, par les prêtres-ouvriers et par la redécouverte de l'apostolat des laïcs), pp. 327-346. — F. LAUPHEIMER, *Das Schrifttum von Franz X. Arnold.* (Bibliographie), pp. 347-359.

On aura remarqué que ce sont des clercs, pour la plupart membres du corps professoral universitaire, qui s'expriment au sujet du monde moderne faisant obstacle à l'évangélisation. Un laïc animé d'un zèle authentique pour la cause de Dieu trouve que c'est l'absence d'une prédication doctrinale qui éloigne le monde moderne de l'Église en faisant perdre aux chrétiens le sens de la foi. Cf. W. SCHAMONI, *Glaubensbewusstsein und Kirchenentfremdung* (Paderborn, Schöningh, 1958 ; 13,5×21, 135 pp., DM 6.80).

tâche du recenseur en choisissant un titre à deux termes. « Annonce et foi », — on aura reconnu la notion implicite de « Kérygme », — constituent les deux foyers d'une unique ellipse, et permettent d'attribuer à l'un ou à l'autre chacun des vingt articles réunis ici. La répartition exacte n'est pas toujours facile, ce qui prouverait que le domaine en question, celui de la théologie pratique ou « pastorale », est loin d'être exactement délimité. Pourra-t-il l'être jamais, puisqu'il s'agit de la discipline la plus « engagée », la plus fortement marquée par le contact immédiat avec la vie concrète ? Les théologiens professionnels se trouvent ici affrontés à des problèmes qu'ils ne sont pas habitués à rencontrer. L'exemple de F. X. Arnold montre cependant la fécondité de telles rencontres ; il est un de ceux qui ont le plus fait pour renouveler et faire progresser la théologie pastorale. Même en dehors de l'Allemagne, on lui en est reconnaissant.

M. Schmaus. — Un gros volume a été présenté à Mgr M. Schmaus à l'occasion de son soixantième anniversaire sous l'étiquette de *Theologie in Geschichte und Gegenwart* (12) : l'activité théologique du dogmaticien

(12) *Theologie in Geschichte und Gegenwart.* Michael Schmaus zum sechzigsten Geburtstag dargebracht von seinen Freunden und Schülern hrsg. von J. Auer und H. Volk. München, Karl Zink, 1957 ; 16,5×24,5, xxx-956 pp., DM 48. —

Bibliographie Michael Schmaus, pp. xviii-xxii. — K. Balić, *Voraussetzungen für die Dogmatisierung einer Glaubenswahrheit.* (Gedanken zu zwei marianischen Bullen), pp. 1-20. — R. Egenter, *Ueber das Verhältnis von Moraltheologie und Aszetik*, pp. 21-42. — W. Keilbach, *Neuere Kritiken der Gottesbeweise*, pp. 43-66. — H. Lais, *Gedanken zu den Messopfertheorien*, pp. 67-88. — J. Loosen, *Ekklesiologische, christologische und trinitätstheologische Elemente im Gnadenbegriff*, pp. 89-102. — K. Mörsdorf, *Erwägungen zum Begriff und zur Rechtfertigung des Messtipendiums*, pp. 103-122. — J. Pascher, *Die Communio der Fastenmessen im Antiphonale Romanum*, pp. 123-134. — K. Rahner, *Dogmatische Vorbemerkungen für eine richtige Fragestellung über die Wiedererneuerung des Diakonats*, pp. 135-144. — V. Schurr, *Theologie der Umwelt*, pp. 145-180. — G. Söll, *Das Priestertum der Kirche.* (Ein Desiderat der Ekklesiologie und ihrer Verkündigung), pp. 181-198. — O. Semmelroth, *Personalismus und Sakramentalismus* (Zur Frage nach der Ursächlichkeit der Sakramente), pp. 199-218. — H. Volk, *Gnade und Person*, pp. 219-236. — A. Fries, *Zum Traktat Alberts des Grossen « De Natura Boni »*, pp. 237-254. — L. Hödl, *Kirchengewalt und Kirchenverfassung nach dem Liber de ecclesiastica potestate des Laurentius von Arezzo* (Eine Studie zur Ekklesiologie des Basler Konzils), pp. 255-278. — L. Ott, *Das Konzil von Ephesus (431) in der Theologie der Frühscholastik*, pp. 279-308. — F. Stegmüller, *Literargeschichtliches zu Gabriel Biel*, pp. 309-316. — A. Winklhofer, *Johannes vom Kreuz und die Surius-Ueberselzung der Werke Taulers*, pp. 317-348. — R. Aubert, *Le Traité de la Foi à la fin du XIIIe siècle*, pp. 349-370. — G. Englhardt, *Das Glaubenslicht nach Albert dem Grossen*, pp. 371-396. — K. Forster, *Liber vitae bei Bonaventura* (Ein begriffsgeschichtlicher Aufriss), pp. 397-414. — F. Van Steenberghen, *Le problème de l'existence de Dieu dans le commentaire de Thomas d'Aquin « In Boethium de Trinitate »*, pp. 415-432. — H. Weisweiler, *Sacramentum fidei.* (Augustinische und ps.-dionysische Gedanken in der Glaubensauffassung Hugos von St. Viktor), pp. 433-456. — J. Auer, *Die aristotelische Logik in der Trinitätslehre der Spätscholastik.* (Bemerkungen zu einer Quaestio des Johannes Wuel de Pruck, Wien 1422), pp. 457-496. — L. Scheffczyk, *Die Grundzüge der Trinitätslehre des*

de Munich s'étend aussi bien à l'histoire de la pensée chrétienne qu'aux problèmes présents de la vie de l'Église. Cette double orientation se réflète dans ces quelque quarante articles et en fait l'unité. Les plus nombreux cependant sont consacrés à des questions d'histoire littéraire et doctrinale, et plus spécialement au moyen âge ; plusieurs mériteraient d'être repris dans un *Bulletin* d'Histoire des Doctrines. On aborde ainsi S. Albert et son *De natura boni* (A. FRIES) ou sa théorie de la lumière de la foi (G. ENGLHARDT), S. Bonaventure et le *liber vitae* (K. FORSTER), l'existence de Dieu dans le commentaire de S. Thomas *In Boethium de Trinitate* (F. VAN STEENBERGHE), le problème de la foi chez Hugues de Saint-Victor (incidences augustiniennes et dionysiennes, H. WEISWEILER), le traité de la foi à la fin du XIIIe siècle (R. AUBERT), des problèmes trinitaires (chez Scot Érigène, J. FINKENZELLER), ou christologiques (Bombolognis de Bologne, I. BACKES ; Henri de Gand, P. BAYERSCHMIDT), la grâce sacramentelle et le caractère sacramentel chez Pierre Olivi et Pierre de Trabibus (V. HEYNCK et J. KAUP), etc. Plusieurs articles importants abordent l'histoire de l'ecclésiologie ; ainsi le P. CONGAR retrace la destinée du texte de *Jér.* 1, 10 à travers les documents pontificaux, J. RATZINGER la querelle autour des ordres mendiants et ses incidences sur le développement de la doctrine de la primauté universelle du pape. L. HÖDL aborde l'ecclésiologie du concile de Bâle à propos du *Liber de Ecclesiastica potestate* de Laurent d'Arezzo. Le P. H. Roos

Johannes Scotus Eriugena. (Untersuchung ihrer traditionellen Elemente und ihrer spekulativen Besonderheit), pp. 497-518. — J. FINKENZELLER, *Erbsünde und Konkupiszenz nach der Lehre des Johannes Duns Skotus*, pp. 519-550. — I. BACKES, *Die Lehre des Bombolognus von Bologna über die Verehrung Christi*, pp. 551-570. — P. BAYERSCHMIDT, *Die Stellungnahme des Heinrich von Gent zur Frage nach der Wesensgleichheit der Seele Christi mit den übrigen Menschenseelen und der Kampf gegen den averroistischen Monopsychismus*, pp. 571-606. — M. D. KOSTER, *Die Menschennatur in Christus hat ihr eigenes Dasein?* (Zu einer früheren Thomasdeutung), pp. 607-624. — A. EMMEN, *Heinrich von Langenstein und die Diskussion über die Empfängnis Mariens.* (Seine Stellungnahme — Aenderung seiner Ansicht — Einfluss), pp. 625-650. — K. JÜSSEN, *Die Mariologie des Hesychius von Jerusalem*, pp. 651-670. — Y. M.-J. CONGAR, *Ecce constitui te super gentes et regna (Jér. 1. 10) « in Geschichte und Gegenwart »*, pp. 671-696. — J. RATZINGER, *Der Einfluss des Bettelordensstreites auf die Entwicklung der Lehre vom päpstlichen Universalprimat, unter besonderer Berücksichtigung des heiligen Bonaventura*, pp. 697-724. — J. PLAGNIEUX, *Le chrétien en face de la loi d'après le* De Spiritu et Littera *de saint Augustin*, pp. 725-754. — J. DANIÉLOU, *Circoncision et baptême*, pp. 755-776. — V. HEYNCK, *Zum Problem der sakramentalem Gnade in der Scholastik.* (Der Olivi-Schüler Petrus de Trabibus über gratia sacramentalis und gratia virtualis), pp. 777-806. — J. KAUP, *Das Wesen des sakramentalen Charakters nach Petrus Johannis Olivi und Petrus de Trabibus*, pp. 807-824. — J. M. ALONSO, *Ontologia noética de la visión beata según santo Tomás de Aquino*, pp. 825-842. — A. HUFNAGEL, *Bonaventuras Person-Verständnis*, pp. 843-860. — W. & E. GOSSMANN, *Das christliche Geschichtsbewusstsein Friedrich Schlegels*, pp. 861-898. — R. BAUERREISS, *Altbayerische « ecclesiae parrochiales » der Karolingerzeit und der « Phapho »*, pp. 899-908. — H. ROOS, *Die Quellen der Bulle « Exsurge Domine » (15. 6.1520)*, pp. 909-926. — E. BUYTAERT, *The Scholastic Writings of Petrus Thomae*, pp. 927-940.

étudie les sources de la Bulle *Exsurge Domine* dans les œuvres de Luther. — Pour ce qui regarde la période patristique, on relèvera l'article de P. Daniélou sur circoncision et baptême, étude de typologie sacramentaire ; celui de J. Plagnieux sur le *De Spiritu et littera* (« le chrétien en face de la Loi »), de K. Jüssen sur la mariologie d'Hésychius de Jérusalem, de L. Ott sur le concile d'Éphèse dans la théologie préscolastique (les textes du concile sont pratiquement peu connus et n'exercent guère d'influence sur le développement de la théologie scolastique). — Quant aux problèmes présents de la pensée et de la vie de l'Église, l'article, très important à notre sens, du P. Balić sur les deux Bulles mariales de 1854 et de 1950, montre qu'une définition dogmatique n'est pas l'aboutissement d'un processus de déduction logique de l'implicite à l'explicite, mais l'expression de la foi de l'Église vivante s'exprimant par son Magistère. — Les problèmes ecclésiologiques retiennent le P. K. Rahner (renouveau du diaconat), le P. Söll (le sacerdoce de l'Église) ; H. Volk et le P. J. Loosen étudient la grâce (le dernier dans son rapport avec l'ecclésiologie, la christologie et la théologie trinitaire) ; le P. Semmelroth personnalisme et sacramentalisme. W. Keilbach passe en revue quelques critiques adressées récemment à la démonstration de l'existence de Dieu. — On aura intérêt et avantage à rapprocher certains de ces articles de quelques chapitres des *Problemi e Orientamenti :* en Allemagne comme en Italie, ce sont les problèmes centraux de la vie de l'Église qui retiennent l'attention des théologiens.

J. Lortz. — L'œuvre considérable de J. Lortz a trouvé un juste couronnement dans les deux imposants volumes d'une *Festschrift* dont les amis de l'éminent historien lui ont fait hommage à l'occasion de ses soixante-dix ans (13). Un mot peut caractériser l'œuvre historique de

(13) *Festgabe Joseph Lortz.* Hrsg. von E. Iserloh und P. Manns. Baden-Baden, Bruno Grimm, 1958 ; 17,5 × 24,5, xxiii-586 et viii-590 pp.

Vol. I : *Reformation-Schicksal und Auftrag.* — E. Iserloh & P. Manns, *Einleitung*, pp. ix-xxiii. — W. von Loewenich, *Reformation oder Revolution?*, pp. 5-13. — E. Iserloh, *Luther-Kritik oder Luther-Polemik?*, pp. 15-42. — H. Wolter, *Gestalt und Werk der Reformatorem im Urteil des hl. Ignatius von Loyola*, pp. 43-67. — P. Althaus, *Liebe und Heilsgewissheit bei Martin Luther*, pp. 69-84. — F. J. Leenhardt, *Quelques réflexions après un débat œcuménique sur la transsubstantiation*, pp. 85-90. — O. A. Dilschneider, *Christologische Verkündigung heute*, pp. 91-107. — H. Schüssler, *Wahrheit und Ueberlieferung zwischen den Konfessionen*, pp. 109-134. — M. Lackmann, *Thesaurus sanctorum*, pp. 135-171. — E. Kinder, *Die Verborgenheit der Kirche nach Luther*, pp. 173-192. — J. Hamer, *Les pécheurs dans l'Église*, pp. 193-207. — H. Asmussen, *Das Amt der Bischöfe nach Augustana 28*, pp. 209-231. — D. Gorce, *La patristique dans la réforme d'Érasme*, pp. 233-276. — E. Monnerjahn, *Zum Begriff der theologischen Unklarheit im Humanismus*, pp. 277-304. — K. Eder, *Der steirische Landeshauptmann Siegmund von Dietrichstein (1480-1533) und seine Stellung zur Reformation*, pp. 305-342. — L. Just, *Ein Bericht des Kölner Nuntius Ottavio Mirto Frangipani über die Durchführung der tridentinischen Reformen in Trier vom 3. November 1595*, pp. 343-367. — M. Bendiscioli, *Penetrazione protestante e repressione controri-*

Lortz : *Ideengeschichte* (« histoire des idées », cf. la bibliographie de ses œuvres, où le mot revient plusieurs fois). C'est de ce point de vue que l'on peut souligner le sens et l'orientation générale des 45 articles réunis en ces deux volumes, en attendant qu'un prochain *Bulletin* d'Histoire des Doctrines rende compte en détail de chacun d'eux. Le premier volume est consacré à la Réforme, phénomène historique, et aussi problème présent. Ainsi sont étudiées ses origines dans le milieu humaniste : Érasme et le retour aux sources patristiques (D. Gorce), Pic de la Mirandole (E. Monnerjahn) ; les origines de la pensée réformiste de Luther (W. von Loewenich et E. Iserloh), les essais de réforme interne de l'Église romaine et des congrégations romaines (H. Jedin) ; les régions où s'est répandue et développée la Réforme, Lombardie (M. Bendiscioli) ou Styrie (K. Eder), ou réaction catholique à Trèves (L. Just). Ainsi encore sont présentés différents aspects de la pensée de Luther : son exégèse (P. Althaus, à propos de *I Jo.* 4, 17), son ecclésiologie (notion d'une Église invisible, dont les notes sont visibles au seul croyant, *ecclesia abscondita*, E. Kinder), ou celle de Mélanchton (appartenance des pécheurs à l'Église, J. Hamer), ou dépassant l'époque de la Réforme, les

formistica in Lombardia all'epoca di Carlo e Federico Borromeo, pp. 369-404. — H. Jedin, *Eine bisher unbekannte Denkschrift Tommaso Campeggios über die Reform der römischen Kurie*, pp. 405-417. — S. J. Miller, *Spinola and the Lutherans 1674-95*, pp. 419-445. — M. Schmaus, *Die Kirchengliedschaft nach Honoré de Tournely*, pp. 447-468. — M. Laros, *Kardinal Newmans ökumenische Sendung*, pp. 469-479. — W. Becker, *Oekumenische Aspekte der Katholizität John Henry Newmans*, pp. 481-505. — O. Karrer, *Das Petrusamt der Frühkirche*, pp. 507-525. — C. J. de Vogel, *Antike Seinsphilosophie und Christentum im Wandel der Jahrhunderte*, pp. 527-548. — H. Barion, *Von der Tragweite des geltenden kanonischen Rechts*, pp. 549-586. — Vol. II : *Glaube und Geschichte.* — W. Stählin, *Die Gestalt des Antichristen und das katechon*, pp. 1-12. — G. Stählin, *Fortschritt und Wachstum*, pp. 13-25. — J. Daniélou, *Comble du mal et eschatologie chez Grégoire de Nysse*, pp. 27-45. — O. Rousseau, *La typologie augustinienne de l'Hexaéméron et la théologie du temps*, pp. 47-58. — M.-D. Chenu, *Histoire et allégorie au XIIe siècle*, pp. 59-71. — Y. M.-J. Congar, *Le sens de l'« économie » salutaire dans la « Théologie » de S. Thomas d'Aquin* (Somme théologique), pp. 73-122. — R. Schneider, *Europa und die Seele Portugals*, pp. 123-138. — W. Schüssler, *Deutsch-lutherischer Geist und Westeuropa*, pp. 139-152. — F. Heer, *Historische Grundlagen der Weltfriedensidee*, pp. 153-180. — K. O. von Aretin, *Die Konfessionen als politische Kräfte am Ausgang des alten Reichs*, pp. 181-241. — R. Schmittlein, *Facteurs politiques et sociaux dans l'évangélisation de la Lituanie*, pp. 243-272. — F. W. Wentzlaff-Eggebert, *Geschichtliche und dichterische Wirklichkeit in der deutschen Kreuzzugslyrik*, pp. 273-286. — K. Esser, *Die religiösen Bewegungen des Hochmittelalters und Franziskus von Assisi*, pp. 287-315. — L. Petry, *Die Reformation als Epoche der deutschen Universitätsgeschichte*, pp. 317-353. —V. Redlich, *Die Basler Konzilsuniversität*, pp. 355-361. — B. Ulianich, *Considerazioni e documenti per una ecclesiologia di Paolo Sarpi*, pp. 363-444. — J. Pascher, *Zum Grundaufbau des Kirchenjahres*, pp. 445-465. — P. Meinhold, *Schweigende Bischöfe*, pp. 467-490. — O. F. Anderle, *Die Geschichtswissenschaft in der Krise*, pp. 491-550. — F. Stepun, *Soziologische Objektivität und christliche Existenz*, pp. 551-566. — J. Möller, *Die Frage nach der Transzendenz der Geschichte*, pp. 567-584. — *Bibliographie* Joseph Lortz (Les principales publications de J. L.), pp. 585-588.

idées de Tournély sur l'appartenance à l'Église des hérétiques et des schismatiques (M. Schmaus). Les idées de la Confession d'Augsbourg. (art. 28) sur le ministère *(Amt)* des évêques (H. Asmussen).

Le second volume porte le titre général de *Foi et Histoire*. On y relèvera d'abord les contributions de G. Stählin, J. Daniélou, O. Rousseau, M.-D. Chenu (14), Y. Congar : à travers ces notes détachées d'histoire de la théologie, c'est bien de l'origine et du développement d'une « conscience historique » et d'une théologie de l'histoire qu'il s'agit. Théologie à laquelle, comme le montre bien le P. Congar, S. Thomas n'a pas été étranger. D'autre part une série d'articles intéressants montrent comment la Réforme a en effet marqué une coupure dans le développement intellectuel de la chrétienté (p. ex. dans les Universités, L. Petry) et une rupture de l'équilibre spirituel et même politique de l'Europe (W. Schüssler, K. O. von Aretin sur la fin de l'Empire germanique).

K. Barth. — En parcourant la *Festschrift* dédiée à K. Barth on n'est pas surpris de constater l'extraordinaire audience que le théologien bâlois a trouvée dans le monde entier et dans les milieux les plus divers, En fait, plus qu'un « écho » (titre choisi primitivement pour la *Festschrift*), c'est une *Réponse* qui lui est parvenue de tous les points du globe et qui remplit les 960 pages du volume qui célèbre son soixante-dixième anniversaire (15). Parmi les 79 auteurs se trouvent un bon nombre de non

(14) L'article du P. Chenu, *Histoire et allégorie au XIIe siècle*, pp. 59-71, reprend un des thèmes les plus suggestifs de son livre sur *La théologie au XIIe siècle* (cf. *Revue*, 1958, pp. 240-253, spécialement p. 246).

(15) *Antwort*. Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag am 10 Mai 1956 (Recueil édité par E. Wolf, Ch. von Kirschbaum et R. Frey). Zollikon-Zürich, Evang. Verlag, 1956 ; 17,5 × 24, xi-963 pp., 48,50 fr. s./DM 47.-

Nous avons signalé par un * les trois articles publiés à part sous le titre *Remède de cheval* par la maison *Labor et Fides* (Genève, 1956 ; 13 × 18, 87 pp., avec une préface de F. Ryser et une postface de W. Donzé).

Epistolae. — J. L. Hromádka, *Brief an Karl Barth*. (Le conflit entre l'est et l'ouest vu par un théologien tchèque.) pp. 3-13. — W. A. Visser't Hooft, *Ein Gruss aus der Oekumene**. (Message œcuménique de K. B.) pp. 14-15. — E. Wilm, *Nach der Lektüre von « Der Schutz des Lebens »*. (Respect de la vie humaine face aux résultats du génocide organisé.) pp. 16-21. — F. Buchholz, *Dank und Wunsch aus Alpirsbach* (= centre liturgique s'inspirant de K. B.) pp. 22-26.

In opus ipsum. — K. H. Miskotte, *Die Erlaubnis zu schriftgemässem Denken*. (Une pensée théologique, orientée par l'Écriture, a reçu droit de cité grâce à K. B.) pp. 29-51. — G. Eichholz, *Der Ansatz Karl Barths in der Hermeneutik*. (Le point de départ de la théologie de K. B. est l'interprétation de la Bible.) pp. 52-68. — H.-J. Kraus, *Das Problem der Heilsgeschichte in der « Kirchlichen Dogmatik »*. (Au centre de toute histoire se trouve l'histoire du salut.) pp. 69-83. — J. J. Stamm, *Die Imago-Lehre von Karl Barth und die alttestamentliche Wissenschaft*. (Discussion avec K. B. à propos de son exégèse de *Gen.* 1 et 2.) pp. 84-98. — J. B. Souček, *Zur Exegese von Röm. 2, 14ff*. (Les multiples significations du mot-clef φύσει dans ce passage.) pp. 99-113. — G. Bauer, *Zur Auslegung und Anwendung von Römer 13,1-7 bei Karl Barth*. (Lieu classique de la théologie « politique » ce passage s'insère organiquement dans le contexte général de l'épître aux Romains.) pp. 123-124. — H. Traub, *Theologie*

théologiens, juristes, médecins, sociologues, pédagogues, musiciens, philosophes, physiciens, hommes politiques... On remarquera l'absence significative de certains compagnons de la première heure : en cours de route des divergences doctrinales ont surgi. On cherchera donc en vain une espèce de *His Majesty opposition* ! Si les louanges enthousiastes ne

und Verkündigung. (L'intention fondamentale de la dogmatique est la prédication : annoncer le Christ.) pp. 124-136. — W. Fürst, *Karl Barths Predigtlehre.* (Toute l'œuvre de K. B. n'a d'autre fin que l'homilétique.) pp. 137-147. — F. Schröter, *Bemerkungen über den reformierten Charakter des theologischen Ansatzes Karl Barths.* (Étroite parenté spirituelle avec Calvin.) pp. 148-155. — W. Niesel, *Karl Barth und der Heidelberger Katechismus.* (Attachement qui n'exclue pas une certaine liberté.) pp. 156-163. — H. Vogel, *Der lachende Barth.* (Essai sur l'humour en tant qu'élément stylistique chez K. B.) pp. 164-171. — H.-J. Iwand, *Vom Primat der Christologie*, pp. 172-189. — J. de Senarclens, *La concentration christologique**, pp. 190-207. — A. Dumas, *Des prolégomènes dogmatiques à l'insertion éthique dans l'exégèse de Karl Barth*, pp. 208-216. — O. Weber, *Kirche und Welt nach Karl Barth.* (Église et monde tombent sous le jugement de Dieu et sont sauvés par Lui.) pp. 217-236. — H. U. von Balthasar, *Christlicher Universalismus.* (Reprise de la discussion autour de l'*analogia entis* en vue d'une meilleure compréhension de l'ontologie.) pp. 237-248. — K. G. Steck, *Ueber das ekklesiologische Gespräch zwischen Karl Barth und Erich Przywara 1927-29.* (Raisons ultimes de l'échec final de ce dialogue.) pp. 249-265. — G. Söhngen, *Analogia entis in analogia fidei*, pp. 266-271. — W. Kreck, *Analogia entis oder analogia fidei?* pp. 272-286. — H. Gollwitzer, *Zur Einheit von Gesetz und Evangelium.* (Luther en voyait encore leur unité intrinsèque — ce que les luthériens modernes ont trop souvent oublié.) pp. 287-309. — G. Wingren, *Evangelium und Gesetz.* (Leur unité — dont K. B. fait une des thèses principales de son système — ne semble nullement prouvée.) pp. 310-322. — E. Schlink, *Gesetz und Paraklese.* (La position de S. Paul concernant la « loi » est plus nuancée et plus différenciée que celle de K. B.) pp. 323-335. — O. Bleibtreu, *Von den Zwecken des Staats und der Rechtsordnung.* (Rôle de l'État et du droit selon K. B.) pp. 336-345. — H. Simon, *Die kritische Frage Karl Barths an die moderne Rechtstheologie*, 346-356. — F. Karrenberg, *Gesellschaftspolitische Probleme bei Karl Barth.* (Ce qu'un sociologue peut apprendre de la théologie de K. B.) pp. 357-368. — J. Courvoisier, *Zwingli et Karl Barth** (« [...] vrai titre [...] de cet essai : Zwingli, *ancêtre* de K. B. ») pp. 369-387. — W. Klaas, *Ritschls « Unterricht in der christlichen Religion » und Karl Barths Abrisse der Dogmatik-ein Vergleich.* (Divergences profondes entre ces deux systèmes, illustrées par de nombreuses citations.) pp. 388-398. — O. Knobloch, *Karl Barth und « unsere Gemeinschaftsleute ».* (Reconnaissance d'un piétiste laïc pour l'œuvre de K. B.) pp. 399-408. — G. Howe. *Parallelen zwischen der Theologie Karl Barths und der heutigen Physik.* (Étroites correspondances qu'y découvre un physicien.) pp. 409-422. — G. Hoshino. *Das Verhältnis des buddhistischen Denkens zu Karl Barth.* (Affinités insoupçonnées), pp. 423-434.

Opuscula varii argumenti. — J. Beckmann, *Das Problem des Gottesdienstes im ökumenischen Gespräch.* (Limites et possibilités d'un culte commun à l'occasion des réunions inter-confessionnelles.) pp. 437-444. — G. Casalis, *Die Kirche der Reformation, Hort der Freiheit.* (Dans un monde de plus en plus livré aux totalitarismes politiques et absolutismes idéologiques les Églises issues de la Réforme constituent le dernier refuge de la liberté.) pp. 445-455. — A. C. Cochrane, *A declaration of faith concerning church and nation by the Presbyterian Church in Canada.* (Analyse théologique et critique de la *Déclaration* — fortement marquée par la pensée de K. B. — adoptée en 1955 par l'Assemblée générale de l'Église presbytérienne du Canada.) pp. 456-471. — H. Diem, *Kierkegaards Hinterlassenschaft an die Theologie.* (L'héritage toujours actuel de K. pour la théologie.) pp. 472-489. — H. P. Ehrenberg, *Der Bekenntniskämpfer.* (Carac-

manquent pas dans ce genre de littérature, ceux qui ont contribué à ce recueil ne semblent pourtant pas céder à une tendance hagiographique qui déjà s'emparerait de son héros. Au demeurant Barth lui-même serait le premier à s'en moquer, lui qui déclare tout net n'être pas un « barthien » (cf. p. 888). Et ce n'est pas seulement dans le chapitre de H. VOGEL,

téristiques du « confesseur de la foi » contemporain.) pp. 490-498. — W. FEURICH, *Das Wächteramt der Kirche.* (Comment l'Église, par l'intermédiaire de ses pasteurs, exerce son office de vigilance dans une société marxiste.) pp. 499-508. — F. FLÜCKIGER, *Vorsehung und Erwählung in der reformierten und in der lutherischen Theologie.* (La doctrine de la prédestination fait partie intégrante de celle de la providence et de l'élection.) pp. 509-526. — H. GRAFFMANN, *Der « Zeugnisweg ».* (Méthode didactique pour l'enseignement biblique.) pp. 527-535. — K. HALASKI, *Aufgaben evangelischer Presse*, pp. 536-544. — G. HARBSMEIER, *Die « nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe » bei Bonhoeffer und die Entmythologisierung.* (Comment formuler le message biblique dans un monde areligieux.) pp. 545-561. — W. HERRENBRÜCK, *Gemeinde und Amt.* (Le sacerdoce fonctionnel de la communauté évangélique.) pp. 562-570. — W. JANNASCH, *Randbemerkungen zum Problem der Kirchenbibel.* (En marge du problème que pose actuellement l'absence d'un *textus receptus* de la Bible en langue vulgaire.) pp. 571-581. — F. LIEB, *Die Geschichte Jesu Christi in Kerygma und Historie.* (Réfutation des thèses de R. Bultmann.) pp. 582-595. — J. M. LOCHMAN, *Von der Religion zum Menschen.* (La « crise des religions » oblige à repenser, à la lumière de la théologie de K. B., la façon de prêcher l'Évangile.) pp. 596-609. — W. LOEW, *Der Religionsunterricht in der Schule.* (Questions préliminaires catéchétiques.) pp. 610-619. — F.-W. MARQUARDT, *Geschichte und kirchliche Verkündigung.* (A propos de la mise en doute de l'historicité de l'Évangile par R. Bultmann.) pp. 620-629. — C. MAURER, *Grund und Grenze apostolischer Freiheit.* (Étude exégétique et théologique de *I Cor.* 9.) pp. 630-641. — G. MECENSEFFY, *Das Verständnis der Taufe bei den süddeutschen Täufern.* (Les doctrines des anabaptistes du XVIe s. correspondent, pour le fond, avec celles de K. B. concernant le pédobaptisme.) pp. 642-646. — A. MOLNÁR, *Zur konfessionsunionistischen Tradition der evangelischen Kirche der böhmischen Brüder.* (L'Église évangélique tchèque issue d'une fusion de différentes dénominations protestantes en 1918 représente une union authentique, conforme aux inspirations de l'hussitisme et des frères moraves.) pp. 647-660. — M. NIEMÖLLER, *Der Nächste in seiner Bedeutung für das menschliche Zusammenleben.* (Sans le « prochain » il n'aurait pas de coexistence humaine vraie.) pp. 661-665. — W. NIEMÖLLER, *Zur Strategie des Kirchenkampfes.* (Aperçus historiques et critiques sur la lutte contre le nazisme.) pp. 666-675. — G. VON RAD, *Der Lobpreis Israels.* (Motifs de la doxologie dans l'A. T.) pp. 676-687. — D. SCHELLONG, *Mozarts Bedeutung für die Klaviermusik*, pp. 688-699. — R. SIEBECK, *Ueber den Schmerz.* (Aspect moral de la douleur, vu par un médecin.) pp. 700-711. — L. SIMON, *Israels Hoffnung gibt den Juden und uns Zukunft.* (Perspectives théologiques qu'ouvre l'existence politique de l'État israélien.) pp. 712-731. — G. STAEWEN, *Gedanken zur Frage der Würde des strafgefangenen Mitmenschen.* (La dignité d'enfant de Dieu du criminel.) pp. 732-737. — K. STOEVESANDT, *Fürchten und Glauben.* (Comment vaincre la peur qui pèse sur toute activité exercée par un médecin.) pp. 738-752. — J. UHDE, *Zeit und Musik.* (Contribution de la musique pour saisir le phénomène du temps.) pp. 753-763. — W. VISCHER, *Du sollst dir kein Bildnis machen.* (Puisque l'homme est l'image de Dieu l'interdiction du décalogue de se faire une représentation de Dieu est pleinement justifiée.) pp. 764-772. — E. WOLF, *Zur biblischen Weisung des Rechts.* (Exégèse théologico-juridique de *Sach.* 7,8-12.) pp. 773-779. — E. WOLF, *« Kerygma und Dogma »?* (Introduction richement documentée au problème et à la problématique de l'histoire des dogmes considérée comme science auxiliaire, mais indispensable, de la théologie.) pp. 780-807. — H. H. WOLF, *Grund-*

Der lachende Barth, qu'on goûte avec plaisir une pointe d'humour qui repose parfois dans cet ensemble compact et quelque peu pesant !

Au demeurant, à ce *cantus firmus* laudatif se mêlent des voix critiques qui ne cachent pas leur désaccord sur des points essentiels : c'est le cas, évidemment, des auteurs catholiques, mais aussi des théologiens luthériens et des hommes de science. Mais en fin de compte, admirateurs et critiques ne sont qu'une seule « nuée de témoins », témoins de l'unique Parole incarnée.

L'*Evangelischer Verlag* de Zollikon rassemble sous le titre général de *Questions et Réponses* des articles ou conférences de K. Barth. Nous avons entre les mains le troisième volume de cet utile recueil (16). On aimera à y trouver des articles parus entre 1927 et 1942 dans *Zwischen den Zeiten* et *Theologische Existenz heute*, et surtout la correspondance échangée en 1923 entre K. Barth et Harnack. Celui-ci avait posé quinze « questions » aux contempteurs *(Verächter)* de la « théologie scientifique ». La réponse de Barth provoqua une lettre ouverte de Harnack, à laquelle Barth à son tour donna une longue réplique. Il est extrêmement intéressant, émouvant même, de voir ces deux grands esprits s'affronter sans parvenir à se rejoindre, parce que leur conception respective de la science théologique est incomplète et univoque : pour l'un, la théologie se réduit à l'histoire

gedanken theologischer Ethik nach dem Bericht der Weltkirchenkoferenz von Evanston im Zusammenhang früherer ökumenischer Berichte. (Évolution doctrinale depuis Stockholm 1925 ; influence directe de K. B. sur la rédaction du message « eschatologique » d'Evanston.) pp. 808-820. — W.-D. Zimmermann, *Das Wort Gottes und die moderne Tontechnik.* (Graves inconvénients d'un sermon radiodiffusé, c.-à-d. prêché en absence d'un auditoire concret.) pp. 821-827.

In vitam et actionem. — E. Thurneysen, *Die Anfänge.* (Les origines théologiques de K. B. d'après sa correspondance sélectionnée et inédite couvrant les années 1914 à 1922, époque de son pastorat campagnard.) pp. 831-864. — H. Scholz, *Warum ich mich zu Karl Barth bekenne.* (Témoignage d'un philosophe.) pp. 865-869. — H. Kloppenburg, *Der Dogmatiker als Mitmensch.* (K. B. dans l'intimité, son côté humain.) pp. 870-872. — M. Eras, *In Karl Barths Bonner Hörsaal.* (Souvenirs d'un auditeur.) pp. 873-878. — H. E. Tödt, *Karl Barth als Lehrer seiner Studenten.* (Les dons d'animateur et d'éveilleur de K. B.) pp. 879-887. — J. A. Lombard, « *Väterchen* ». (Le rayonnement qu'exerce la sérénité paternelle de K. B.) pp. 888-896. — R. Karwehl, *Was ich als lutherischer Prediger von Karl Barth gelernt habe*, pp. 897-905. — G. Schwenzel, *Wirkung der « Theologischen Existenz heute » in einem Pfarrhaus auf dem Lande.* (L'aide qu'apporta la célèbre collection, créée en 1933, aux résistants isolés contre le nazisme.) pp. 906-910. — K. Takizawa, *Was hindert mich noch, getauft zu werden?* (L'attrait qu'éprouve un japonais en face de K. B. dont la pensée le subjugue mais qui ne le décide pas à se faire baptiser.) pp. 911-925. — E. E. Castro, *Die theologische Lage in Lateinamerika und die Theologie Karl Barths.* (Lente pénétration de cette théologie dans les milieux protestants et intellectuels.) pp. 926-937. — Pierre Maury (†), « *Mes temps sont dans Ta main* ». (Résumé du dernier sermon prononcé par le pasteur P. M., disciple et traducteur de K. B.) pp. 938-942.

Bibliographia barthiana. — Ch. von Kirschbaum, *Bibliographie.* (Œuvres originaux : 406 numéros ; traductions en 12 langues étrangères.) pp. 945-960.

(16) K. Barth, *Theologische Fragen und Antworten.* Gesammelte Vorträge. 3. Bd. Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich, 1957 ; 15,5 × 23, 317 pp., 21,50 fr. s.

et à la critique des textes et des sources, pour l'autre elle n'est pas autre chose que la prédication de la Parole (voir dans le même recueil la conférence sur *Offenbarung, Theologie, Kirche*, spécialement pp. 178-179, 180-181 : la tâche essentielle de la théologie se ramène à l'exégèse). C'est toute la conception de la théologie et de ses rapports avec la révélation qui est en jeu ici (17).

E. Thurneysen. — C'est encore K. Barth que nous retrouvons dans le recueil offert à E. Thurneysen pour son soixante-dixième anniversaire à lui aussi (18). La moitié de ce volume est en effet consacrée à la correspondance échangée entre les deux amis pendant les années 1921-1925. C'est l'époque où Barth, professeur à Göttingen, rédige les premiers chapitres de sa *Dogmatique*. A travers ces lettres (et aussi dans les *Rundbriefe* adressées à tout un groupe d'amis), nous assistons à l'élaboration de la théologie « dialectique », ou de la « théologie de la crise ». Ce dernier terme convient particulièrement à l'entreprise commencée à Göttingen, qui a provoqué d'irrémédiables séparations dont témoignent les récits parfois dramatiques qu'en donne le jeune professeur. C'est bien

(17) Le petit volume du philosophe suisse P. Häberlin, *Das Evangelium und die Theologie* (München-Basel, E. Reinhardt, 1956 ; 13,5×21, 113 pp., 5,50 fr. s.) reflète une conception analogue de la théologie et nous laisse une impression assez déconcertante. Ému justement du scandale de la division des chrétiens, H. en voit la racine dans les diverses théologies, interprétations divergentes du message du Christ. A l'en croire, ce message se réduit uniquement à l'affirmation de la bonté inconditionnée de Dieu. Tout autre enseignement, même s'il se rencontre dans les écrits du Nouveau Testament, est une théologie étrangère à l'Évangile (ainsi par exemple de la notion de péché). H. écarte ainsi nécessairement tout effort de pénétration rationnelle de la révélation. Pour lui le théologien chrétien n'a pas d'autre tâche que de présenter dans toute sa pureté le message de l'Évangile, en surmontant et en éliminant tout ce qu'il y a de « non chrétien » *(unchristlich)* dans la théologie du Nouveau Testament (pp. 90-91 et *passim*). Ce protestantisme radical est la négation même de toute théologie.

(18) *Gottesdienst-Menschendienst.* Eduard Thurneysen zum 70. Geburtstag am 10. Juli 1958. Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1958 ; 16×23,5, 350 pp., 29.50 fr. s. Sommaire : K. Barth, *Lebendige Vergangenheit.* Briefwechsel zwischen Eduard Thurneysen und Karl Barth aus den Jahren 1921-1925, pp. 7-173. — R. Siebeck, *Die Einheit des Menschen in ihrer Bedeutung für die medizinische Wissenschaft*, pp. 175-189. — J. E. Staehelin, *Schuld als Problem der Psychiatrie und der Seelsorge*, pp. 191-208. — W. Lüthi. *Ein Kapitel.* (Livre de Josué, chap. 1), pp. 209-219. — J. Hamel, *Die Verkündigung des Evangeliums in der marxistischen Welt.* (Dans les pays de l'Est, à l'exclusion de l'URSS et de la Chine communiste.) pp. 221-249. — W. Vischer, *Alttestamentliche Vorbilder unseres Pfarramtes*, pp. 251-275. — G. Spörri, *Evangelische Frömmigkeit*, pp. 277-304. — R. de Pury, *Das Evangelium und die Zivilisationen*, pp. 305-320. — R. Speiser, *Die Gestalt des Zeugen im Neuen Testament.* (Parmi les quatre termes qui désignent l'office du prédicateur dans le Nouveau Testament (Κῆρυξ, εὐαγγελιστής, διδάσκαλος, et μάρτυς), Mlle Speiser retient, comme le plus adapté aux conditions dans lesquelles vit le laïc, celui de *témoin*, μάρτυς), pp. 321-332. — M. Thurneysen, *Bibliographie.* (Publications depuis 1910 ; traductions en huit langues étrangères), pp. 333-350.

une « crise » qu'a déclenchée dans le monde théologique protestant ce retour à la Parole de Dieu, aux vieux Credos et aux anciens systèmes théologiques. E. Thurneysen, de son côté, n'était pas seulement pour Barth l'ami auquel il pouvait tout dire ; sans ses conseils et ses encouragements, Barth se serait peut-être engagé sur d'autres voies. En tout cas il trouva en lui un auxiliaire précieux. Qu'il suffise de rappeler leur œuvre commune : la collection *Zwischen den Zeiten*, qui fut l'organe de la nouvelle théologie. De son côté, Thurneysen s'empressa activement à propager largement la pensée qui lui était commune avec K. Barth, non seulement dans les milieux ecclésiastiques, généralement réticents ou hostiles, mais aussi chez les laïcs. C'est grâce à lui peut-être que cette pensée ne resta pas réservée à quelques initiés.

La seconde moitié de cette *Festschrift* comprend huit contributions d'inspiration diverse, mais dont le dénominateur commun est le souci pastoral. La complexité, la tension, voire la dialectique qu'on sent à chaque page de ce recueil est heureusement exprimée par son titre antithétique : Service de Dieu, Service de l'homme.

W. Elert. — W. Elert († 1954), professeur à Erlangen, était un luthérien de stricte observance. Esprit intransigeant et intrépide, bien informé de l'histoire des doctrines, et spécialement de l'antiquité (19), il était

(19) *Gedenkschrift für D. Werner Elert.* Beiträge zur historischen und systematischen Theologie. Hrsg. von F. Hübner in Verbindung mit W. Maurer und E. Kinder. Berlin, Lutherisches Verlagshaus 1955 ; 17,5×24,5, 424 pp., DM 18.50.

Voici le sommaire complet : H. Lilje, *In memoriam*, pp. 7-8. — L. Goppelt, *Kirche und Häresie nach Paulus*, pp. 9-23. — E. Kinder, *Gottesreich und Weltreich bei Augustin und bei Luther.* (Réflexions sur la comparaison entre la doctrine des « deux-règnes » chez A. et L.) pp. 24-42. — E. Bergsträsser, *Philoxenus von Mabbug.* (A propos du problème d'une sotériologie monophysite) pp. 43-61. — F. K. Schumann, *Geschichtstheologische Fragen um den ludus de Antichristo*, pp. 62-71. — M. Schmidt, *John Wyclifs Kirchenbegriff. Der Christus humilis Augustins bei Wyclif.* (Envisage en même temps la question des relations entre Wyclif et Luther), pp. 72-108. — H. Fagerberg, *Die Kirche in Luthers Psalmenvorlesungen 1513-1515*, pp. 109-118. — L. Pinomaa, *Die profectio bei Luther*, pp. 119-127. — P. Althaus, *« ... und hätte allen Glauben... »* (*I Cor.* 13,2 selon l'exégèse de Luther), pp. 128-139. — R. Bring, *Der Glaube und das Recht nach Luther*, pp. 140-162. — F. Lau, *Die prophetische Apokalyptik Thomas Müntzers und Luthers Absage an die Bauernrevolution*, pp. 163-170. — W. Maurer, *Lex spiritualis bei Melanchthon bis 1521*, pp. 171-198. — R. Stupperich, *Kirche und Synode bei Melanchthon*, pp. 199-210. — G. Noth, *Peccata Contra Conscientiam.* (Selon le luthérien Martin Chemnitz), pp. 211-219. — L. Aalen, *Die Theologie des Grafen von Zinzendorf*, 220-240. — T. G. Tappert, *Die Seelsorge eines deutsch-amerikanischen Pastors während der Gelben-Fieber-Epidemie in Philadelphia, 1793*, pp. 241-252. — W. Künneth, *Zum Problem der Denkgestalt des Glaubens*, pp. 253-259. — P. Brunner, *Gotteserkenntnis*, pp. 260-271. — W. Trillhaas, *Das Alte Testament in der Dogmatik*, pp. 272-282. — O. Tiililä, *Ueber die heilsgeschichtliche Schriftauslegung*, pp. 283-287. — M. Keller-Hüschemenger, *Das Problem der Gewissheit bei J. Chr. K. von Hofmann im Rahmen der « Erlanger Schule »*, pp. 288-295. — V. Vajta, *Die verborgene Heiligkeit der Kirche*, pp. 296-306. — R. Prenter, *Die Realpräsenz als die Mitte des christlichen Gottesdienstes*, pp. 307-319. — J. D. Schmidt, *Die Bedeutung*

fermement convaincu de la supériorité doctrinale du système luthérien sur les autres écoles protestantes, et s'opposait aussi bien aux conceptions de K. Barth qu'à celles de R. Bultmann. La *Gedenkschrift* offerte par ses amis en hommage à sa mémoire aura pour le lecteur cet intérêt particulier de représenter ce qu'on pourrait appeler « l'aile droite » luthérienne (20).

De cette trentaine d'articles, retenons ici ce qui éclaire plus particulièrement l'œuvre et la pensée de Luther. E. KINDER rapproche la conception augustinienne des deux cités de celle de Luther parlant des deux règnes. Ces conceptions devaient par la suite perdre l'une et l'autre leur tension eschatologique : d'où l'augustinisme politique médiéval d'une part, et de l'autre l'étatisme ecclésiastique luthérien. — M. SCHMIDT compare Augustin, Wiclif et Luther : de la notion augustinienne du *Christus humilis*, Wiclif et Luther ont tiré des conséquences différentes quant à l'ecclésiologie : W. aboutit à une attitude anti-hiérarchique et à une sorte de novatianisme ; L., qui a dépassé une conception moralisante pour aller jusqu'au problème essentiel, celui de la justification, est arrivé à renverser l'ordre établi. — C'est dès son commentaire des Psaumes (1513-1515) que Luther insiste sur l'Église comme *congregatio fidelium* en laissant de côté son caractère institutionnel (H. FAGERBERG). — L'opposition de Luther au prophétisme apocalyptique de Thomas Müntzer et à la révolte paysanne met en lumière le côté paradoxal du réformateur : un dynamisme fougueux faisant éclater les structures de la chrétienté occidentale, un conservatisme voisin de l'immobilisme politico-social. Tel est aussi, semble-t-il, le caractère du néo-luthéranisme dont Elert était un représentant éminent (21).

der Worte « Durch Jesum Christum unseren Herrn » am Ende der Kollektengebete. (Étude dogmatique et éthique), pp. 320-334. — G. GLOEGE, *Vom Ethos der Ehescheidung*, pp. 335-358. — H. LIERMANN, *Amt und Kirchenverfassung*, pp. 359-372. — E. SOMMERLATH, *Die Laienfrage. Der Christ in seinem Beruf.* (Réflexions sur le contenu théologique du rapport de la Section VI de l'Assemblée œcuménique d'Évanston en 1954), pp. 373-386. — F. HÜBNER, *Das Konzil als Leitbild für ökumenische Konferenzen*, pp. 387-399. — P. ALTHAUS, *Werner Elerts theologisches Werk.* (Éloge funèbre), pp. 400-410. — H. WAGNER. *Bibliographie.* (Liste complète de toutes les publications de W. E. depuis 1910 : livres, brochures, articles et recensions), pp. 411-424.

(20) Nous avons présenté dernièrement ici même (*Revue*, 1958, p. 572) l'ouvrage posthume d'Elert sur la christologie de Théodore de Pharan.

(21) On vient de rééditer le manuel de théologie dogmatique de W. ELERT, *Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik.* Hamburg, Furche-Verlag, 1956 ; 17×25, 574 pp., DM 32. Cette œuvre retiendra l'attention des spécialistes parce qu'elle est une des rares répliques à la *Kirchliche Dogmatik* de K. Barth. La tentative de Barth, essayant de concilier les positions divergentes de Luther et de Calvin (relation ou opposition de la Loi et de l'Évangile, conceptions christologiques, « kénose » absolue, etc.) inspire à Elert une horreur non déguisée. Ces « principes » d'une dogmatique luthérienne sont symptomatiques d'une farouche indépendance doctrinale, et de la survivance d'un confessionnalisme fortement accentué et réfractaire aux tendances œcuméniques qui se font jour dans d'autres secteurs du protestantisme actuel.

F. Delekat. — Le volume d'hommage présenté à Fr. Delekat dont on fête le soixante-cinquième anniversaire (22), est lui aussi assez peu homogène. Un certain nombre d'articles cependant sont centrés sur les problèmes auxquels le destinataire a plus spécialement voué son enseignement et ses publications scientifiques, la pédagogie (ainsi des articles sur Pestalozzi auquel D. a consacré deux ouvrages et plusieurs articles), et la question des rapports entre religion et politique : ce souci de situer l'Église et l'homme dans le monde, de rendre l'Évangile présent au monde, de présenter Jésus-Christ comme Seigneur de l'Église et du monde, justifie sans doute le titre de *Libertas christiana* donné à ce recueil. D'autres études sont d'un intérêt plus immédiatement exégétique ou théologique, ainsi celle d'E. Käsemann sur le prologue de S. Jean ou celle d'E. Lohse sur *Imago Dei* chez S. Paul.

Cette section de ce *Bulletin* était achevée quand nous est arrivé le volume 77 (1958) de l'*Historisches Jahrbuch* de la *Görresgesellschaft*, publié en hommage au Pr. B. Altaner à l'occasion de ses soixante-dix ans (23). Ce fascicule de 600 pages rassemble surtout des études de patris-

(22) *Libertas christiana.* Friedrich Delekat zum 65. Geburtstag (Beiträge zur evang. Theol. Bd 26). In Gemeinschaft mit E. Wolf besorgt von W. Matthias. München, Kaiser, 1957 ; 15×23, 248 pp., DM 12.-

H. Braun, *Das « Stirb und werde » in der Antike und im Neuen Testament*, pp. 9-29. — H. Gollwitzer, *Bürger und Untertan*, pp. 30-56. — O. Hammelsbeck, *Die Würde des Menschen*, pp. 57-67. — F. Horst, *Die Notiz vom Anfang des Jahwekultes in Genesis 4,26*, pp. 68-74. — E. Käsemann, *Aufbau und Anliegen des johanneischen Prologs*, 75-99. — W. Kreck, *Was heisst Bekenntnisbindung?* pp. 100-113. — W. Loew, *« Grundlage zur wissenschaftlichen Betrachtung »*. (Ein Kapitel aus Schleiermachers Erziehungslehre), pp. 114-121. — E. Lohse, *Imago Dei bei Paulus*, pp. 122-135. — W. Matthias, *Imputative und sanative Rechtfertigung.* (Systematische Erwägungen zu Luthers Rechtfertigungslehre), pp. 136-145. — H. Schönebaum, *Die Begegnung Pestalozzis mit Joseph Friedrich Grammont*, pp. 146-158. — H.-H. Schrey, *Der marxistische Atheismus*, pp. 159-174. — E. Schweizer, *Jesus Christus, Herr über Kirche und Welt*, pp. 175-187. — F. Stepun, *Das oekumenische Problem in der Geschichtsphilosophie Wladimir Solowjews*, pp. 188-201. — W. Wiesner, *Zur Grundlegung des Rechts*, pp. 202-218. — E. Wolf, *Die Verlegenheit der Theologie.* (David Friedrich Strauss und die Bibelkritik), pp. 219-239. — A. Dietzel, *Bibliographia Delekatiana*, pp. 240-248.

(23) *Historisches Jahrbuch.* Im Auftrage der Görres-Gesellschaft hrsg. v. J. Spörl. 77. Jahrgang. München-Freiburg, K. Alber, 1958 ; 17×24, xx-600 pp.

Berthold Altaner in dankbarer Verehrung zur Erinnerung an seinen 70. Geburtstag.

J. Spörl, *Theologie aus dem Geist der Geschichte.* (Ein Vorwort), pp. xi-xx. — H. Meyer, *Aristoteles über Demokratie*, pp. 1-4. — K. Büchner, *Ciceros Tod*, pp. 5-20. — R. Schnackenburg, *Das vierte Evangelium und die Johannesjünger*, pp. 21-38. — A. W. Ziegler, *Prophetische Erkenntnis und Verkündigung im I. Klemensbrief*, pp. 39-49. — P. Meinhold, *Die Ethik des Ignatius von Antiochien*, pp. 50-62. — J. Daniélou, *L'état du Christ dans la mort d'après Grégoire de Nysse*, pp. 63-72. — O. Perler, *Pseudo-Ignatius und Eusebius von Emesa*, pp. 73-82. — U. Dominguez-Del Val, *Doctrina eclesiológica de San Paciano de Barcelona*, pp. 83-90. — E. Dekkers, *Profession-Second Baptême.* (Qu'a voulu dire saint Jérôme ?), pp. 91-97. — H. Bacht, *Studien zum « Liber Orsiesii »*, pp. 98-124. — B. Kötting, *Endzeitprognosen zwischen Lactantius und Augustinus*, pp. 125-139. — G. Jouassard, *Ad Theodorum lapsum*,

tique ; nous en rendrons compte dans notre prochain Bulletin d'Histoire des Doctrines Chrétiennes de l'Antiquité ; dès maintenant nous nous associons volontiers à cet hommage adressé à l'éminent patrologue.

P. Th. Camelot-N. Walty.

Méthode de la Théologie. — Nous avons déjà signalé dans cette *Revue* (1958, p. 252, n. 24) la nouvelle édition de l'ouvrage du P. Chenu sur *La théologie comme science au XIII*e *siècle.* Dans une collection destinée

pp. 140-150. — A. Grillmeyer, *Der Neu-Chalkedonismus.* (Um die Berechtigung eines neuen Kapitels in der Dogmengeschichte), pp. 151-166. — J. Quasten, *Die Versiegelung des Baptisteriums nach Ildefons von Toledo*, pp. 167-173. — W. Dürig, *Der theologische Ausgangspunkt der mittelalterlichen liturgischen Auffassung vom Herrscher als Vicarius Dei*, pp. 174-187. — W. von den Steinen, *Menschendasein und Menschendeutung im früheren Mittelalter*, pp. 188-213. — G. Schreiber, *Die Zwölf Heiligen Nächte im französischen Eigenkirchenrecht.* (Rechtsbrauchtum und Volksliturgie in der Isle de France und in Flandern), pp. 214-220. — A. Walz, *Wege des Aquinaten*, pp. 221-228. — H. Jedin, *Das konziliare Reformprogramm Friedrich Nauseas*, pp. 229-253. — O. Köhler, *Der Gegenstand der Kirchengeschichte*, pp. 254-269. — H. Beyer, *Der Breslauer Jurist Ph. E. Huschke (1801-1886) und die Grundprobleme einer lutherischen Kirchenverfassung*, pp. 270-297. — L. Boehm, *Von den Anfängen des akademischen Frauenstudiums in Deutschland.* (Zugleich ein Kapitel aus der Geschichte der Ludwig-Maximilians-Universität München), pp. 298-327.

Beiträge und Berichte. A. M. Kurfess, *Dies irae.* (Zum sog. II. Buch der Oracula Sibyllina), pp. 328-338. — J. Gewiess, *Das Abbild des Todes Christi (Röm 6,5)*, pp. 339-346. — J. Ziegler, *Jeremias-Zitate in Väter-Schriften.* (Zugleich grundsätzliche Betrachtungen über Schrift-Zitate in Väter-Ausgaben), pp. 347-357. — W. Schmid, *Ein rätselhafter Anachronismus bei Justinus Martyr*, pp. 358-361. — E. Peterson, *Kritische Analyse der V. Vision des Hermas*, pp. 362-369. — M. Pellegrino, *Ancora sulla duplice redazione dell'Apologeticum*, pp. 370-382. — H. von Campenhausen, *Das Martyrium des Zacharias.* (Seine früheste Bezeugung im zweiten Jahrhundert), pp. 383-386. — J. Huhn, *Bewertung und Gebrauch der Heiligen Schrift durch den Kirchenvater Ambrosius*, pp. 387-396. — P.-Th. Camelot, « *Quod intelligimus, debemus rationi* ». (Note sur la méthode théologique de saint Augustin), pp. 397-402. — H. Rondet, *Chronologie augustinienne: Le sermon sur le Psaume 54*, pp. 403-407. — C. Lambot, *Le sermon CCXXIV de saint Augustin et ses recensions interpolées*, pp. 408-418. — J. Martin, *Die revelatio S. Stephani und Verwandtes*, pp. 419-433. — H. I. Marrou, *La canonisation de Julien d'Eclane*, pp. 434-437. — R.-J. Loenertz, *Observations sur quelques lettres d'Énée de Gaza*, pp. 438-443. — E. Rapisarda, *Fato, divinità e libero arbitrio nella Tragedia di Oreste di Draconzio*, pp. 444-450. — P. Courcelle, *Trois récits de conversion au VI*e *siècle, dans la lignée des « Confessions » de saint Augustin*, pp. 451-458. — W. Ensslin, *Papst Agapet I. und Kaiser Justinian I.*, pp. 459-466. — M. C. Diaz y Diaz, *Die spanische Jakobus-Legende bei Isidor von Sevilla*, pp. 467-472. — A. Dondaine, *Hughes Ethérien et le concile de Constantinople de 1166*, pp. 473-483. — I. Ortiz de Urbina, *Un decenio de Patrologia Siriaca (1946-1955)*, pp. 484-492. — H. Hohenleutner, *Johannes von Salisbury in der Literatur der letzten zehn Jahre*, pp. 493-500. — T. Schieffer, *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik*, pp. 501-516. — E. Laslowski, *Die Grafen von Ballestrem als oberschlesische Bergherren*, pp. 517-521. — M. Braubach, *Zeitgeschichte.* (Veröffentlichungen des Jahres 1956), pp. 522-575. — *Bibliographie Berthold Altaner.* (Abgeschlossen 6. April 1958), pp. 576-600.

au « public cultivé » (mais l'auteur ne risque-t-il pas de dépasser quelque peu son public ?), le P. CHENU reprend à larges traits le même problème, qui est le problème central de la théologie comme telle (24). Le théologien prétend, à l'intérieur de sa foi et en dépendance d'elle, construire rationnellement le donné qu'il reçoit de la révélation et du magistère, jusqu'à en faire une science au sens le plus formel du mot. Grâce à la théorie classique de la subalternation, exposé ici avec beaucoup de précision et de nuances, le P. Chenu maintient, avec une lucide fermeté, les deux termes du problème, la dépendance radicale de la théologie par rapport à la foi et sa « continuité organique » avec la lumière de Dieu (et par là son caractère *religieux*), et d'autre part son caractère rigoureusement rationnel et sa « densité scientifique ». Et par là même il repousse toute dissociation entre *intellectus fidei* et *scientia fidei*, entre science et sagesse. On ne saurait trop admirer dans ces pages, qui semblent écrites d'un seul jet, la solidité de l'information historique, la confiance en la raison théologique, la fidélité à S. Thomas — certains ne le trouveront-ils pas trop exclusivement thomiste ? — en même temps que la ferveur religieuse et apostolique qui les anime. — Est-il permis de regretter un peu que le P. Chenu, à notre gré, ne fasse pas assez de place à ce que le P. Congar appelle l'*auditus fidei*, antérieur à l'*intellectus fidei*, et à la « théologie positive », dont il faudrait marquer le caractère proprement *théologique*? Plus peut-être que les lecteurs auxquels il est destiné, les théologiens de métier, même s'ils ne sont pas thomistes ! auront profit à lire et à méditer ce petit livre (25).

P. Th. CAMELOT.

Mystère de Dieu. — Le livre *Dieu et nous* du P. J. DANIÉLOU n'est pas un traité scientifique de théologie sur le mystère de Dieu, mais une série de conférences sur les diverses relations que l'homme peut connaître avec Dieu et sur les divers types de connaissance qu'il peut avoir de ce mystère qui le transcende (26). L'homme en effet est, en premier lieu, fondamentalement, un être religieux, capable d'adorer Dieu, de le louer ;

(24) M.-D. CHENU, *La Théologie est-elle une science?* (Coll. *Je sais, je crois, 2*). Paris, Fayard, 1957 ; 14,5×19,5, 121 pp., 300 fr.

(25) Nous avons reçu aussi un petit recueil de *scripta minora* d'E. PETERSON, *Marginalien zur Theologie.* München, Kösel, 1956 ; 11,5×19,5, 101 pp., DM 5,50. Courts articles publiés pour la plupart dans *Wort und Wahrheit* entre 1947 et 1950.

Signalons enfin trois brochures publiées à Beyrouth par le P. F. DE LANVERSIN, qui mettent à la disposition des élèves des séminaires la traduction des principaux documents du Magistère sur la grâce, les sacrements, le corps mystique. *La doctrine de la grâce dans les documents de l'Église. — La doctrine des sacrements dans les documents de l'Église. — L'Église, Corps Mystique du Christ, dans les documents du Magistère.* Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1956-1957 ; 3 brochures 14×19,5 ; 44, 80, 63 pp.

(26) J. DANIÉLOU, *Dieu et nous* (Coll. *Église et temps présent*). Paris, Grasset, 1956 ; 12×19, 251 pp., 585 fr.

il est aussi un être intelligent, capable de se servir de son intelligence pour découvrir les traces, les vestiges, les images du créateur dans l'univers et en lui-même, pour chercher à connaître, autant du moins que son intelligence en est capable ; enfin, l'homme est un être qui peut avoir reçu de Dieu le don de la foi, et qui est capable, grâce à cette foi, d'écouter la Parole de Dieu, puisque de fait Dieu lui a parlé, et enfin de dialoguer avec son créateur. La révélation donne une connaissance nouvelle, une connaissance immédiate de Dieu : celle qui nous vient directement de quelqu'un qui nous parle, sans que nous puissions le voir. C'est pourquoi cette connaissance de foi demeure, ici-bas, voilée, elle nous permet d'entendre la « parole de Dieu » mais elle ne nous permet pas de voir celui qui nous parle.

La révélation s'achève de fait dans le don du Fils. Par et dans le mystère du Christ, une nouvelle connaissance de Dieu est offerte au croyant, connaissance qui contient le germe d'une intimité nouvelle avec Dieu. Le croyant par et dans le Christ n'est plus seulement le serviteur, il devient l'ami, le fils qui connaît intimement le mystère de Dieu, comme Père du Verbe et comme Celui qui « spire » l'amour : c'est le mystère de la T. S. Trinité, le mystère personnel de Dieu qui est révélé.

Cette révélation, faite par et dans le Christ, se prolonge et s'accomplit dans l'Église, car le chrétien fait partie de l'Église, et c'est en elle, par la théologie, qu'il développe sa connaissance du mystère de Dieu, sous la motion de l'Esprit-Saint. Enfin, l'Esprit-Saint peut développer la connaissance de foi chrétienne dans l'expérience mystique.

Avec toute son érudition et son habileté, le P. Daniélou souligne, de façon très précise, les différentes possibilités d'erreurs qui sont propres à chacun de ces divers contacts avec Dieu, qu'il distingue tout en montrant combien, loin de s'exclure, ils s'harmonisent et se complètent mutuellement. La connaissance métaphysique de Dieu permet une adoration plus consciente et plus vraie ; la connaissance mystique permet une connaissance théologique plus pénétrante et plus pure ; la connaissance de foi en la parole révélée de Dieu permet à la connaissance métaphysique d'acquérir une certitude et une audace plus grande, car l'intelligence, laissée à ses propres forces, même dans ses plus profondes spéculations métaphysiques est incapable d'atteindre directement le mystère personnel de Dieu.

On voit tout l'intérêt et tout l'apport d'une telle vision de synthèse, si utile et si nécessaire aujourd'hui où l'on aime tellement d'opposer dialectiquement le Dieu de religion au Dieu du philosophe, le Dieu du philosophe à celui du croyant, le Dieu du fidèle chrétien, membre de l'Église, au Dieu des mystiques, au Dieu de la foi pure...

Dans la troisième édition de son opuscule, *Sur les chemins de Dieu*, le P. de Lubac répond à diverses objections qui ont été faites aux

deux premières (27). Il ne prétend pas faire un traité de « philosophie technique » mais cherche à nous livrer une « libre réflexion » sur « le thème à la fois le plus fondamental » de notre vie intellectuelle et le plus débattu actuellement (28). Ne considérant pas S. Thomas comme un « docteur exclusif » mais comme un témoin éminent de la tradition, l'A. veut rester attentif et accueillant à l'égard de ceux qui cherchent. La légitimité d'une telle position ne fait pas difficulté au plan des principes. A propos de la connaissance de Dieu, c'est vraiment une réflexion préphilosophique qui nous est présentée ; réflexion où la générosité apostolique et la finesse intellectuelle de l'A. ne cessent de se manifester pour donner à ce livre son caractère si particulier, si original.

Nous ne pouvons, ici, suivre l'A. dans chacune de ses démarches : l'origine de l'idée de Dieu, le sens et la valeur de l'affirmation de Dieu, la portée et l'efficacité de la preuve de l'existence de Dieu, la nature spéciale de la connaissance de Dieu, le caractère ineffable de Dieu...

Signalons l'intérêt de ces recherches, plus spirituelles que techniques, qui essaient, en fonction de problèmes actuels — ceux qui se sont posés depuis cent ans — de repenser les voies d'accès légitimes par lesquelles l'homme peut découvrir Dieu. Ces recherches essaient également de dénoncer les impasses, les *a priori* de beaucoup de penseurs athées — ceci tout spécialement à l'égard du problème de l'origine de l'idée de Dieu. Notons, par exemple, la manière très vraie dont l'A. montre la distinction qu'il est nécessaire de bien saisir pour répondre aux raisonnements de beaucoup de penseurs athées : « le problème de la genèse empirique et le problème de l'essence ou de la valeur sont distincts » (29). L'A. précise plus loin qu'« à proprement parler » il ne peut y avoir de genèse (empirique) de l'idée de Dieu (p. 23). On comprend dans quel sens l'A. affirme que notre affirmation de l'existence de Dieu transcende l'ordre empirique, bien qu'elle s'origine dans l'expérience.

Si on voulait analyser d'une manière philosophique cet ouvrage il faudrait préciser la conception que l'A. se fait de l'intelligence, la manière dont il interprète la position « intellectualiste » de S. Thomas. Il faudrait se demander si la conception que l'A. se fait de l'intelligence est la même que celles des PP. Maréchal et Rousselot. Il est en effet évident qu'une grande parenté demeure dans ces diverses positions philosophiques bien que la position de l'A. semble garder une certaine originalité.

(27) H. de Lubac, *Sur les chemins de Dieu*. Paris, Aubier, 1956 ; 12 × 18,5, 353 pp., 750 fr. Les deux premières éditions étaient intitulées *De la connaissance de Dieu*. Paris, Éd. du Témoignage chrétien, 1945 et 1948.

(28) L'A. entend « rappeler, dans un langage qui ne paraisse pas trop vieilli, quelques vérités éternelles » (p. 244).

(29) « Pas plus que l'arpentage n'a réellement engendré la géométrie, l'expérience de l'orage et du ciel lumineux n'a réellement engendré l'idée de Dieu... C'est en elle-même qu'il importe de considérer cette idée : non dans les occasions de sa croissance, mais dans ses raisons internes » (p. 21).

Est-il légitime de distinguer, comme le fait l'A. (30), entre la connaissance conceptuelle et un « quelque chose » de radical, de dynamique, qui est comme le cœur de l'intelligence, tout en étant un « mouvement » de cette intelligence? Comment comprendre une telle distinction? Certes, si l'on identifiait « connaissance conceptuelle » et « raison », il est bien évident que la connaissance conceptuelle demeurerait dans le « relatif ». Mais une telle identification, que semble bien faire l'A., ne demeure-t-elle pas dépendante d'une certaine conception nominaliste de l'intelligence? Car en réalité la connaissance conceptuelle dans la mesure où on la considère comme analogique, — surtout dans son *activité de jugement*, — ne peut s'identifier à ce qu'on appelle la « raison ». Une telle connaissance conceptuelle, dans ses affirmations, peut en effet atteindre l'Absolu — et du reste seule, du point de vue philosophique, elle peut atteindre l'Absolu ! — Il faudrait aussi préciser que du point de vue philosophique parler de l'*idée de Dieu* est toujours très équivoque. Car y a-t-il une idée de Dieu au sens fort? Si *idée* est considéré comme le fruit de notre appréhension intellectuelle, idée de Dieu ne peut exister, le philosophe n'a pas une telle idée de Dieu — si *idée* est considérée comme le fruit d'un jugement portant sur l'existence d'un Être premier alors on peut dire que notre intelligence est capable d'affirmer qu'il existe un *Être premier*

Si le genre littéraire nous y autorisait, nous aimerions pousser plus avant le dialogue philosophique avec le P. de Lubac. Mais en lisant son ouvrage, il ne faut pas oublier, comme nous le disions plus haut, que l'A. s'y livre à des recherches plus spirituelles que techniques. Dans un travail formellement philosophique, il se fût certainement exprimé dans un vocabulaire plus précis. Nous souhaiterions pour notre part que l'A. nous

(30) Relevons seulement ici ces quelques passages qui sont particulièrement révélateurs : « Mieux que tout autre, S. Thomas ' décrit l'imperfection de l'instrument ' (il s'agit de l'intelligence comme moyen pour connaître Dieu) dont nous devons user dans notre quête. Cette imperfection, toutefois ' n'arrête pas son élan intrépide '. C'est qu'il sait, lui aussi, qu'il y a dans l'esprit humain quelque chose de plus fondamental : non pas en dehors mais au cœur même de l'intelligence. Bannir de l'intellectualité cet élément qui n'est ni forme ni représentation, cet élément dynamique, ce mouvement de la pensée qui n'est pas le concept puisqu'il en explique la formation, mais qui lui fournit son âme, ce serait détruire l'intellectualité même ; ce serait enfermer l'intelligence dans le cercle du relatif. On peut hésiter sur sa nature... mais on n'en saurait faire l'économie... » (p. 250).

On retrouve des affirmations semblables quand l'A. montre la signification de la découverte de la Cause première par le philosophe. « Cette découverte peut suffire au philosophe, mais ne suffit point à l'homme, à l'esprit » (p. 170). « Plus profonde que l'exigence rationnelle, plus radicale et plus totale, toute autre qu'elle, il y a l'aspiration mystique. Par-delà la cause suprême... le mystique cherche l'Un lui-même ». Comparant la connaissance mystique à la connaissance philosophique, l'A. souligne : « La plus minime connaissance de cet Un prend à ses yeux plus de prix que la connaissance la plus profonde et la plus vaste de tout le reste, et pour retrouver cet Un, pour s'unir à cet Un, il est prêt à perdre l'univers entier » (p. 170).

donne un jour un traité métaphysique de la connaissance naturelle de Dieu (31).

Le livre du P. DE MORÉ-PONTGIBAUD, avec son sous-titre significatif se présente dans une perspective toute différente, beaucoup plus scientifique mais plus limitée (32). Concernant notre connaissance du mystère de Dieu, l'A. veut montrer à la fois la richesse des réflexions d'un Grégoire de Nysse, d'un S. Augustin, d'un Pseudo-Denys, d'un S. Bonaventure, connaissance qui se traduit par l'élaboration des noms divins, et la manière précise dont cette tradition fut reprise par S. Thomas, sans que ce dernier recouvre, explicitement du moins, tout ce qu'une telle tradition lui apportait (p. 7). Après S. Thomas, le champ de vision des théologiens s'est plutôt restreint, d'où la nécessité de reprendre avec plus d'amplitude la théorie des « Noms divins ».

Dans ce but, l'A. cherche à caractériser les attitudes adoptées par les théologiens depuis les Pères Cappadociens jusqu'à nos jours. Au cours de ces recherches positives, il insiste spécialement sur le rétrécissement dû à la scolastique nominaliste. Dans une série d'études théoriques, l'A. étudie ensuite la nature de la communauté analogique, puis les formules et les schèmes de l'analogie, enfin l'analogie métaphorique. Il précise alors le caractère propre de notre connaissance métaphysique de Dieu. Mais celle-ci n'est pas notre seule voie d'accès au mystère divin, il y a également la révélation, la foi, et la théologie, acquise à partir de la foi. Il est donc nécessaire de considérer d'une manière spéciale la nature propre de l'analogie révélée et son extension. Enfin, les différences des voies d'accès étant manifestées, l'A. s'efforce de faire la synthèse dans un chapitre très important intitulé : *Les étapes de la remontée vers l'infini.*

Il est facile de comprendre l'intérêt philosophique et théologique de

(31) La théologie de Karl Barth sur la connaissance et la réalité de Dieu est désormais accessible au public français grâce à la bonne traduction de F. RYSER. Nous n'avons pas à revenir ici sur le contenu de ces deux volumes qui représentent les chapitres V et VI de la Kirchliche Dogmatik (K. BARTH, *Dogmatique*, II[e] vol. *La doctrine de Dieu*, tome I[er] * et **. Genève, Éditions Labor et Fides, 1956 et 1957, 18×25, 267 et 453 pp.). — La *Revue* a publié récemment (1958, pp. 437-454) une étude critique sur Karl Barth. On pourra s'y reporter. La doctrine barthienne sur Dieu est indissociable de sa méthodologie théologique générale pour laquelle on dispose à la fois d'une traduction française (K. BARTH, *Dogmatique*, 1[er] vol. *La doctrine de la Parole de Dieu*). (L'Écriture et la prédication de l'Église). *Prolégomènes à la Dogmatique*, tome II***. Genève, Ed. Labor et Fides, 1955 ; 443 pp.) et anglaise (K. BARTH, *Church Dogmatics*, vol. I. *The Doctrine of the Word of God*, *Prolegomena to Church Dogmatics*, Part 2. Editors G. W. BROMILEY & T. F. TORRANCE. Edinburgh, T. & T. Clark, 1956 ; 14×22, XIV-905 pp. — Part 1 a été publié en 1935).

(32) Ch. DE MORÉ-PONTGIBAUD, *Du fini à l'infini.* Introduction à l'étude de la connaissance de Dieu (Coll. *Théologie*, 36). Paris, Aubier, 1957 ; 14×23, 210 pp., 795 fr.

Dans sa préface, l'A. précise lui-même que ce livre a été préparé par deux articles sur l'*Analogie des Noms divins*, in *Rech. de Sciences relig.*, 19 (1929) pp. 481-512, 20 (1930) pp. 193-223. Les chap. II et III du présent livre reprennent du reste la substance de ces deux articles.

cette étude ainsi que son actualité. L'A. donne un bon résumé classique des analogies de proportionalité, d'attribution, et métaphorique, sur ce dernier point son étude est très originale, car elle tend à rendre son importance en théologie à l'analogie métaphorique. Quand on passe de la connaissance de Dieu par voie métaphysique à celle dont nous bénéficions par révélation, il y a en effet comme un renversement du sens de la démarche de l'esprit (33). L'A. insiste fortement, avec raison, sur la différence entre connaissance métaphysique et connaissance de foi. Mais dans la distinction entre la nature des « analogies philosophiques » et celle des « analogies révélées » ne se laisse-t-il pas entraîner un peu trop loin, jusqu'à une certaine « opposition » (p. 120) ? Plus exactement, la distinction qu'il souligne est-elle tout-à-fait exacte ?

D'une part, l'A. ne se cache pas de concevoir la connaissance métaphysique de Dieu en suivant l'interprétation de S. Thomas présentée par les PP. Rousselot et Maréchal (p. 76). Intéressante et séduisante, cette interprétation, par une certaine confusion entre l'ordre de l'appétit et celui de la connaissance intellectuelle, ne semble pas suffisamment conforme à l'expérience et à l'analyse critique du réalisme de l'intelligence.

(33) « Le Parfait prend directement l'initiative d'une science produite en la créature... » (p. 147), ou encore : « Les données nous sont communiquées d'en haut » (p. 182). Selon l'A., il faut alors bien comprendre qu'à l'origine de toute « analogie révélée » sur Dieu, il y a cette note de condescendance par laquelle il se met comme à notre niveau ou plus exactement nous élève vers lui, nous habilitant à la connaissance révélée, nous configurant intérieurement à son mystère en perfectionnant l'image de Dieu. Celle-ci, en elle-même, « est une analogie, une similitude, mais résultant d'une présence qui en est l'immédiate raison d'être, elle est beaucoup plus « proche » (si l'on peut dire) de la divine réalité que toute analogie naturelle... Et lorsque, dans les états supérieurs de la vie spirituelle, cette similitude cesse d'être cachée et affleure à la conscience, la connaissance de Dieu qui en procède se révèle et se décrit spontanément comme une expérience, plus ou moins obscure il est vrai... » (pp. 183-184).

Ce qui est vrai de l'expérience mystique se réalise d'une certaine manière pour toute connaissance surnaturelle fondée sur la foi en la Révélation, mais surtout grâce au mystère du Verbe Incarné (p. 185). Par l'humanité du Christ, « nous pourrons saisir, autant que faire se peut, l'image de Dieu qui resplendit sur la face du Christ, car c'est par là seulement que nous pouvons par une adaptation intérieure et selon qu'il convient à notre condition, participer à la sublime adaptation d'une nature qui a sa subsistance en Dieu même, entrer à notre tour, et *à notre place* dans le raccourci qui joint l'humanité du Christ au Fils de Dieu. Aucune connaissance purement notionnelle ou imaginative ne peut suppléer, par elle seule, le réalisme et l'éminence de cette ressemblance intérieure qui nous habilite à connaître en nous aidant à être » (p. 187).

Évidemment, cette connaissance mystique qui se réalise plus dans une expérience de la Présence que dans la saisie précise des « données analogiques », ne supprime pas les « analogies de plus en plus épurées de l'Être parfait » (p. 187), acquises par le travail métaphysique de l'intelligence. En effet, « Dieu ne détruit pas ce qu'il a fait, mais au contraire le conserve » (p. 188). Cependant ces analogies sont alors « foncièrement dirigées et essentiellement subordonnées » (p. 147). Surtout leur domaine va s'étendre « en profondeur » et « en extension » : « On devra faire de plus en plus large place au procédé de connaissance par adaptation de deux termes conjoints, au procédé *transpositif* ou de *connaissance par union...* » (p. 147).

N'impliquerait-elle pas même une certaine forme subtile d'ontologisme dans la mesure où elle conduirait à penser que toutes les réalités que nous expérimentons connotent directement une certaine relation transcendantale avec l'Être premier (34) ?

Par ailleurs, est-il exact de considérer surtout l'impuissance de « la montée métaphysique » vers la perfection divine (35) ? — L'intelligence humaine, laissée à elle-même, peut découvrir, bien que péniblement, Celui qui est source de son être et de sa lumière. Au terme de sa recherche métaphysique, elle fait plus qu'orienter son regard, elle peut affirmer avec précision et rigueur la nécessité de l'existence d'un Être premier, cause première de tout ce qui existe (36).

Enfin, ce que l'A. affirme de l'adhésion de foi et de l'expérience mystique est exact et intéressant, mais la connaissance théologique se distingue de l'une et de l'autre et ceci n'est pas dit assez nettement. La présentation de l'accès à Dieu par la révélation demeure par là assez confuse. L'adhésion de foi et l'expérience mystique se distinguent de la connaissance métaphysique par le réalisme de la présence que communique l'« analogie révélée », mais la connaissance théologique n'est définie par un tel réalisme que d'une manière fondamentale, en tant qu'elle s'appuie sur l'adhésion de foi et la présuppose ; ce qu'elle a de caractéristique n'est pas pour autant précisé. On aurait souhaité que l'A. dise comment l'adhésion de foi peut assumer les « notions analogiques », acquises en métaphysique, et leur donner alors une nouvelle valeur ; comment la révélation peut donner également de « nouvelles analogies », sans pourtant nous donner de nouveaux concepts singuliers, et comment le croyant peut expliciter ces « analogies » pour saisir toutes leurs richesses ; comment, enfin, l'analogie métaphorique peut jouer un rôle important en *Doctrina sacra*, puisqu'en théologie spirituelle on y a recours dès qu'on veut exprimer ce qui n'est plus analysable : la qualité spéciale de telle ou telle expérience d'amour du mystère de Dieu.

Les remarques précédentes sont le signe de l'intérêt porté à cette étude. L'A. paraît bien avoir été très soucieux, en effet, de mettre en lumière les *conditions nécessaires* à la réalisation de tel ou tel type de connaissance : métaphysique d'une part, théologique de l'autre. Leur découverte semble avoir déterminé son analyse, à tel point que l'on pourrait penser qu'il

(34) L'A. affirme en effet : « Si toute créature est tout entière relative à Dieu, et par le fait même ressemblance et reflet *selon* tout ce qu'elle est, il s'ensuit que, *selon* toute son intelligibilité, elle doit non seulement requérir mais exprimer ce qui la dépasse... » (p. 65).

(35) (Pp. 182 et 185). L'A. considère le « résultat » de cette recherche métaphysique à la fois comme « précieux » et « décevant » (p. 120).

(36) Il ne paraît donc pas exact d'affirmer que les conclusions de la métaphysique « résulteront de déductions et de synthèses dont nous ne parviendrons pas à rejoindre et à emboîter exactement les éléments. Ce sont des assertions mal jointes, les *affirmationes incompactae* que mentionne la tradition théologique, parce que le point de prise de vue est trop extérieur et situé trop bas » (pp. 119-220).

confond souvent les conditions de ces divers types de connaissance et leur propre structure essentielle. C'est pourquoi cette étude garde un très grand intérêt, si précisément on la considère comme une analyse des « diverses conditions » de nos connaissances de Dieu.

M.-D. PHILIPPE.

Trinité. — Dans son livre sur *Personne et Amour* (37), A. MALET défend une thèse qu'il énonce fort clairement dans son *Avertissement:* « La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin est tenue pour un intellectualisme et un essentialisme... Cet ouvrage voudrait être une révision de ce jugement et montrer comment la théorie thomiste de la nature ne s'entend bien que si l'on accorde la primauté à la personne et à l'amour » (p. 7). L'A. procède en deux étapes : une première partie présente le contexte historique, la seconde expose la pensée de S. Thomas sur la Personne et sur la Nature ; la conclusion esquisse un bilan des rapports entre S. Thomas et ses grands prédécesseurs, desquels sa synthèse recueille les meilleurs biens.

Le contexte historique est largement conçu, depuis les Pères grecs et latins jusqu'aux contemporains de S. Thomas ; il est exploré dans l'intention expresse de « démêler les connexions des problèmes trinitaires sur lesquels saint Thomas s'est prononcé » (p. 10), donc en traçant nettement la double lignée des penseurs qui ont mis l'accent sur la Personne, et de ceux qui l'ont mis sur la nature. Lecture « très orientée » ; néanmoins les doctrines sont saisies avec une réelle vigueur : on ne peut qu'admirer la ferveur intelligente de cette enquête, où les plus grands théologiens, de S. Athanase à S. Bonaventure, sont interrogés sur le plus haut des mystères.

L'exposé de la pensée thomiste n'est pas moins vigoureux. L'A. y met en lumière d'abord la primauté de la Personne dans la théologie trinitaire de S. Thomas, ensuite le rôle de la Nature conçue comme principe opératif et fournissant dans la théorie psychologique une explication des processions divines. Dans cette partie, c'est la seconde procession qui obtient les meilleurs soins de l'auteur : il entend montrer que pour S. Thomas le Saint-Esprit est bien l'Amour du Père et du Fils, et que la considération de l'amour que Dieu a pour lui-même n'est qu'une manière provisoire d'envisager la procession du Saint-Esprit ; de la « procession monopersonnelle de l'Esprit », S. Thomas passe à sa « procession bi-personnelle », la seule réelle (p. 141). A cet effet, A. M. étudie la théorie thomiste de l'amour en général : il la caractérise comme « une synthèse profonde de l'objet ou nature et du sujet ou personne » (p. 125). « La nature, c'est-à-dire

(37) A. MALET, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin* (Coll. *Bibl. thomiste, 32*). Paris, Vrin, 1956 ; 16 × 25, 201 pp.

le bien, constitue le motif et l'objet formel (id quo) de l'amour, ce qui lui confère son caractère désintéressé dans le cas du bien honnête et qui en fait un exode et une extase. Mais c'est toujours un sujet (id quod) qui aime et un sujet qui est aimé... L'amour le plus parfait est l'amour d'amitié, c'est-à-dire celui où sujet aimant et sujet aimé sont distincts et s'aiment mutuellement. L'amour va ainsi d'un suppôt à un autre suppôt et revient de celui-ci à celui-là par la médiation du bien (id quo) que possèdent ces suppôts » (p. 137). A partir de là, on montre que « la pluralité des Personnes introduit en Dieu l'amour d'amitié » (p. 139), et que « le Saint-Esprit est l'expression hypostasiée de l'amour le plus parfait qui soit : l'amour d'amitié » (p. 141).

On ne contestera point la vigueur de cet essai, ni le bien fondé de son intuition centrale : A. M. a découvert un S. Thomas personnaliste. Et parce que cette intuition atteint un nœud important de la synthèse thomiste, elle a porté assez loin l'A. dans son exploration, aussi bien de S. Thomas que de ses prédécesseurs tels Gilbert et Richard.

Ce n'est pas que tout soit parfaitement au point dans ce travail qui a l'ambition d'étreindre et ordonner les plus hautes valeurs du système. Certaine hâte juvénile d'exercer sa puissance dialectique ne favorise pas toujours l'intelligence en sa fonction de sagesse. Ceux donc qu'une longue familiarité avec l'œuvre du Docteur angélique a sensibilisés justement à sa sagesse percevront ici des à-peu-près, et même quelques gauchissements dans l'exposé de A. M. Signalons au moins celui-ci.

Selon l'A., la distinction *secundum rationem* entre attributs divins « se situe dans la *Res divina* » (p. 101) ; « ce n'est pas seulement dans notre esprit mais en Dieu même que la *ratio* de la bonté n'est pas la *ratio* de la sagesse... c'est du point de vue de Dieu lui-même que sa Sagesse n'est pas sa Bonté » (p. 99) ; « ce qui fonde la vérité de mon affirmation quand je dis : la Science de Dieu n'est pas sa Sagesse, c'est le fait qu'il en est bien ainsi en Dieu » (p. 100).

On voit que A. M. entend prendre au sérieux la distinction *in ratione*, et précisément en matière trinitaire : il maintient en Dieu « une différence véritable entre Personne et Nature » (p. 103). Or, à notre gré, ces formules ne respectent pas le rapport très délicat et la distance que S. Thomas discerne de notre pensée au mystère divin. Jamais S. Thomas n'a écrit que « sur le plan des *ratio* il y a composition en Dieu de personne et nature » (p. 102) ; ni que sur le plan trinitaire suppôt et essence se distinguent non seulement dans notre pensée, mais « etiam extra » (p. 103). A. M. allègue ici *I Sent.*, dist. 25, a. 4 ; la méprise nous surprend : en cet endroit S. Thomas ne met pas en cause suppôt et essence, mais Paternité et Filiation, qui en effet se distinguent réellement.

Autres formules gauchissantes : « Le Saint-Esprit apparaît comme la cause finale de la procession du Verbe. Dans le thomisme, le vrai est toujours ordonné au bien comme à sa cause finale... c'est précisément le Bien et l'Amour qui a raison de fin » (p. 123). — Rédaction trop rapide,

peut-être. Mais aussi traduction tendancieuse ; où S. Thomas écrit : « *sicut se habet intellectus ad voluntatem, ita et verbum ad amorem* » (*I Sent.*, dist. 10, q. 1, a. 1), on traduit : « tout comme l'intelligence est ordonnée à la volonté, le verbe l'est à l'amour » (p. 123) (38), ce qui ajoute une spécification au rapport indéterminé *se habet ad.*

Un appendice est consacré aux *Voies d'accès des Latins à la théologie trinitaire grecque* (pp. 161-188). L'A. a lu et noté à peu près tout ce qui a été écrit sur ce sujet depuis cinquante ans ; il est assez généreux, semble-t-il, et fait confiance indistinctement à toutes les suggestions positives des historiens. Sur un point que nous avons pu contrôler, à savoir les sources du *Contra errores Graecorum*, il faut rayer Hugues Éthérien (p. 184) ainsi que les versions latines de Cyrille d'Alexandrie ; le *Contra errores* a été écrit rapidement, et ses seules sources sont le *Libellus* de Nicolas de Cotrone... et le *Liber sententiarum* de Pierre Lombard.

En bref, essai vigoureux, parfois pénétrant, amplement documenté ; un peu décevant peut-être par certaine limite de son horizon, qui reste celui d'un historien des *rationes* élaborées par les théologiens, sans référence active au mystère (39).

H.-F. DONDAINE.

Prédestination. — Dans le petit livre de P. MAURY (40), on retrouve un écho des thèses de Karl Barth sur la prédestination (41). Deux points retiennent spécialement l'attention et polarisent toute la recherche :

1. Le mystère de la prédestination ne doit jamais être considéré en dehors du mystère du Christ. Ne sommes-nous pas prédestinés dans le Christ-Jésus ? Vouloir considérer « l'élection divine » sans regarder le mystère du Christ, c'est se vouer à l'erreur, en n'entrant plus dans les vues de la sagesse de Dieu ;

2. Il faut considérer « rejet » et « grâce » dans la vie de chaque élu (42).

(38) A. Malet oublie de noter que ce texte se lit dans un *Sed contra*, donc argument dialectique qui n'entend pas nécessairement énoncer la propre pensée de S. Thomas. Même oubli, p. 137, n. 1.

(39) Sur le renouveau d'intérêt porté au mystère de la Trinité dans la théologie contemporaine, et spécialement dans les milieux protestants, on peut lire le travail de C. WELCH, *The Trinity in Contemporary Theology*. London, S. C. M. Press, 1953 ; 14 × 22, XIII-313 pp., 18/-.

(40) P. MAURY, *La prédestination* (Coll. *Nouv. Série théol.*, *4*). Préface de K. BARTH. Genève, Labor et Fides, 1957 ; 17,5 × 25, 63 pp.

(41) Dans le récent livre du P. Henri BOUILLARD (*Karl Barth. Parole de Dieu et existence humaine*, 1re partie, Paris, 1957), on trouvera une très bonne vue d'ensemble sur la doctrine barthienne de la prédestination avec une critique documentée et nuancée (cf. pp. 125-164).

(42) (P. 56 et sq.) : « Les élus et les réprouvés ne sont pas, tout au moins jusqu'à la fin de l'histoire, deux catégories de personnes, mais deux déterminations de Dieu sur l'existence de chacun de ceux qu'il appelle. C'est chaque chrétien qui, dans le Christ,

L'A. n'hésite pas à reconnaître certaines positions de Calvin comme inadmissibles, du point de vue scripturaire. Il sait bien que l'interprétation que lui-même donne de l'élection divine pourra paraître scandaleuse à beaucoup : « Sans doute » ajoute-t-il, « eût-elle été rejetée avec fermeté par Calvin » (p. 57). Cependant il la maintient car, pour lui, c'est la seule manière d'expliquer de manière exhaustive notre prédestination dans le Christ, c'est la seule manière d'expliquer le rejet du Christ, crucifié pour nous.

Cela ne veut pas dire que l'A. accepte pour autant la théologie catholique ; il s'oppose explicitement à la théologie du mérite : « L'évangile ignore tout d'une religion des mérites, même si, comme soutient le catholicisme romain, ceux-ci sont les fruits d'une grâce première » (p. 48). Car par là, pour l'A., on méconnaît que « l'homme ne collabore en rien à la grâce qui lui est faite, qu'il en est totalement le bénéficiaire et jamais, si peu que ce soit, l'auteur ». Et cependant tout en affirmant, à la suite de Luther, que la grâce est une « œuvre étrangère » à l'homme, il reconnaît qu'elle devient « sa vie nouvelle et agissante ».

Il serait intéressant d'étudier de plus près cette critique de l'A. à l'égard du mérite, car il semble bien que la doctrine du mérite que le Concile de Trente (à la suite du Docteur angélique), nous enseigne n'encoure aucun des griefs qu'il soulève ici. Cela ne veut pas dire pour autant qu'il ignore cette doctrine, mais il semble bien qu'il la durcisse et en donne une certaine caricature. Sa critique porte explicitement sur cette caricature.

De même, à propos de l'élection divine en dehors de la christologie, l'A. déclare : « Si S. Augustin, S. Thomas, Calvin, Luther, Pascal, avaient mieux vu que Dieu n'a pas d'autre pensée, pas d'autre volonté, pas d'autre œuvre que Jésus-Christ, que lui aussi habite en Christ avec la plénitude de sa divinité, s'ils avaient, comme S. Jean de la Croix, répété la phrase fameuse : « Dieu ne dit jamais qu'une parole et c'est son Fils », sans doute nous eussent-ils donné « de la grâce qui est en Jésus-Christ » (II Tim. II,1) par la décision de Dieu une description qui ne ferait pas trembler, mais qui comblerait de paix nos cœurs inquiets » (pp. 52-53).

Sans discuter ici le bien-fondé de ce jugement à l'égard de Calvin, de Luther et de Pascal, relevons seulement que lorsqu'il s'agit de S. Thomas, ce jugement n'est pas exact. S. Thomas a affirmé très nettement, en s'appuyant sur *Rom.* VIII, 29 ; *Eph.* II,5 ; *Jn* I, 16, que nous sommes prédestinés dans le Christ : « Dans le même acte éternel Dieu a prédestiné le Christ et nous... ». Si on considère le terme de la prédestination, on peut dire que la prédestination du Christ est « *exemplar* » de la nôtre et qu'elle est *cause* de la nôtre (III, qu. 24, a 3 et 4). Pratiquement on ne

sait sa vie rejetée et par grâce pardonnée, c'est devant la croix qu'il se découvre l'impardonnable bourreau de son Sauveur et, aussitôt, le gràcié que rien ne peut séparer de l'amour de Dieu, manifesté en son Fils (Rom. 8,39) » (p. 56).

peut donc rien saisir du mystère de notre prédestination si on le sépare du mystère de l'élection du Christ.

Évidemment quand S. Thomas traite, dans la première partie de la *Somme*, de la prédestination (qu. 23), il traite du mystère de la prédestination considérée en elle-même, comme une partie de la providence de Dieu. Il ne fait alors aucune allusion explicite à la prédestination du Christ. N'oublions pas que dans la *Somme*, S. Thomas suit un ordre scientifique. C'est pourquoi il commence par le traité de Dieu, de ses perfections et de ses actes propres. Cette étude du mystère de Dieu, loin de s'opposer à la compréhension, de l'ordre chrétien, permet de mieux saisir ce qu'il y a d'unique dans le mystère du Christ. On peut ne pas accepter cette analyse scientifique de la *Somme* de S. Thomas, mais si on parle de la conception théologique de S. Thomas sur le mystère de la prédestination, on doit considérer ce qu'il dit dans son Traité du Christ. Autrement on ne peut saisir sa doctrine théologique. Tout ce qui est dit dans la *Ia pars* doit être repensé en fonction de la *IIIa pars* dès qu'on se place dans une perspective pastorale, celle adoptée par l'A.

A l'égard de l'autre intuition dominante de l'A., le fait de considérer « rejet » et « grâce » dans la vie de chaque élu, notons qu'à première vue ceci semble très séduisant et très beau du point de vue spirituel. Tant que le chrétien, en effet, est « viator », il n'est jamais délivré totalement du « vieil homme », il y a toujours en lui une certaine lutte entre « la chair » et « l'esprit », en ce sens on peut donc dire qu'il est toujours passible de la colère de Dieu et objet de son amour. Il y a en lui quelque chose qui est « rejeté » et quelque chose qui est « grâcié ».

Mais évidemment une telle interprétation diminue fatalement la force des expressions « prédestination » et « réprobation » qui ne portent pas seulement sur un aspect particulier de la personne humaine mais sur la personne humaine elle-même. L'A., du reste, semble bien n'en être pas dupe puisqu'il recommande pratiquement de ne pas prêcher le mystère de la prédestination (Nous citons, en terminant, ce passage). Cette recommandation serait tout à fait vaine si vraiment « réprobation » et « prédestination » étaient équivalents à « vieil homme » et « homme nouveau ».

La grande différence, c'est que « prédestination » et « réprobation » font appel directement à l'acte libre de Dieu ; mais alors parler de « prédestination » et de « réprobation » successives pour la même personne n'a plus aucun sens. Ceci même est contraire à la Sagesse de Dieu. Comment l'A. qui semble bien avoir un tel sens de la transcendance de Dieu peut-il en arriver à élaborer une telle interprétation? — N'y a-t-il pas là comme une vengeance du métaphysique? L'A. veut l'ignorer, il prétend s'en affranchir par respect pour la Parole de Dieu, par une sorte de purisme. — On n'a pas le droit d'allier la foi à ce qui lui est étranger ! — Cependant l'A. reconnaît qu'il compare entre eux les textes de l'Écriture, qu'il essaie par là de les mieux comprendre ; en cela même il fait de la théologie, avec un but pastoral, certes, mais il fait quand même de la

théologie. Et pour cette théologie, au lieu de se servir d'un instrument très décanté, très purifié (les notions analogiques), il se sert d'un instrument apparemment beaucoup plus inoffensif — sa manière ordinaire de réfléchir, d'analyser et de commenter un texte (les notions de sens commun). Mais cet instrument n'est-il pas, en réalité, beaucoup plus grossier et trop humain, si peu adapté à notre connaissance de foi qui se sert de paroles divines exprimant la transcendance de Dieu.

Il est curieux de noter que celui qui n'accepte pas que l'intelligence humaine, dans ce qu'elle a de plus éminent, puisse être au service de la foi, pratiquement met au service de sa foi sa raison humaine selon des activités moins purifiées, sans s'apercevoir qu'en agissant ainsi, il alourdit et diminue ce qu'il aurait voulu initialement exalter et garder dans sa pureté première (43).

Gouvernement divin. — Au dire de l'A. lui-même, l'étude du P. L. Rasolo, sur *Le dilemme du concours divin*, est plus philosophique que théologique ; elle paraît d'ailleurs dans la *series facultatis philosophicae* (44). Ces questions du « concours divin », de la « prémotion », sont pourtant nées à l'occasion de problèmes théologiques, et, si les discussions qu'elles ont suscitées ont été la source de recherches et d'analyses philosophiques et métaphysiques extrêmement importantes, il ne suffit pas pour faire œuvre de philosophe d'abstraire ces analyses du contexte théologique qui leur a donné naissance et qui a présidé à l'élaboration des solutions. La présente étude concerne donc plus les théologiens que les philosophes, c'est pourquoi elle a sa place dans ce *Bulletin* (45).

(43) Relevons, en terminant, ce beau passage qui nous manifeste si bien la grandeur d'âme du Pasteur Maury : « Il nous faut prêcher non pas la prédestination, ce serait la pire erreur, la pire trahison aussi, je crois, de l'Évangile. Il nous faut prêcher Jésus-Christ en qui depuis toujours et pour toujours ' habite toute divinité ', et qui a « habité parmi nous, Parole vivante, pleine de grâce et de vérité » (Jean 1, 14). Il nous faut prêcher le salut et non la perdition, le pardon du péché plus que le péché, appeler sans cesse nos fidèles à ce renouvellement qui manifeste chaque jour notre nouvelle naissance, laquelle est une « naissance de Dieu » (Jean 1, 13). Il nous faut annoncer « l'Homme de douleur, abandonné, rejeté *pour nous*, ' livré pour nos offenses et ressuscité pour notre justification ' (Rom. 4, 25). Et il nous faut oser ce que malgré son amour — à cause de son amour — il a si souvent lui-même osé : je veux dire parler de la sainte colère de Dieu dont ' les yeux sont trop purs pour voir le mal ' (*Hab.* I. 13) et dont on ne se moque pas impunément » (*Gal.* 6-7) car ' c'est une chose terrible de tomber entre les mains du Dieu vivant ' (Héb. 10, 31) » (p. 61).

(44) L. Rasolo, *Le dilemme du concours divin.* Primat de l'essence ou primat de l'existence? (Coll. *Analecta Gregoriana, vol. LXXX, series facultatis philosophicae, sectio B, n. 7*). Romae, Universitas Gregoriana, 1956 ; 16×23,5, 135 pp., L. 1300.

(45) Cette option est d'ailleurs pleinement justifiée par les déclarations de l'A., définissant son but : « Notre étude se limitera... au problème du concours divin, ou, ce qui revient au même, à celui de la prémotion. Sur ce terrain restreint, nous voudrions défendre le molinisme, non le molinisme du concours simultané, mais celui de la ' prémotion indifférente ' » (p. 8). Cette étude est donc plus apologétique que philosophique, elle intéresse directement le théologien soucieux de connaître les orientations dominantes actuelles du molinisme et du bannezisme.

La thèse générale de l'A. peut être ainsi résumée :

1. Le « concours simultané » n'est pas la théorie essentielle et spécifique de la doctrine de Molina. En la rejetant, on peut demeurer pur moliniste ;

2. Ce qui caractérise le molinisme, c'est la théorie de la « prémotion indifférente », qui seule peut respecter la transcendance de la cause première et le choix libre de l'homme. En soutenant la « prémotion-prédétermination », les bannéziens ne peuvent plus sauvegarder ni le choix libre de l'homme, ni une véritable causalité dans l'activité de la créature ;

3. La théorie de Molina est la seule qui puisse expliquer théologiquement le problème du mal. Elle est la seule fidèle à la pensée de S. Thomas. Radicalement elle se fonde sur le primat de l'*esse* sur l'essence, tandis que la position des bannéziens implique l'inverse.

On se trouve donc en présence d'une splendide apologie de la doctrine de Molina, qui seul aurait compris l'existentialisme profond de S. Thomas, tel qu'E. Gilson, à notre époque, l'a remis en lumière. Malheureusement, le beau n'est pas convertible avec le vrai. Cette apologie, très séduisante par sa clarté et sa précision, nous paraît très mal résister à la critique qui peut lui être opposée et dont nous voudrions relever trois instances importantes.

I. Si l'A. n'accepte pas la théorie du « concours simultané », il défend celle de la « prémotion indifférente », une telle option n'implique-t-elle pas une certaine contradiction ? N'y a-t-il pas entre ces deux thèses un rapport essentiel tel que l'acceptation de la seconde entraînerait nécessairement l'acceptation des distinctions incluses dans la première ? Des deux côtés, en effet, il s'agit de considérer que Dieu donne uniquement l'*esse*, alors que la « détermination » vient de la créature (46), car l'A. conçoit une « prémotion indifférente » qui ne donne que l'*esse* (47), puisque, pour lui, cette motion générale indifférente s'identifie bien en son terme avec l'action de la créature, dans la mesure où cette action dépend de l'efficience divine, mais cette identification ne se fait qu'au plan de l'*esse*. C'est ainsi que l'A. explique la totale transcendance de l'action divine, car, selon lui, si la motion divine s'identifiait à l'*esse* et à la détermination, ce qui arrive nécessairement quand on accepte la prédétermination, elle cesserait alors d'être transcendante (pp. 67-68).

(46) Critiquant le concours simultané, l'A. remarque à juste titre : « L'effet (nous pouvons ajouter « l'action ») est partagé entre les deux causes. A chacune est tracée sa sphère d'influence exclusive. Dieu agit ensemble avec la cause seconde, mais à côté d'elle, de front avec elle, sans se la subordonner véritablement en tout ce qu'elle est » (p. 31).

(47) (P. 45), l'A. précise plus loin : « Cette prémotion générale suffit, car une fois mû à l'agir en général, l'homme est mû d'une manière transcendante à tout ce qui a valeur d'action. La détermination qui survient ne peut être que la limitation d'un élan ouvert sur des possibilités infinies » (p. 53).

Il semble bien qu'on puisse retourner contre la théorie de l'A. sa propre critique. D'une part, dans une motion, on ne peut séparer l'*esse* de la détermination, car, si cette motion existe, son *esse* implique nécessairement une détermination. D'autre part, la critique faite à la prémotion-prédétermination serait valable si précisément il ne s'agissait pas de la cause première, mais elle n'a plus aucun sens dès qu'il s'agit de cette cause première. Une telle critique ne rappelle-t-elle pas celle de ces philosophes qui ne peuvent admettre l'existence de Dieu parce que Dieu leur apparaît comme le rival de l'homme : tout ce qui est accordé à Dieu est retiré par là même à l'homme, reconnaître la liberté de Dieu serait donc nier la liberté de l'homme. En réalité, Dieu ne peut être le rival de l'homme et de tels raisonnements sont le signe d'une certaine carence métaphysique.

II. La seconde critique qu'il serait intéressant de développer concerne la manière dont l'A. conçoit les rapports entre la structure métaphysique de l'être créé, l'agir divin et l'agir créé. Il y a là une intuition capitale puisque c'est par là que l'A. prétend justifier que « la thèse moliniste reflète une bonne métaphysique » (p. 86).

Pour l'A. la distinction de l'essence et de l'*esse*, en toute créature, permet de préciser deux lignes de dépendance à l'égard de Dieu : en tant qu'essence, l'être contingent dépend de Dieu dans la ligne de l'exemplarité ; en tant qu'existant, dans la ligne de l'efficience. Dans l'ordre de l'*esse*, la dépendance de la créature est totale ; dans l'ordre de l'essence, une certaine autonomie demeure, puisque l'être contingent est d'abord essentiellement « soi-même ». Par le fait même, la créature ne peut communiquer l'*esse* que sous le signe de la dépendance : « Elle a besoin de la prémotion pour l'*esse* de son acte » (p. 88). Mais pour la détermination, cette prémotion est inutile car la détermination à l'agir se situe dans la ligne de l'essence et sous ce rapport, la créature ne dépend pas de l'action divine (p. 88).

Il est facile de dépister la confusion faite ici par l'A. : la distinction réelle de l'essence et de l'*esse* est l'ultime effort pour préciser le statut métaphysique de la créature, on compare ce statut à celui de l'Être premier qui est l'*ipsum esse subsistens*, mais on ne peut utiliser cette distinction pour discerner deux lignes de dépendance de la créature à l'égard de Dieu. En effet, une telle dépendance ne peut se comprendre qu'en fonction de l'action créatrice divine et dans cette action on ne peut séparer l'*esse* et la détermination : la créature est totalement dépendante de Dieu, en tout ce qu'elle est, ce qui ne l'empêche pas de posséder une nature, une essence, ayant ses principes propres puisque la sagesse du créateur l'a voulue ainsi.

Si on ne peut projeter la distinction réelle dans l'action créatrice, on ne peut davantage y recourir pour analyser l'action de la créature car cette action répugne également à une telle disjonction. L'action, *agere*, est un acte second qui implique essentiellement tout à la fois et l'*esse*

et sa détermination. Dans l'*agere*, on ne peut donc retrouver la distinction de l'essence et de l'*esse*. Si on peut, en analysant l'agent, distinguer entre son exercice et sa spécification, l'un venant du sujet existant (suppôt), l'autre de son objet propre, le discernement est d'un tout autre ordre et, bien qu'on puisse poser certaines analogies, celles-ci ne doivent pas être matérialisées et considérées d'une manière univoque.

III. Enfin, et c'est la troisième critique, on pourrait contester la conception métaphysique que l'A. se fait de la distinction réelle de l'essence et de l'*esse*. Il accepte l'opinion du P. d'Alès, pour qui la détermination n'est pas une réalité positive, mais une pure limitation. Tout ce que la détermination possèderait de réalité positive lui viendrait de l'*esse* (48). Pour l'A., l'essence ne peut alors être qu'une limite, s'exprimant par une négation. Il semble négliger le caractère propre de l'essence. Si l'essence et la détermination créées impliquent en effet une limite, on ne peut pas pour autant identifier l'essence et la limite sans nier par là même ce qui est le propre de l'essence : sa forme propre, sa détermination, sa capacité à exister. Tout l'ordre de la cause formelle semble complètement ignoré par l'A. qui ne saisit que l'exercice, l'état existentiel des réalités ; leur structure essentielle n'est plus considérée pour elle-même, elle s'identifie à leur limite. On peut donc dire que l'analyse philosophique, et surtout métaphysique, qui recherche la nature de « ce qui est », est vraiment délaissée. On voit que, dans une telle perspective, on ne peut en effet accepter qu'une prémotion indifférente, celle de l'*esse*. Mais a-t-on encore le droit d'en parler ?

M. D. PHILIPPE.

(48) L'A. conclut : « Comme l'essence est, sur le plan ontologique, une limite par rapport à l'existence, ainsi, sur le plan de l'agir, la détermination est une limite par rapport à l'esse de l'action. Elle est réelle ; mais comme l'essence, elle tire toute sa réalité de l'existence » (p. 42). Il affirme également : « Si la détermination au mal est purement négative, la détermination au bien l'est pareillement » (p. 93). Certes la détermination au bien est une perfection qui lui vient de la bonté ontologique de l'acte, celle-ci s'identifie avec l'*esse*, mais « d'elle-même, la détermination est un néant de réalité positive. Toute sa réalité lui vient de l'existence » (p. 93).

RECENSION DES REVUES

*ANALECTA BOLLANDIANA. 76 (1958) 1-2.** — A. PERTUSI. *L'encomio di S. Anastasio, martire persiano.* (Présentation et édition de cet éloge, dû au diacre byzantin Georges Pisida, vers 631-632.) pp. 5-63. — F. HALKIN. *Les différentes éditions de la synodique à l'empereur Théophile*, p. 64. — J. VAN DER STRAETEN. *Sainte Ode patronne de Sint-Oedenrode.* (Étude et édition de son dossier hagiographique.) pp. 65-117. — M. COENS. Utriusque linguae peritus. *En marge d'un prologue de Thierry de Saint-Trond.* (Réflexions méthodologiques sur l'utilisation de la formule par les hagiographes.) pp. 118-150. — P. DEVOS. *L'œuvre de Guarimpotus, hagiographe napolitain.* (xe siècle.) pp. 151-187. — B. DE GAIFFIER. *La plus ancienne vie de sainte Pusinne de Binson honorée en Westphalie.* (Ms. de *Paris, Bibl. Sainte Geneviève n° 3013*, x^e-xie s. Présentation et édition.) pp. 188-223. — F. HALKIN. *Études patristiques et byzantines. Coup d'œil sur des publications récentes*, pp. 224-244.

***ANGELICUM. 35 (1958) 2.** — P. G. DUNCKER. « ... *quae vere viduae sunt* » (Exégèse de *I Tim.* 5, 3.) pp. 121-138. — P. LUMBRERAS. *Ethica situationis et doctrina Aquinatis*, pp. 139-158. — B. GEYER. *Die mathematischen Schriften des Albertus Magnus.* (En appendice, édition des premiers folios de son commentaire d'Euclide d'après un ms des Dominicains de Vienne.) pp. 159-175. — A. WALZ. *L'Aquinate a Orvieto*, pp. 176-190. — R. TREMBLAY. *Problèmes du sacerdoce et de l'ordre.* (A propos de H. BOUËSSÉ, *Le Sacerdoce chrétien*, Paris 1957.) pp. 191-201. — C. KEARNS. *Approach to the Psalter as a book of prayer*, pp. 202-211.

***ANTONIANUM. 33 (1958) 3.** — R. WEIJENBORG. *De authenticitate et sensu quarumdam epistularum S. Basilio Magno et Apollinario Laodiceno adscriptarum* (à suivre). (Quant à l'authenticité et au sens de cinq lettres attribuées à Basile de Césarée et Apollinaire de Laodicée, W. s'écarte des positions adoptées par G. L. Prestige et H. de Riedmatten. La lettre 361 a été donnée par S. Basile vers 362 à Eusèbe de Samosate. La lettre 362, écrite vers 363, non par S. Basile mais par Apollinaire, a été donnée à un certain Atarbius.) pp. 197-240. — V. FAGIOLO. *L'istituzione del sacramento del matrimonio nella dottrina di San Bonaventura.* (Selon S. B. Jésus a institué le sacrement de mariage en l'approuvant, en le confirmant, en le menant à achèvement.) pp. 241-262. — A. JADRIJEVIĆ. *Tria aenigmata hebraica librorum Machabaeorum.* (On cherche à résoudre trois énigmes : le sens du titre hébraïque donné par Origène aux Livres des Maccabées ; la signification du mot *Saramel* utilisé 1 *Macc.* 14, 27 ; l'explication du surnom *Maccabée* donné à Judas, fils de Mattathias.) pp. 263-274. — R. ZAVALLONI. *Indagine sul « Personal set » nella percezione.* (Étude expérimentale tendant à déterminer l'attitude subjective dans la perception et à en définir les facteurs et les modalités selon le sexe et l'âge du sujet.) pp. 275-318.

***ARCHIVES DE PHILOS. 21 (1958) 3.** — L. Boros. *Les catégories de la temporalité chez saint Augustin.* (Examine le sens de l'existence humaine à la lumière de quatre images synthétiques : la dissolution, l'agonie, le bannissement et la nuit.) pp. 323-385. — A. Joussain. *Le spiritualisme de Cabanis.* (C. souligne l'influence des conditions physiques sur les fonctions spirituelles ; il tient l'âme pour le principe vital et reconnaît l'existence d'une cause première sage et bonne.) pp. 386-409. — E. des Places. *L'éducation des tendances chez Platon et chez Aristote*, pp. 410-422. — X. Tilliette. *Une nouvelle interprétation de Schelling* (à suivre). (Analyse l'ouvrage de W. Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart 1955.) pp. 423-456.

ARCHIVES DE SOCIOL. DES RELIG. 3 (1958) Janv.-Juin. — M. I. Pereira de Queiroz. *L'influence du milieu social interne sur les mouvements messianiques brésiliens*, pp. 3-30. — R. Bastide. *Le messianisme raté*, pp. 31-37. — P. W. Worsley et J. Guiart. *La répartition des mouvements millénaristes en Mélanésie*, pp. 38-46. — P. Kovalevsky. *Messianisme et millénarisme russes?*, pp. 47-70. — J. Séguy. *David Lazzaretti et la secte apocalyptique des Giurisdavidici*, pp. 71-87. — G. Balandier. *Brèves remarques sur les « Messianismes » de l'Afrique congolaise*, pp. 91-95. — F. A. Isambert. *Fondateurs, papes et messies*, pp. 96-98. — W. Wallis. *Quelques aspects du messianisme*, pp. 99-100. — N. Birnbaum. *Luther et le millénarisme*, pp. 101-102. — N. Cohen. *Réflexions sur le millénarisme*, pp. 103-107. — P. Kovalevsky. *Deux distinctions : Millénarisme et parousie, messianisme et missions chrétiennes*, pp. 108-110. — M. I. Pereira de Queiroz. *Classifications des messianismes brésiliens*, pp. 111-120. — E. G. Léonard. *Les professions dans la France protestante en 1868 et 1893*, pp. 121-139. — B. R. Wilson. *Apparition et persistance aes sectes dans un milieu social en évolution*, pp. 140-150. — H. Chatelain. *Les conditions d'une sociologie des religions en Suisse.* (Enquête concernant exclusivement la population protestante du canton de Fribourg.) pp. 151-156.

***ARCHIVUM FRANCISC. HIST. 51 (1958) 1-2** — G. Sabatelli. *Studi recenti sul Cantico di frate Sole*, pp. 3-24. — C. Schmitt. *La position du cardinal Léonard de Giffoni O. F. M. dans le conflit du Grand Schisme d'Occident* (suite). (II. l'opposition à Benoît XIII.) pp. 25-72. — R. Pratesi. *Antonio de' Medici e un tentativo della Signoria di Firenze per farlo eleggere Ministro generale dei Frati Minori (1467-69)*, pp. 73-94. — A. Ghinato. *I Francescani e il Monte di Pietà di Terni da fra Agostino da Perugia al B. Bernardino da Feltre (1471-1489)*, pp. 95-160. — G. Mensaert. *Les Franciscains au service de la Propagande dans la province de Pékin, 1705-1785* (à suivre). (I. Fondation et premiers développements, 1705-1740.) pp. 161-200.

***BIBLICA. 39 (1958) 2.** — A. Bea. *L'enciclica « Pascendi » e gli studi biblici* (Conférence à l'occasion de son 50e anniversaire.) pp. 121-138. — J. Carmignac. *Remarques sur le texte des Hymnes de Qumrân*, pp. 139-155. — J. Kürzinger. *Τύπος διδαχῆς und der Sinn von Röm 6, 17 f.* (Τύπος διδαχῆς = résumé de la doctrine. Première attestation d'une « traditio symboli » liée au baptême.) pp. 156-176. — J. Magne. *Répétitions de mots et exégèse dans quelques psaumes et le Pater*, pp. 177-197. — A. Diéz-Macho. *Un segundo fragmento del Targum Palestinense a los Profetas.* (Ez. 37,1-14) pp. 198-205. — J. Yoyotte. *Sur le scarabée historique de Shabako.* (Nouveaux arguments en faveur de son authenticité.) pp. 206-210. — E. Vogt. *Der Nehar Kebar : Ez. 1.* (Contre l'identification de Kebar avec Šaṭṭ en-Nîl) pp. 211-216.

***BIBLISCHE ZEITSCHR. 2 (1958) 2.** — R. Schnackenburg. *Der Weg der katholischen Exegese.* (L'exégèse catholique doit rechercher seulement le sens littéral voulu par l'auteur humain. Elle ne peut utiliser sa foi comme argument exégétique, mais elle ne peut non plus en faire abstraction. Toute recherche est conditionnée par une

compréhension préalable des choses.) pp. 161-176. — G. J. BOTTERWECK. *Zur Authentizität des Buches Amos.* (Discussion de quelques passages.) pp. 176-189. — J. SCHARBERT. *Stellvertretendes Sühneleiden in den Ebed-Jahwe-Liedern und in altorientalischen Ritualtexten.* (Il n'y a que des analogies lointaines entre les deux ; les chants du serviteur font la synthèse de plusieurs thèmes antérieurs de l'Écriture.) pp. 190-213. — H. ZIMMERMANN. *Papyrus Bodmer II und seine Bedeutung für die Textgeschichte des Johannes-Evangeliums*, pp. 214-243. — H. SCHÜRMANN. *Joh. 6, 51c — ein Schlüssel zur grossen johanneischen Brotrede.* (Cette petite phrase a un sens d'abord figuré et se rapporte au don de soi à la mort rédemptrice. Mais elle est colorée par le souvenir de l'institution de l'Eucharistie et elle montre l'unité des deux parties du discours sur le pain de vie.) pp. 244-262. — G. ZIENER. *Johannesevangelium und urchristliche Passafeier.* (L'évangile de Jean dépend d'une haggada pascale chrétienne.) pp. 263-274. — S. GRILL. *Der Schlachttag Jahwes.* (L'image de l'immolation du bétail pour la destruction des impies se trouve certainement dans *Is.* 34, 5-8 ; *Jer.* 46, 10 ; 50, 26 ; *Ez.* 39, 17 ; *Soph.* 1, 7 ; *Apoc.* 19, 17-21.) pp. 278-283. — J. KÜRZINGER. Συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ *(Röm. 8,29).* (Doit être traduit : Denn die er voraus erkannte, die hat er auch vorausbestimmt, an der Bildgestalt seines Sohnes teilzuhaben.) pp. 294-299.

BULL. DE LA SOC. FRANC. DE PHILOS. 51 (1957) 3. — *Problèmes du rêve.* (Exposé de R. CAILLOIS : Les rêves n'ont pas de signification ; on ne peut distinguer souvenir du rêve et souvenir de la réalité ; le rêve n'existe pas comme tel, on ne connaît que des souvenirs de rêve qui sont des reconstructions. Interventions de MM. P. AUGER, G. BERGER, BRUN, J. D'ORMESSON, A. PATRI, J. WAHL, E. WOLFF ; Notes de MM. G. BÉNÉZÉ, J. A. DE MATTOS ROMAO, H. PIÉRON, T. RUYSSEN.) pp. 105-143.

***BULL. DE LITT. ECCL. 59 (1958) 2.** — E. GRIFFE. *Trois textes importants pour l'histoire du Canon de la Messe.* (D'Ambroise, *Sacram.* IV, 5, d'Innocent, *Ep.* 25, 5 à Décentius, conclut à l'existence dans le canon romain d'une prière de supplication après le *Sanctus* et avant la prière consécratoire ; cette prière n'existait pas en Gaule. Le can. 3 du concile de Vaison 529 prescrit la récitation du *Sanctus* à toutes les messes.) pp. 65-72. — R. LIMOUZIN-LAMOTHE. *Monseigneur de Quelen et la conversion de Talleyrand. Documents inédits* (suite). (Correspondance de Q. avec la D^sse^ de Dino.) pp. 73-94. — L. DE LACGER. *L'Église d'Albi du Concordat de 1801 à l'année 1879*, pp. 95-118. — E. GRIFFE. *Nouvelle visite « ad Catacumbas ».* (A propos des art. de J. Ruysschaert. La tradition littéraire n'est pas favorable à l'hypothèse d'une translation du corps de l'apôtre. La seule explication valable est celle d'une signification purement liturgique du site *ad Catacumbas.*) pp. 119-122.

CAHIERS DE CIVILIS. MEDIEV. 1 (1958) 3. — C. MOHRMANN. *Le latin médiéval.* (Langue morte ou vivante? Prose et poésie.) pp. 265-294. — F. BRUNNER. *Études sur le sens et la structure des systèmes réalistes.* (Ibn Gabirol et l'école de Chartres.) pp. 295-317. — R. LEJEUNE. *Rôle littéraire de la famille d'Aliénor d'Aquitaine.* (Tous les Plantagenets tiennent d'A., surtout Marie de Champagne. Littérature européenne de langue française et même de caractère religieux.) pp. 319-337. — E.-R. LABANDE. *Recherches sur les pèlerins dans l'Europe des XIe et XIIe siècles* (fin). (Modes de voyages et d'accomplissement du vœu ; retour ; fruits spirituels.) pp. 339-347.

***CIENCIA TOMISTA. 85 (1958) Avr.** — M. G. BUENO. *Sobre el constitutivo formal de Dios estrictamente sobrenatural.* (Le constitutif formel de Dieu en tant que créateur c'est *ipsum esse subsistens*, le constitutif formel de Dieu *ad intra*, c'est la vie intime de Dieu dont la grâce est une participation.) pp. 199-222. — A. BANDERA. *Teologia y critica en torno al tema de las apariciones* (à suivre). (Critique du livre du P. C. M.

Staehlin, S. J. *Les apparitions.*) pp. 223-293. — V. Montserrat. *La teoria de la imputabilidad en el canon 2206.* (Comparaison de cette théorie avec la doctrine de S. Thomas.) pp. 295-312.

***COLLECTANEA FRANCISC. 28 (1958) 3.** — Mario da Guspini. *Il contatto dell'uomo con Dio nell'atto conoscitivo secondo Valeriano Magni, O. F. M. Cap. (1586-1661)*, pp. 241-271. — C. Menze. *Grundzüge und Grundlagen der spätbarocken Kapuzinerdichtung in Deutschland.* (Études sur Laurent de Schnüffis, Isaac d'Ochsenfurt, Théobald de Constance, Maurice de Menzingen) pp. 272-305. — Fidèle de Ros. *Bibliographie d'Alonso de Madrid*, pp. 306-331.

***DOWNSIDE REVIEW. 76 (1958) Juil.** — S. Sassoon. *Lenten Illuminations* and *Sight Sufficient.* (Deux poèmes.) pp. 219-222. — A.-M. Dubarle. *Original Sin in Genesis.* (= *Rev. Biblique* 1957, pp. 5-34) pp. 223-249. — R. Russell. *Modern Exegesis and the Fact of the Resurrection* (à suivre). (La *Formgeschichte* et l'exégèse catholique.) pp. 251-264. — B. Neunheuser. *The Mystery Presence Dom Odo Casel and the Latest Research.* (Paru aussi dans Aland-Cross, *Studia Patristica* II.) pp. 266-273. — D. Nicholl. *A Historian's Calling.* (La vocation de l'historien est de dégager une vision chrétienne de l'histoire.) pp. 275-292.

***EPHEM. THEOL. LOVAN. 34 (1958) 2.** — H. Cloes. *La systématisation théologique pendant la première moitié du XIIe siècle*, pp. 277-329. — M. Plasschaert. *De origine officii superioris provincialis.* (Étude sur l'origine de l'office de supérieur provincial dans l'ordre franciscain.) pp. 330-357. — L. Janssens. *L'inhibition de l'ovulation est-elle moralement licite?* (Jugement moral sur les nouveaux procédés provoquant la stérilité temporaire de la femme.) pp. 357-360. — G. Thils. *Chronique de théologie fondamentale*, pp. 361-378.

***ESTUD. ECLESIAST. 32 (1958) 3.** — R. Marlé. *La teologia protestante alemana contemporánea. Vista de conjunto*, pp. 275-286. — J. Sagüés. *Francisco Suarez y los efectos del Sacramento eucaristico*, pp. 287-315. — E. de la Peza. *El corazon en las epistolas de San Pablo.* (Attaches pauliniennes de la dévotion au Sacré-Cœur.) pp. 317-343. — M. Zalba. *La epilepsia desde el punto de vista canónico*, pp. 345-354.

ETUDES PHILOSOPHIQUES. 13 (1958) 2. — G. Davy. *Gaston Bachelard: L'unité de l'homme et de l'œuvre.* (Discours prononcé lors de la remise à G. B. de son épée d'académicien.) pp. 123-133. — J.-L. Dumas. *La théorie des idées chez Bordas-Demoulin.* (Exposé de la doctrine et recherche de ses sources et de ses affinités philosophiques. Le philosophe français a repris surtout la théorie augustinienne de l'illumination.) pp. 134-142. — P. Fruchon. *Signification de l'histoire de la philosophie selon l'autobiographie de Collingwood.* (Collingwood tient qu'il est possible sans restriction de parler d'une histoire de la philosophie.) pp. 143-160. — J. Parain-Vial. *Remarques sur le doute et sur la purification de l'amour.* (Ce que les différentes formes prises par le doute nous révèlent de la nature des niveaux de pensée sur lesquels il porte c'est-à-dire sur la structure du *Cogito* lui-même.) pp. 172-186.

***FRANCISC. STUDIES. 18 (1958) 1.** — W. G. Thompson. *The Doctrine of Free Choice in Saint Bonaventure.* (L'apport principal de S. B. est dans la notion du libre-arbitre comme *habitus* de la raison et de la volonté.) pp. 1-8. — J. J. Hartnett. *Truth, the Aid, not the Obstacle to Virtue.* (Contre les positions du P. Connery, S. J. sur la prudence. La raison pratique, informée par la prudence, est, d'après S. Thomas, la norme prochaine de la moralité.) pp. 9-35. — M. Karol. *Franciscan Elements in the Life and Some Essays of Francis Thompson*, pp. 36-81. — J. M. Lenhart. *Commentary.*

Luther and Tetzel's Preaching of Indulgences, 1516-1518. (Les positions de T. sur les indulgences pour les morts n'ont rien d'hétérodoxe.) pp. 82-88. — K. F. Lynch. *Texts Illustrating the Causality of the Sacraments.* (Addenda et corrigenda.) pp. 89-93.

***FREIB. ZEITSCHR. F. PHIL. U. THEOL. 5 (1958) 2.** — A. Fries. *Vom Denken Alberts des Grossen über die Gottesmutter.* (D'après le commentaire de S. Luc et de S. Jean.) pp. 129-155. — C. Trabold. *Johannes Quidort und das Diktum « forma dat esse »*, pp. 156-177.

GIORN. CRIT. D. FILOS. ITAL. 37 (1958) 3. — V. Fazio Allmayer. *Sistema e Sistematicità.* (En quel sens peut on parler en philosophie de systèmes? Enquête historique allant de l'antiquité à la pensée contemporaine.) pp. 281-294. — G. Bontadini. *Motivi di una Filosofia neoclassica.* (Énoncé d'un certain nombre de points qui pourraient entrer en discussion sur ce sujet.) pp. 295-318. — T. Gregory. *Sulla Metafisica di Giovanni Scoto Eriugena*, pp. 319-333. — B. Nardi. *Le opere inedite del Pomponazzi* (suite), pp. 333-358.

GIORN. DI METAFISICA. 13 (1958) 3. — J. Moreau. *Dieu dans la philosophie classique.* (Descartes, Spinoza, Malebranche, Leibniz, Kant.) pp. 285-295. — A. Vecchi. *I volti del divino.* (Considérations générales.) pp. 296-324. — M. Sancipriano. *L'« esistenzialismo » di Gallo Galli*, pp. 325-331. — A. Moscato. *La metafisica in una recente opera di G. Gusdorf*, pp. 332-339. — C. Riva. *A proposito dell'origine dell'anima in A. Rosmini*, pp. 365-374.

***GREGORIANUM. 39 (1958) 3.** — P. Muñoz Vega. *La existentia, su alternativa y su misterio en la sintesis de San Agustin*, pp. 525-547. — G. Jarlot. *Le droit au travail en 1848. Doctrines et faits.* (Comment fut posée la question du droit au travail, quel sens on lui donna, pourquoi on s'en détourna.) pp. 548-584. — H. M. de Achával. *An Unpublished Paper by Cardinal Newman on the Development of Doctrine.* (Note du 15 février 1868, à l'issue de la controverse Ryder-Ward.) pp. 585-596. — F. Díaz de Cerio. *W. Dilthey contra la filosofia de la historia*, pp. 597-610.

HARVARD THEOL. REVIEW 51 (1958) 2. — M. P. Nilsson. *Krater.* (Usage métaphorique du terme dans la littérature religieuse, spécialement orphique et hermétique.) pp. 53-58. — V. Tcherikover. *The Ideology of the Letter of Aristea.* (Œuvre typique du judaïsme alexandrin de l'époque des Ptolémées, partagé entre le judaïsme et l'hellénisme.) pp. 59-85. — J. Bloch. *Some Christological Interpolations in the Ezra-Apocalypse.* (Substitution de *fils* à *Messie* ou à *serviteur* παῖς.) pp. 87-94. — R. W. Funk. *Papyrus Bodmer II (P^{66}) and John 8,25.* (« Lire avec P^{66} : Je vous ai dit [εἶπον ὑμῖν] dès le commencement ce que je vous dis encore $<$ maintenant $>$ ».) pp. 95-100. — E. Bammel. *Is Luke 16, 16-18 of Baptist's Provenience ?* (Le passage est probablement une parole du Baptiste.) pp. 101-106.

***IRISH THEOL. QUART. 25 (1958) 3.** — E. McDonagh. *The Nature and Membership of the Church in the Anglican Theology of the Reformation (1530-1603)* (fin). (Documents officiels et théologiens du règne d'Elizabeth.) pp. 209-226. — J. O'Carroll. *A Columbianan Convent in Gaul* (Evoriac, qui fut appelé ensuite Faremoutiers ; communauté double : hommes et femmes ; discipline pénitentielle.) pp. 227-246. — I. O'Brien. *The World and the Word of God*, pp. 247-261. — C. O'Neill. *The Instrumentality of the Sacramental Character.* (Interprétation de *IIIa Pars*, q. 63, art. 2.) pp. 262-268. — G. Montague. *Bilingual Rituals*, pp. 269-274. — B. R. Brinkmann. *Karl Barth and Justification.* (A propos du livre de H. Küng, *Rechtfertigung.*) pp. 274-

284. — Q. QUESNELL. *The Theology of the Sacred Heart.* (Le culte du S. C. dans ses rapports avec le mystère en lui-même et avec la psychologie contemporaine.) pp. 284-293.

***ISTINA. 5 (1958) 1.** — ISTINA. *Faudrait-il appeler le psychiatre ?* (A propos d'un éditorial précédent, dans le n° 4 de 1956, réponse à la revue *Ortodoxia.*) pp. 3-6. — M. DE TAUBE. *Nouvelles recherches sur l'histoire politique et religieuse de l'Europe orientale à l'époque de la formation de l'État russe (IXe et Xe siècles)* (fin), pp. 7-16. — *Chronique bibliographique:* Revue du Patriarchat de Moscou (1957, juillet-octobre), pp. 17-19. — Revues *Ortodoxia* (Roumanie) et *La pensée orthodoxe* (Tchécoslovaquie.) pp. 20-22. — Cl. LIALINE (†). *Vieux-Catholiques et Orthodoxes en quête d'union depuis trois quarts de siècle*, pp. 22-56. — *Documents:* Vieux-Catholiques et Orthodoxes. (Déclaration à l'Église catholique en 1889, Projet d'accord tripartite en 1922, Déclaration des Vieux-Catholiques à l'égard de l'Église Orthodoxe en 1922), pp. 57-64. — M.-J. LE GUILLOU. *Des controverses au dialogue œcuménique.* (Les 5 grands genres littéraires utilisés dans le dialogue interconfessionnel.) pp. 65-112. — F. BIOT. *De la difficulté de se comprendre entre catholiques et protestants.* (A propos de travaux récents, en particulier des ouvrages de L. BOUYER et P. FATH.) pp. 113-128. = **2.** — ISTINA. *Pour une notion « réaliste » de la tradition.* (Avant d'être une transmission de vérités, la tradition est transmission de réalités. D'où une ecclésiologie centrée sur l'eucharistie.) pp. 129-132. — C. KERN. *Philarète, métropolite de Moscou. Cinquante ans de gloire épiscopale*, pp. 133-160. — M.-J. LE GUILLOU. *L'Église catholique et les divisions*, pp. 161-182. — P. DE VOOGHT. *Écriture et tradition d'après des études catholiques récentes.* (E. Ortigues, J. R. Geiselmann.) pp. 183-196. — J. R. GEISELMANN. *Un malentendu éclairci: la relation « Écriture-Tradition » dans la théologie catholique*, pp. 197-214. — F. BIOT. *La troisième assemblée plénière de la Fédération Luthérienne Mondiale (Minneapolis, 1957)*, pp. 215-226. — *L'Église et le souverain domaine du Christ sur toutes choses.* (Ensemble de documents publiés par la Division des Études du Conseil œcuménique, sous le titre général : *La seigneurie du Christ sur le monde et sur l'Église.*) pp. 227-256.

KERYGMA UND DOGMA. 4 (1958) 3. — G. STAMMLER. *Ontologie in der Theologie?* (Sur l'emploi de catégories philosophiques en théologie.) pp. 143-175. — H. VOGEL. *Wann ist ein theologischer Satz wahr?* (Entre notre existence et la vérité il y a une contradiction qui n'est surmontée qu'en Jésus-Christ. Par la foi, nous participons à cette réconciliation.) pp. 176-190. — E. SCHLINK. *Der ökumenische Beitrag der Russichen Orthodoxen Kirche.* (Le patriarchat de Moscou et l'œcuménisme.) pp. 191-212.

***LUMIERE ET VIE. (1958) Mai n° 37.** Israël. — E. TOUATI. *Panorama du Judaïsme contemporain.* (Après la disparition des deux tiers du judaïsme européen, l'avenir du judaïsme se concentre en Amérique et dans l'État d'Israël.) pp. 7-29. — R. NEHER-BERNHEIM. *L'élection d'Israël.* (Pour un juif, la jonction entre les hommes et Dieu ne s'est pas réalisée en Jésus, mais continue d'être assurée et vécue par le peuple juif.) pp. 30-40. — E. GUGENHEIM. *Israël et la Torah*, pp. 41-48. — A. CHOURAQUI. *Le Messie d'Israël.* (Comment les juifs d'aujourd'hui comprennent l'attente du Messie.) pp. 49-70. — Y.-B. TRÉMEL. *Le mystère d'Israël.* (Exégèse chrétienne des chap. 9 à 11 de l'Épître aux Romains.) pp. 71-90. — P. DÉMANN. *Juifs et chrétiens à travers les siècles*, pp. 91-110. — J. MARTIN. *L'amitié judéo-chrétienne.* (Origine, caractéristiques et but du mouvement connu sous le nom d'« Amitié judéo-chrétienne ».) pp. 111-118. — M. J. STIASSNY. *Le dialogue entre juifs et chrétiens en Israël*, pp. 119-130.

MIND. 67 (1958) Juil. — R. ROBINSON. *Necessary Propositions.* (Réflexion critique sur les théories de Kant et de Leibniz.) pp. 289-304. — J. C. HARSANYI. *Ethics in Terms of Hypothetical Imperatives.* (Règles morales et jugements de valeur d'après

R. M. Hare, *The Language of Morals.*) pp. 305-316. — W. E. Kennick. *Does Traditional Aesthetics Rest on a Mistake?* (L'œuvre d'art ne peut être soumise à des normes empruntées à d'autres domaines. Gratuité de l'art.) pp. 317-334. — G. M. Matthews. *'Evaluative and Descriptive'*. (A propos de R. M. Hare, cité ci-dessus.) pp. 335-343. — J. W. N. Watkins. *Confirmable and Influential Metaphysics*, pp. 344-365. — H. Fain. *Prediction and Constraint.* (Libre-arbitre et intention du sujet.) pp. 366-378. — P. Alexander. *MacKay on Complementary Descriptions*, pp. 379-381. — R. Shaw. *The Paradox of the Unexpected Examination*, pp. 382-384. — B. Russell. *Mathematical Infinity*, p. 385. — J. P. McKinney. *Experience and Reality*, pp. 386-393. — J. Kincade. *On the Performatory Theory of Truth*, pp. 394-398. — P. M. Farrell. *Evil and Omnipotence*, pp. 399-403. — A. C. Danto. *A Note on Expressions of the Referring Sort*, pp. 404-407. — D. Kemp. *Do We Learn How to Behave Morally?* pp. 408.

***MISCEL. COMILLAS. 29** (**1958**). — J. Alonso. *La teologia biblica a través de la Historia: Consideración de algunas tendencias*, pp. 9-27. — V. Rodríguez Valencia. *Una última palabra sobre la patria de santo Toribio de Mogrovejo*, pp. 31-55. — J.-M. Martín Patino. *El relieve litúrgico de la Stadtbibliothek de Francfort y su contribución al estudio de la misa romana en el periodo otónico.* (Renseignements sur la liturgie de la période des Otton fournis par l'Ivoire du Lectionnaire de Francfort.) pp. 75-107. — C.-M. Abad. *Los PP. Juan de la Plaza y Alonso Ruiz.* (Notices biographiques sur ces deux jésuites du xvie s. Édition de plusieurs de leurs écrits spirituels.) pp. 109-290. — Q. Aldea. *España, el Papado y el Imperio durante la guerra de los treinta años.* (Édition des instructions données par le gouvernement espagnol à ses ambassadeurs à Rome, 1631-1643.) pp. 291-437.

***MÜNCH. THEOL. ZEITSCHR. 9** (**1958**) **2.** — P. Michaud-Quantin. *Die Psychologie bei Radulfus Ardens, einem Theologen des ausgehenden 12. Jahrhunderts.* pp. 81-96. — F. X. Remberger. *Die Lehre von der Kirche in der « Tewtschen Theologey » Bertholds von Chiemsee.* (L'enseignement sur l'Église dans la *Theologia germanica* de B. de Ch., 1527.) pp. 97-109. — F. Körner. *Augustinus zwischen Tagaste und Mailand.* (III. Manichäismus) (suite), pp. 110-123. — J. B. Bauer. *Monstra te esse matrem, Virgo singularis !* (Pour une lecture de *Luc* I, 34, sans propos de virginité.) pp. 124-135.

***MUSÉON. 71** (**1958**) **1-2.** — L. T. Lefort. *L'homélie de S. Athanase des papyrus de Turin* (à suivre). (Édition améliorée d'un texte en copte déjà connu ; seule la critique interne pourra décider s'il est authentique.) pp. 5-50. — L. Abramowski. *Ein unbekanntes Zitat aus Contra Eunomium des Theodor von Mopsuestia.* (Ce texte, tiré d'un manuscrit de Cambridge, définit le prosopon.) pp. 97-104.

NEW TESTAM. STUD. 4 (**1958**) **Juil.** — B. Rigaux. *Révélation des Mystères et Perfection à Qumrân et dans le Nouveau Testament*, pp. 237-262. — J. A. T. Robinson. *Elijah, John and Jesus: an Essay in Detection.* (Jean annonce qu'Élie reviendra en la personne de Jésus. Jésus rectifie.) pp. 263-281. — S. Mendner. *Zum Problem « Johannes und die Synoptiker »*. (Étude de *Jean* 6,1-21. Deux couches : l'une antérieure aux Synoptiques, l'autre postérieure.) pp. 282-307. — G. Vermes. *Baptism and Jewish Exegesis: New Light from Ancient Sources.* (Interprétation targumique de *Ex.* 4,24-26 : Le sang de la circoncision = le sang du sacrifice de l'Alliance. Source probable de la théologie paulinienne du baptême comme participation au sacrifice de la nouvelle alliance : la mort de Jésus.) pp. 308-319. — N. A. Dahl. *« A People for his Name » (Acts 15,14).* (Origine targumique de la formule.) pp. 319-327. — O. J. F. Seitz.

Afterthaughts on the Term 'Dipsychos'. (Similitude entre l'emploi dans Hermas et à Qumrân. Origine du terme peut-être dans un apocryphe perdu : le livre d'Edad et Modat.) pp. 327-334. — J. E. Yates. *The Form of Mark 1,8 b.* (Le baptême « dans » l'Esprit. « Dans » indique l'instrument, non le résultat.) pp. 334-339.

***NOUV. REV. THEOL. 80 (1958) 6.** — H. Rondet. *Esquisse d'une histoire du sacrement de pénitence.* (Synthèse historique sur le développement de la théologie du sacrement de pénitence depuis l'Église primitive jusqu'à S. Thomas compris.) pp. 561-584. — R. Mols. *Le siècle de la réforme face au problème de la tolérance.* (Présentation de l'ouvrage de J. Lecler, *L'histoire de la tolérance au siècle de la réforme*, Paris, 1955.) pp. 585-606. — A. Godin. *Les fonctions psychologiques dans la relation pastorale.* (On peut assigner trois fonctions à la relation pastorale : fonctions de compréhension, de direction et de médiation.) pp. 606-614. — A. Sireau. *L'aide apostolique à l'Amérique latine*, pp. 615-630. = **7.** — P.-A. Liégé. *Vers la maturité de la foi.* (Les conditions d'une foi adulte.) pp. 673-682. — B. de Geradon. *L'homme à l'image de Dieu.* Approche nouvelle à la lumière de l'anthropologie de sens commun. (L'homme est à l'image de Dieu parce que, comme lui, il pense, parle et agit ; et les trois éléments de ce schème comportent une allusion aux trois Personnes de la Trinité.) pp. 683-695. — J. Roth. *Thèmes majeurs de la tradition sacerdotale dans le Pentateuque*, pp. 696-721. — H. Bouëssé. *A propos de l'intention ministérielle*, pp. 722-725. — A. Solignac. *L'application des sens.* (L'application des sens dans les Exercices de S. Ignace : fondement théologique et justification philosophique) pp. 727-738.

NUMEN. 5 (1958) 2. — A. Schimmel. *Rose und Nachtigall.* (Le thème, très fréquent dans la poésie turco-perse, de l'amour du rossignol pour la rose recouvre des symboles religieux : le rossignol figure l'âme : la rose, la beauté divine répandue dans le monde.) pp. 85-109. — S. G. F. Brandon. *A Problem of the Osirian judgment of the dead.* (Osiris était d'abord le dieu sauveur, qui devait donner l'immortalité et la résurrection. A mesure que son culte s'étendit, O. s'appropria le rôle de juge des morts. Cette double fonction permet de le comparer au Christ.) pp. 110-127. — I. Hori. *On the concept of* Hijiri *(Holy-man)* (à suivre). (Les hommes saints, ascètes et magiciens, ont joué un grand rôle dans le bouddhisme japonais, qui s'est développé sous l'influence de la religion chinoise.) pp. 128-160. — R. Pettazzoni. *Das Ende der Urmonotheismus.* (L'école issue du P. W. Schmidt est de plus en plus réservée à l'égard de la théorie d'un monothéisme primitif, vestige d'une révélation première.) pp. 161-163.

PHILOSOPHY. 33 (1958) Juil. — Numéro spécial consacré à la philosophie de G. E. Moore. — M. Lazerowitz. *Moore and philosophical Analysis.* (La technique de l'analyse philosophique chez M.) pp. 193-220. — A. R. White. *Moore's Appeal to Common Sense.* (Ne pas confondre chez M. l'appel au sens commun avec l'appel au langage ordinaire.) pp. 221-239. — A. Duncan-Jones. *Intrinsic Value: Some Comments on the Work of G. E. Moore*, pp. 240-273. — C. Smith. *Philosophical Survey. Philosophy in France*, pp. 274-278.

RASSEGNA DI FILOSOFIA. 7 (1958) 1. — P. Casini. *Studi su Diderot* (à suivre), pp. 5-26. — V. Cappelletti. *Polemiche sul metodo scientifico e la conoscenza nella biologia del secolo XIX°* (suite). (Le *Mikroskopische Untersuchungen* de Th. Schwann. En appendice, texte d'un discours sur l'œuvre de Th. S. par E. Van Beneden, 23/6/1878.) pp. 27-49. — D. Parisi. *Analisi dei verbi.* (Sens des verbes « voir », « connaître », etc.) pp. 50-77.

***REV. ESP. DE TEOLOGIA. 18 (1958) 1.** — M. Fernández Jiménez. *Naturaleza del conocimiento de los apóstolos acerca del depósito de la revelación.* (Il ne faut pas trop majorer la connaissance explicite qu'avaient les apôtres du donné révélé : ils connais-

saient *toute* la vérité sans pourtant en avoir une connaissance *totale.*) pp. 2-33. — M. Nicolau. *La comunión y la vida de la gracia.* (L'Eucharistie comme aliment de la vie surnaturelle en nous.) pp. 35-59. — J. Goñi Gaztambide. *Catálogo de los Manuscritos Teológicos de la Catedral de Pamplona* (fin), pp. 61-85.

***REV. BENEDICTINE. 68 (1958) 1-2.** — P. Verbraken. *Les sermons CCXV et LVI de Saint Augustin,* De symbolo *et* De oratione dominica. (Texte critique.) pp. 5-40. — C. Lambot. *Lettre inédite de Godescalc d'Orbais.* (Lettre rimée, contenue dans le ms *Paris B. N. lat. 2773*, ff. 83v-85 ; probablement de Godescalc à Ebbon de Reims.) pp. 41-51. — J. Leclercq. *Le poème de Payen Bolotin contre les faux ermites.* (Texte et précisions sur l'auteur et les circonstances.) pp. 52-86. — R. B. C. Huygens. Dialogus inter regem Henricum secundum et abbatem Bonevallis. *Un écrit de Pierre de Blois réédité,* pp. 87-112. — R. Baron. *Richard de Saint-Victor est-il l'auteur des Commentaires de Nahum, Joël, Abdias?* (Il s'agit de P.L. 175, 322-406 et P.L. 96, 703-758 ; probablement œuvre orale de Hugues de Saint-Victor.) pp. 118-122.

***REV. BIBLIQUE. 65 (1958) 2.** — L.-H. Vincent. *Site primitif de Jérusalem et son évolution initiale,* pp. 161-180. — R. Tournay. *Le Psaume et les Bénédictions de Moïse.* (*Deut.* 33 date du règne de Jéroboam II ; la tribu de Joseph est prospère ; les Lévites ont pour rôle une prédication religieuse plus que le chant liturgique.) pp. 181-213. — A. Jaubert. « *Le pays de Damas* ». (Dans le document sadocite, le « pays de D. » représente le lieu de la déportation, non pas tant la Babylone géographique que le lieu de la conversion et de l'alliance nouvelle.) pp. 214-248.

***REV. D'ASCET. ET DE MYST. 34 (1958) Avr.** — C.-A. Bernard. *Epreuve et espérance.* (La signification de l'épreuve est de produire et de faire croître sans cesse notre espérance.) pp. 121-146. — F. Marty. *Le discernement des esprits dans le Peri Archôn d'Origène* (à suivre). (O. enseigne mieux que des recettes ; esprit bon ou esprit mauvais, lecture spirituelle de l'Écriture ou lecture charnelle, ce sont les clefs de tout discernement des esprits.) pp. 147-164. — O. Leroy. *Apparitions de sainte Thérèse de Jésus.* (Les faits sont empruntés aux dépositions faites aux procès canoniques ; on est sur un terrain historique solide et moralement privilégié ; l'apparition de Sainte Thérèse en extase profonde à Ségovie et se montrant à Isabel de Los Angeles se mourant au couvent de Salamanque suggère que l'extase n'est pas lambeau de rêverie pathologique, mais prodigieuse activité.) pp. 165-184. — A. Rayez. *Spiritualité du Vénérable César de Bus.* (Pendant une trentaine d'années — César meurt en avril 1607 — le territoire papal d'Avignon fut le champ d'action de cet homme modeste qui fonda la Congrégation des Pères de la Doctrine chrétienne et dont on nous décrit ici l'itinéraire spirituel.) pp. 185-203.

REV. D'HIST. ET DE PHILOS. RELIG. 38 (1958) 2. — Hommage au Doyen Charles Hauter. F. Wendel. *Hommage de la Faculté.* (Brève biographie) pp. 111-113. — *Bibliographie de Ch. Hauter,* pp. 113-115. — R. Prenter. *Liturgie et dogme.* (Unis comme âme et corps, liturgie et dogme doivent concilier l'enracinement dans le fait du salut avec un développement libre.) pp. 115-128. — T.-F. Torrance. *La doctrine de l'ordre,* pp. 129-142. — W.-M. Horton. *Le Christ, l'Esprit et l'Église.* (Apport de Barth. Profond désaccord sur la christologie et les conséquences qui en découlent.) pp. 143-153. — J. Héring. *Les vertus et les vices.* (Classification manichéenne ou chrétienne?) pp. 154-159. — P. Burgelin. *La rencontre de la théologie et de la philosophie,* pp. 160-170. — R. Mehl. *Structure philosophique de la notion de présence,* pp. 171-176.

REV. DE L'HIST. DES RELIG. 153 (1958) 1. — M. Delcourt. *Le complexe de Diane dans l'hagiographie chrétienne.* (Un refus du sexe féminin se manifeste dans les

saintes légendaires, ayant vécu déguisées en homme dans des couvents masculins, et dans les personnages historiques de Jeanne d'Arc et d'Antoinette Bourignon.) pp. 1-33. — D. PAULME. *La statue du Commandeur.* (Le thème de la statue d'un mort vengeant un outrage a de nombreuses analogies chez les primitifs et dans les légendes anciennes ou chrétiennes.) pp. 34-67. — M.-J. MASHKUR. *An-Nawbaḫti. Les sectes šîʿites* (à suivre). (Biographie d'A. N. ; authenticité de son ouvrage.) pp. 68-78.

REV. DE MÉTAPH. ET DE MORALE. 63 (**1958**) **1.** — F. MIRO QUESADA. *Crise de la science et théorie de la raison.* (Le problème philosophique posé par la crise scientifique. Sa solution exigerait une considération dépassant le rationalisme, le positivisme, le pragmatisme, l'historicisme.) pp. 1-11. — G. CANGUILHEM. *Qu'est-ce que la psychologie?* (Esquisse de l'histoire de la psychologie, montrant comment sont nés les divers types de psychologie. Est-ce l'unité d'un projet qui pourrait assurer celle de ces différentes disciplines?) pp. 12-25. — R. PAGÈS. *Quelques remarques sur « Qu'est-ce que la psychologie? »*, pp. 26-31. — G. MATISSE. *Le monde est-il rationnel?* (Le recouvrement du signe sensible par le signe intelligible n'est jamais absolu. Mais cette correspondance se fait sans cesse plus exacte et gagne en ampleur.) pp. 32-43. — J. GARELLI. *La notion de possibilité dans l'analyse logique de l'esprit de Gilbert Ryle.* (La théorie des possibilités de R. se présente à la fois comme un nominalisme et un réalisme ; ses essences nominales sont ainsi comme des êtres en-soi dotées de vie.) pp. 44-55. — E. BLOCH. *Sur la catégorie de la possibilité.* (A la suite d'une analyse de divers types de pouvoir être, montre comment ce pouvoir être peut être réalisé, Marx étant le maître prodigieux de cette médiation.) pp. 56-82. — R. CAILLOIS. *Théorie des jeux.* (Essai de classification en 4 grandes catégories : suivant le rôle joué par la compétition, le hasard, le simulacre, le vertige ; liberté originaire et règles des jeux.) pp. 83-102.

REV. DE THÉOL. ET DE PHIL. 8 (**1958**) **1.** — M. DU PASQUIER. *Edgar Quinet et la pensée protestante en Suisse romande.* (E. Naville, Ch. Secrétan, Amiel, Merle d'Aubigné F. Buisson.) pp. 1-13. — G. WIDMER. *Orientations actuelles de la dogmatique réformée.* (H. Diem, O. Weber, J. Bosc, F. Buri, J. de Senarclens, P. Maury, M. Werner, et les maîtres : Barth et Bultmann. Deux orientations théologiques : pérennité de la doctrine totale de l'Évangile et du langage scripturaire, attention aux aspirations et idéologies contemporaines pour y faire pénétrer l'essence du christianisme.) pp. 14-29. — J.-C. PIGUET. *De l'esthétique à la métaphysique.* (Deux sciences de l'esprit.) pp. 30-41. = **2.** — J. MCINTYRE. *L'analogie.* (Les domaines où elle s'exerce, les interprétations actuelles, son usage valable.) pp. 81-99. — K. SCHLECHTA. *Les rapports de Nietzsche avec l'histoire.* (Histoire et tradition.) pp. 100-106. — S. AMSLER. *Adam le terreux, dans Genèse 2-4*, pp. 107-112. — J.-W. LAPIERRE. *Une étude sur la pensée de Thomas Hobbes.* (Sur l'ouvrage de R. POLIN.) pp. 113-115. — L. RUMPF. *Le mouvement catéchétique dans le catholicisme*, pp. 116-125. — P. BONNARD et R. MARTIN-ACHARD. *La Bible de Jérusalem*, pp. 126-137.

REV. HIST. DE DROIT FRANÇAIS ET ÉTR. 36 (**1958**) **2.** — Y.-M.-J. CONGAR. *Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet.* (Comment cette maxime, à l'origine simple principe de procédure en droit romain, a été assumée et considérablement élargie dans l'ecclésiologie médiévale.) pp. 210-259.

REV. PHILOSOPHIQUE. 83 (**1958**) **1.** — *Philosophie des sciences.* — P.-M. SCHUHL. *L'œuvre de M. André Lalande*, pp. 1-6. — H. BARUK. *Le congrès international de psychiatrie de Zurich.* (Vue générale et orientation de ce congrès de 1957 vers un plus grand respect de la personnalité dans l'emploi des méthodes psychiatriques.) pp. 7-13. — E. WOLFF. *A propos d'une découverte récente en biologie: les « mutations dirigées » des canards.* (Bilan actuel des travaux retentissants du professeur J. Benoit et perspectives d'avenir.) pp. 14-23. — A. R. WEILL-BRUNSCHWICG. *Ordre et désordre dans la*

matière cristallisée, pp. 24-47. — J. Fouchet. *Le déterminisme peut-il prétendre à une description complète des phénomènes biologiques?* (Les difficultés que rencontre le mécanisme déterministe dans l'explication, des divers phénomènes bio-psychologiques ; il y aurait en ce domaine un certain indéterminisme foncier.) pp. 48-70. — E. Wolff. *Possibilités et limitations de l'expérimentation en biologie*, pp. 71-80.

***REV. PHILOS. DE LOUVAIN. 56** (1958) **Mai.** — A. Mansion. *Philosophie première, philosophie seconde et métaphysique chez Aristote.* (Faut-il identifier métaphysique et philosophie première? Que représente la philosophie seconde par rapport à cette dernière? Problèmes de la portée et de l'authenticité du livre K.) pp. 165-221. — J. Taminiaux. *La pensée esthétique du jeune Hegel*, pp. 222-250. — A. Dondeyne. *La différence ontologique chez M. Heidegger* (fin), pp. 251-293. — G. P. Klubertanz. *Where is the Evidence for Thomistic Metaphysics?* (Origine et nature de la connaissance selon Newman. Certitude métaphysique et expérience sensible immédiate.) pp. 294-315.

RIV. DI FILOSOFIA. 49 (1958) **2.** — Studi sulla dialettica : N. Abbagnano. *Quattro concetti di d.*, pp. 123-133. — E. Paci. *La d. in Platone*, pp. 134-153. — C. A. Viano. *La d. in Aristotele*, pp. 154-178 ; *La d. stoica*, pp. 179-227. — E. Garin. *La d. dal secolo XII ai principî dell'età moderna*, pp. 228-253. — P. Chiodi. *La d. in Kant*. pp. 254-283. — P. Rossi. *La d. hegeliana*, pp. 284-333. — N. Bobbio. *La d. in Marx*, pp. 334-354.

* **RIV. DI FILOS. NEO-SCOL. 50** (1958) **3.** — S. Vanni-Rovighi. *La Teoria dell'Intenzionalita nella Filosofia di Husserl.* (Définition de l'intentionnalité dans la philosophie de Husserl ; sa justification dans cette philosophie, par le primat de l'intuition et par la théorie de l'évidence.) pp. 197-211. — L. Minio-Paluello. *Note sull'Aristotele latino medievale.* (Confrontation des diverses rédactions médiévales du texte des *Premiers analytiques.*) pp. 212-222. — A. Crescini. *Presuppositi realistici e platonici nell'ultimo Carnap.* (C., surtout dans la dernière phase de sa pensée, n'a pu échapper à l'exigence qui allait à l'encontre de son positivisme natif, de dépasser les données immédiates pour s'élever à un niveau de savoir authentiquement métaphysique.) pp. 223-237. — G. Reale. *Max Wundt e una nuova Ricostruzione della evoluzione della metafisica aristotelica.* (A propos de *Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles.*) pp. 238-267.

***SCHOLASTIK. 33** (1958) **3.** — A. Grillmeier. *Hellenisierung-Judaisierung des Christentums als Deuteprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas* (à suivre). (Exposé des différentes manières dont on a cherché à formuler et à résoudre le problème de l'« hellénisation » du Christianisme, depuis les débuts de la Réforme jusqu'à Harnack et son École.) pp. 321-355. — A. Haas. *Naturphilosophische Erwägungen zum Menschenbild des Schöpfungsberichtes und der modernen Abstammungstheorie.* (Confrontation des données scientifiques modernes sur l'origine de l'homme avec l'enseignement de la Genèse.) pp. 355-375. — R. Haubst. *Johannes von Franckfurt als der mutmassliche Verfasser von « Eyn deutsch Theologia ».* (Jean de Francfort serait l'auteur de l'écrit connu depuis 1518 sous le nom de « Eyn deutsch Theologia ».) pp. 375-398. — W. Hoeres. *Ausgedehnte Gegenwart als Realzeit des Bewusstseins.* (Réflexions sur le temps de la conscience à propos d'ouvrages récents.) pp. 399-407. — J. Ternus. *Mensch und Geschichte.* (Analyse critique de l'ouvrage de R. Bultmann : *Geschichte und Eschatologie* 1958.) pp. 407-422.

***THEOLOG. STUDIES. 19** (1958) **2.** — Th. E. Clarke. *St. Augustine and Cosmic Redemption.* (La théologie augustinienne du temps et de l'histoire.) pp. 133-164. — J. J. Lynch. *Notes on Moral Theology*, pp. 165-198. — E. O' Brien. *Ascetical and*

Mystical Theology, 1956-1957, pp. 199-224. — J. A. Fitzmyer. *« Peace upon Earth among Men of His Good Will » (Lk 2: 14).* (Cf. *1QH* 4 : 32-33.) pp. 225-227. — J. Carmody. *An American Use of the Prone.* (Le prône à la messe dominicale en Amérique au siècle dernier ; suggestions pour un renouveau.) pp. 228-236.

*** THEOL. QUARTALSCHR. 138 (1958) 2.** — G. J. Botterweck. *Das Lied vom glückseligen Menschen (Ps 1).* (Exégèse et interprétation théologique du *Ps 1*.) pp. 129-151. — J. Betz. *Die Gründung der Kirche durch den historischen Jesus.* (Du point de vue purement scientifique le passage du serment dit « antimoderniste » — Denz. 2145 — ne contredit nullement les résultats récents des travaux même non-catholiques sur l'origine de l'Église selon les synoptiques.) pp. 152-183. — B. Dreher. *Zur Gestalt einer künftigen Schulbibel* (fin), pp. 184-206. — R. Reinhardt. *Ein Beitrag zur Verfassungsgeschichte der deutschen Benediktiner im 15. Jahrhundert.* (Premiers essais d'une confédération entre abbayes du diocèse de Constance.) pp. 207-217.

THEOL. ZEITSCHR. 14 (1958) 3. — S. Schulz. *Die Anklage in Röm. 1, 18-32.* (Exégèse de ce passage.) pp. 161-173. — G. Müller. *Origenes und die Apokatastasis.* (D'après l'auteur, sa contribution est la première monographie sur l'apocatastase.) pp. 174-190. — E. Büchsel. *Hamanns Schrift « Die Magi aus Morgenlande ».* (Édition de cet écrit, précédée d'une introduction et suivie d'un commentaire.) pp. 191-213. — H. Kühner. *Der Charakter Alexanders VI.* (Étude sur ce pape, à la suite du récent ouvrage de O. Ferrara.) pp. 214-221.

***TIJDSCHR. V. PHILOS. 20 (1958) 2.** — L. de Raeymaeker. *Zijn en absoluutheid.* (Être et absolu.) pp. 179-209. — J. Gonda. *Het begrip Darma in het Indische denken.* (Le concept Darma dans la pensée hindoue.) pp. 213-266. — W. Biemel. *Das Wesen der Dialektik bei Hegel und Sartre*, pp. 269-300. — S. Brounts. *Middeleeuwse wijsbegeerte.* (Bulletin de philosophie médiévale.) pp. 301-330.

VERBUM CARO. 12 (1958) n°47. — T. F. Torrance. *Le sacerdoce royal.* (I. Le Prêtre royal, II. La fonction du Corps du Christ, III. Le temps de l'Église, IV. Le sacerdoce de l'Église, V. L'épiscopat corporatif. En conclusion deux questions fondamentales auxquelles les Épiscopaliens et les Presbytériens doivent prêter attention : place de l'intercommunion dans l'adaptation mutuelle des Églises ; l'évêque comme un signe de l'unité et de la continuité de l'Église.) pp. 233-328.

ZEITSCHR. F. DIE ALTTESTAMENTL. WISS. 70 (1958) 1-2. — H. Richter. *Die Naturweisheit des Alten Testaments im Buche Hiob.* (Subdivisions et lois de ce genre littéraire.) pp. 1-20. G. Bertram. *'IKANOΣ in den griechischen Übersetzungen des ATs als Wiedergabe von schaddaj.* (Le terme ἱκανος, qui traduit souvent (El) Shaddaï dans les versions autres que les Septante, exprime une réflexion sur la suffisance de Dieu, que Philon développera.) pp. 21-31. — G. Lanczkowski. *Ägyptischer Prophetismus im Lichte des alttestamentlichen.* (L'attente eschatologique et le souci de justice sociale sont comparables à ce que l'on trouve dans le prophétisme israélite.) pp. 31-38. — G. Hort. *The Plagues of Egypt* (fin). (Les plaies d'Égypte peuvent s'expliquer comme des faits naturels et donc être regardées comme historiques. La tradition les a amplifiés : la plaie des premiers-nés était primitivement la destruction de la nouvelle récolte.) pp. 48-59. — F. Dumermuth. *Zur deuteronomischen Kulttheologie und ihren Voraussetzungen.* (Le Deutéronome, issu du royaume du Nord, est une prise de position contre le monopole de Jérusalem et de l'arche.) pp. 59-98. — G. Farr. *The concept of Grace in the Book of Hosea.* (La *ḥesed* chez Osée n'est pas contraire à la justice, mais au-delà.) pp. 98-107. — O. Kaiser. *Traditionsgeschichtliche Untersuchung von Genesis 15.* (Les différentes étapes de la tradition orale, puis écrite, manifestent les transformations

de la théologie de l'alliance en Israël.) pp. 107-126. — L. Knothe (†). *Zur Frage des hebräischen Denkens.* (Réflexions critiques sur le livre de T. Boman.) pp. 175-181. — R. Press. *Die Gerichtspredigt der vorexilischen Propheten und der Versuch einer Steigerung der kultischen Leistung.* (Les prophètes ont dénié la valeur du culte en raison de la proximité du jugement eschatologique, mais cela n'implique pas la condamnation du culte de leur temps.) pp. 181-184.

***ZEITSCHR. F. KATH. THEOL. 80 (1958) 2.** — K. Rahner. *Ueberlegungen zur Dogmenentwicklung.* (Les facteurs de l'évolution des dogmes sont : l'Esprit et la grâce ; le magistère ; les formulations conceptuelles ; la tradition = transmission ; le fait que la conscience réflexive de l'Église saisit le dogme comme tel.) pp. 237-266. — H. Jorissen. *Materie und Form der Sakramente im Verständnis Alberts des Grossen.* (Analyse minutieuse ; A. le Grd a fortement contribué à acclimater en théologie sacramentaire l'hylémorphisme aristotélicien.) pp. 267-315. — E. Jerg. *Die « sustentatio » in der römischen Liturgie vor dem Hintergrund des kaiserlichen Hofzeremoniells.* (L'usage liturgique, aujourd'hui disparu, de « soutenir » le célébrant au cours d'une cérémonie provient sûrement d'une coutume analogue pratiquée dès l'antiquité en Orient et à Rome, en signe d'honneur princier.) pp. 316-324.

ZEITSCHR. F. PHIL. FORSCHUNG. 12 (1958) 2. — K. Löwith. *M. Heidegger und F. Rosenzweig, ein Nachtrag zu « Sein und Zeit ».* (H. a détruit la tradition grecque qui a duré jusqu'à Hegel, pour lui plus aucune permanence dans l'être ; pour R. au contraire, l'« astre de David » de la vérité éternelle demeure au cœur du temps.) pp. 161-187. — G. Wolandt. *Problemgeschichte, Weltentstehungmythos und Glaube in der Philosophie Richard Hönigswalds.* (H. s'oppose ouvertement à toute méconnaissance rationalisante du mythe. Il aperçoit la possibilité de purification du mythe dans la sphère de la foi. Celle-ci affirme son autonomie.) pp. 188-217. — K. Oedingen. *Der Ursprung des europäischen Rationalismus.* (Origine de la croyance en la raison divine chez les Grecs ; la pensée chrétienne, par sa théologie, exalte la grandeur de l'intelligence humaine ; le rationalisme de Descartes, de Malebranche, de Spinoza, de Schelling.) pp. 218-240. — O. Janssen. *Vom Begriff des Seins, seinem Verstehen und Missverstehen.* (Au terme, tout se ramène à ces deux questions : pourquoi l'être? pourquoi le non-être? On ne peut opter pour l'être ou pour le néant, il faudrait avoir le sens intime de l'être.) pp. 241-252. — B. von Freytag-Löringhoff. *Neues zum Rückschlussproblem,* 253-262. — W. Röd. *Der Charakter der Existenzphilosophie in Italien.* (Analyse de cette philosophie, étudiée surtout chez N. Abbagnano.) pp. 263-277. — H. Ehret. *Ein neu aufgefundener Brief von F. W. J. Schelling an Immanuel Hermann Fichte.* (Édition de la lettre datée du 10.4.1835.) pp. 278-281.

ZEITSCHR. F. REL. U. GEISTESGESCHICHTE. 10 (1958) 3. — O. Kaiser. *Das Orakel als Mittel der Rechtsfindung im altem Ägypten.* (L'oracle issu de la piété populaire et destiné à faire connaître la décision des dieux a dû faire irruption dans l'administration officielle de la justice au début de la 18e dynastie.) pp. 193-208. — G. J. Neumann. *Predigt und Predigerstand in den Täuferdiskussionen der Reformations zeit.* (Pour caractériser les baptistes à l'époque de la Réforme on songe trop uniquement au baptême des adultes ; voici une étude qui recherche quelle conception on avait de la Parole chez les prédicateurs baptistes et les prédicants de l'Église nationale.) pp. 209-219. — W. Philipp. *Der Philosemitismus im geistesgeschichtlichen Feld.* (Deux lettres écrites à sa mère en 1682 par Benedikt Sebastian Sperling, bourgeois de Hambourg converti au judaïsme, illustrent le philosémitisme décelé par H. J. Schoeps au déclin du Baroque.) pp. 220-230. — W. E. Kretschmer. *Meditation in der Psychologie und Psychiatrie der Gegenwart.* (Utilisation en psychothérapie de la méditation entendue comme une concentration de la volonté sur l'essence même de l'existence en vue de l'épanouissement et de la purification de la personnalité.) pp. 231-239.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

E. de Greeff, *Psychiatrie et religion.* (Coll. *Je sais, je crois*). Paris, Fayard, 1958 ; 14,5×19,5, 121 pp., 350 fr.

Ce petit volume est divisé en trois chapitres. La *Psychopathologie de l'espérance* étudie les variations de l'humeur dans les cyclothymies, et leur rôle dans l'attitude globale de la personnalité. La *Psychopathologie de la liberté* analyse le sentiment de responsabilité en fonction de l'engagement vécu du sujet dans une conduite concrète se déroulant dans le temps. La *Psychopathologie de la charité* discute les rapports interpersonnels en fonction des investissements affectifs interdépendants de l'image de soi et de celle du partenaire. Ces recherches possèdent toutes les remarquables qualités déjà révélées par les autres travaux de l'éminent A. : sens clinique magistral, réflexion profonde et originale sur la motivation, appréciation équilibrée de l'importance relative des déterminantes somatiques, psychologiques et spirituelles de la conduite humaine. Elles n'échappent cependant pas à ses habituelles limites, et notamment à son indifférence par trop générale à l'égard de la psychologie technique. D'autre part, on remarquera que ces études sur des vertus théologales (le terme est utilisé à l'occasion) ne mentionnent point du tout leur objet spécifiquement divin. Ce qui explique sans doute qu'on ne touche guère aux problèmes proprement religieux, mais surtout aux rencontres extrinsèques de la psychiatrie et de la religion.

Max Scheler, *Le Saint, le génie, le héros.* Traduit de l'allemand par E. Marmy. Lyon, Vitte, 1958 ; 14×19, 131 pp., 540 fr.

Cette excellente traduction fera connaître au public de langue française un essai d'abord publié en 1933 sous le titre de *Vorbilder und Führer.* On sait qu'il s'agit d'une analyse phénoménologique qui discerne dans l'autorité charismatique (*sensu* Max Weber) les notions distinctes du modèle et du chef, qui définit le modèle comme une personne enrichie d'une valeur, qui détermine ensuite cinq types fondamentaux de tels modèles, en attendant d'étudier de façon plus détaillée les trois types essentiels énumérés dans le titre de la traduction française. Ce travail classique restera longtemps encore une source féconde d'inspiration par ses lucides intuitions et ses pénétrantes analyses. Ses considérations risquent cependant de sembler solidaires d'une systématisation philosophique et d'une méthode également discutables : analyse phénoménologique *a priori*, typologie abstraite déduite de l'essence de la nature spirituelle de l'homme (pp. 30-31), « interprétation » historique improvisée, etc. Il conviendrait d'ailleurs de reprendre ces études en fonction des travaux plus récents de la psychologie sociale. Reste un ouvrage fondamental, qui a depuis longtemps sa place dans l'histoire.

E. Jaques, *Measurement of Responsibility*. London, Tavistock, 1956; 14×22, xiv-143 pp., 15/-.

L'excellente et originale étude d'E. Jaques aborde un problème essentiel de la psychologie industrielle en analysant les rapports entre le travail fourni par le sujet individuel, sa capacité globale et sa rémunération. Tout travailleur remplit des fonctions déterminées et il est obligé de se conformer à des règlements qui s'imposent à lui ; mais toujours aussi il lui reste une marge d'autonomie, de jugement et de choix personnels, et donc aussi de responsabilité. En évaluant l'ampleur des prévisions requises, ou encore le délai avant contrôle et vérification, on peut mesurer de façon objective le niveau de l'emploi. On constate que l'accord s'établit aisément, au sein de l'entreprise, sur la nature de postes de travail correspondant à des responsabilités de 1 heure à 1 jour, de une semaine à un mois, de un à plusieurs mois, enfin de un, deux, cinq ou dix ans, pour les administrateurs de calibre supérieur. Et les exigences spontanément ressenties en fait de rémunération et de statut social s'organisent facilement en suivant les indications de cette échelle. L'A. étudie de manière suggestive l'utilité de ces notions pour découvrir et ajuster les structures fonctionnelles d'une entreprise, et les tensions qui dérivent de maladaptations dans ce domaine. Il signale les capacités individuelles diverses, et leur évolution avec l'âge. Il analyse enfin la notion de travail sous l'angle ici dégagé, en insistant sur la capacité de prévoyance à échéance donnée, l'aptitude à exploiter l'expérience passée, enfin les facteurs dynamiques de l'anxiété contrôlée qui permettent de choisir en matière incertaine et surtout d'attendre que les résultats de l'option se manifestent. On voudra lire cette recherche très neuve, qui s'avère également importante pour la dynamique sociale des organisations industrielles et pour la personnalité du chef d'entreprise et de ses cadres de tous les échelons. La satisfaction du travailleur, et la paix sociale, dont cette enquête était surtout soucieuse, profiteront manifestement d'une compréhension meilleure de ces phénomènes plus généraux.

H. D. S.

A. Piettre, *Marx et marxisme*. Paris, P. U. F. 1957 ; 14×19,5, 234 pp., 720 fr.

A. Piettre nous fait de nouveau apprécier dans leur plénitude deux de ses qualités dominantes : l'esprit de synthèse, d'abord, qui est capable de ramasser des données très complexes en quelques phrases d'une densité sans égal, la clarté didactique ensuite, qui sait s'en tenir aux grands axes de développement, sans encombrer l'exposé de détails secondaires. L'ouvrage se divise en trois parties. La première est consacrée à la présentation de la philosophie marxiste, à la fois dialectique et matérialiste, toute immergée, si l'on ose dire, dans le travail et dans l'action. Notons que, soucieux de ne pas se restreindre à la pensée de Marx lui-même, l'A. insiste d'emblée sur la dialectique de la nature qui est dans le marxisme un héritage d'Engels plus encore que de Marx. La deuxième partie est consacrée à l'économie marxiste, ou, plus exactement, à l'analyse marxiste du capitalisme libéral. Ce régime est condamnable en soi parce qu'il est essentiellement régime d'exploitation humaine. Mais il engendre lui-même les contractions qui le ruinent. Ainsi le prolétariat qui mûrit dans son sein possède un dynamisme tout orienté vers la révolution. C'est cette révolution qui fait alors l'objet de la troisième partie, où l'A. confronte les prophéties et la réalité, montrant bien les efforts de Lénine pour la conciliation de ces deux termes. L'économie soviétique actuelle (industrie, agriculture, mécanismes économiques et financiers) est ensuite étudiée, ainsi que la société civile (régime des biens, régime des personnes, régime politique et psychologique). Le livre s'achève par une conclusion sur la puissance et sur les failles du marxisme, montrant notamment quelles nouvelles aliénations il engendre pour les hommes. Signalons qu'une annexe importante (71 pp.) est consacrée à la reproduction de textes d'auteurs marxistes très judicieusement choisis et rassemblés par thèmes. Comme on le voit, l'A. ne passe sous silence aucun des aspects essentiels

de l'objet de son étude. On devine sans cesse en lui l'humaniste très averti des tentations de son époque et soucieux de juger l'arbre à ses fruits. On doit lui savoir gré de nous avoir donné en même temps un instrument de travail et une œuvre de lumière.

P.-D. Dognin.

R. Verneaux, *Histoire de la philosophie moderne* (Coll. *Cours de philosophie thomiste*). Paris, Beauchesne, 1958 ; 14×22,5, 204 pp.

Envisagée selon le propos de son A. cette initiation à l'histoire de la philosophie moderne nous paraît être, reconnaissons-le tout de suite, une réussite véritable. Déjà la psychologie écrite pour le même cours par R. V. nous avait donné pleine satisfaction. La tâche, ici, était plus difficile encore, puisque, même arrêté comme il est fait ici à Hegel, le développement doctrinal considéré était immense. R. V., pour ne point trop se disperser, a délibérément restreint sa perspective à la ligne, qui est d'ailleurs bien l'axe essentiel de la pensée en cette période, de l'élaboration de la philosophie critique de la connaissance. Les grandes étapes alors s'imposaient : Descartes et le cartésianisme, avec une parenthèse réservée à Pascal, ce mouvement trouvant, dans la perspective rationaliste, son aboutissement en Wolff ; en regard, l'empirisme anglais qui, à son tour, culminera avec Hume ; sur ces données, la synthèse originale de l'idéalisme transcendantal de Kant et le développement logique de celle-ci dans la grande trilogie des systèmes de l'idéalisme absolu de Fichte, Schelling, Hegel. Il y a, faut-il le dire, une évidente simplification dans cette façon de présenter ces deux siècles si féconds de la pensée philosophique ; mais pour la formation de jeunes esprits, elle a l'intérêt de faire assister concrètement à la genèse de cet esprit idéaliste qui, depuis Kant, a si profondément marqué toute la pensée. Selon ce plan, certains grands ensembles, la philosophie de la Renaissance, le xviiie s. français, plus riche et moins superficiel qu'on ne le pense quelquefois, se sont trouvés sacrifiés, mais ce n'est point sans motif ; et nous pensons que Biran et Comte, les deux grands contemporains des idéalistes allemands, ont été réservés par l'auteur pour le volume qu'il prépare sur la philosophie contemporaine, à laquelle, d'ailleurs, ils ont avantage à être rattachés. Dans son apparente simplicité, la suite des petites monographies présentée ici, correspond en réalité à une connaissance approfondie et fort authentique des philosophes qu'elle met en cause ; des conclusions nettes et judicieuses ramassent les idées essentielles de chacun d'eux, et un ensemble de réflexions critiques met bien en lumière leurs insuffisances et leurs points faibles. Les quelques références bibliographiques placées en tête de chaque chapitre sont heureusement choisies, pour l'utilité du débutant de langue française. La clarté du discours est parfaite, presque trop, en ce sens qu'elle pourrait donner le change au lecteur superficiel ; mais le tort, alors, serait du côté de celui-ci. Nous avions jusqu'ici, avec le précis du P. Maréchal, un exposé déjà excellent, profond et réfléchi, de l'ensemble philosophique dont nous parlons ; avec le cours de R. V. nous en avons maintenant un second, d'une qualité comparable, encore que le genre en soit celui d'un manuel de type scolaire plus élémentaire.

R. Markovics, *Grundsätzliche Vorfragen einer Methodischen Thomasdeutung (Bibliotheca academiae catholicae hungaricae)*. Rome, Herder, 1956 ; 18×25,5, x-114 pp., L. 1600.

La présente monographie ressortit à la discipline des Lieux théologiques. L'A. se préoccupe d'exposer et de confronter les principales conceptions qui ont cours touchant S. Thomas, soit quant à la vérité absolue (I), soit quant à son autorité (II), soit quant à la possibilité et à la nécessité d'une synthèse (III), soit quant à la question de méthode (IV). Il compare à cet effet, à chacun de ces points de vue les conceptions plus rigides et les conceptions plus larges, terminant chacune de ces confrontations en exposant la pensée de Pie XII. L'intérêt et l'utilité d'un pareil travail apparaît assez manifestement par lui-même pour qu'il soit inutile de les souligner davantage.

H.-D. Gardeil

J. GUITTON, *Apprendre à vivre et à penser.* Paris, A. Fayard, 1957 ; 15×19,5, 112 pp., 400 fr.

Aux intellectuels qui ne penseraient pas « diminuer leur génie en se préoccupant des méthodes » (p. 13), J. G. propose un art de penser, pour utiliser à plein le peu de temps consacré au travail de l'esprit. Ce qui compte, c'est, au-delà de la besogne, de se livrer au « travail radical... qui mobilise nos profondeurs » (p. 13). Dans un portrait suggestif du chef, les règles d'une « pensée-action » sont dégagées. On retrouve dans cet ouvrage le style et les thèmes qui avaient fait le succès de l'essai précédent du même auteur : *Le travail intellectuel*, Paris, 1951. On lui saura gré de nous communiquer si heureusement le fruit de son expérience personnelle.

S.

A. THÉRIVE, *Christianisme et lettres modernes, 1715-1880*. P.-H. SIMON, *La Littérature du Péché et de la Grâce, 1880-1950* (Coll. *Je sais, je crois, 119 et 120*). Paris, A. Fayard, 1958 et 1957 ; 14,5×19,5, 128 et 119 pp., 350 et 300 fr.

En lettré averti et en homme d'esprit, l'auteur du *Retour d'Amazan* trace un tableau rapide mais assez complet des écrivains qui attaquèrent ou défendirent le christianisme. Il le fait avec indépendance et des pointes de paradoxe qui rappellent l'auteur des *Maîtres de la Contre-Révolution.* On regrette de voir apparaître, occasionnellement (p. 110), l'opposition artificielle entre la thèse et l'hypothèse dont l'introduction facile en nombreux domaines depuis un siècle a faussé la position de beaucoup de problèmes. P. H. Simon prend le relai d'A. Thérive, comme l'indique nettement son sous-titre, *Essai sur la constitution d'une littérature chrétienne depuis 1880.* Se gardant d'évoquer directement le péché ou la grâce, l'A. trace à grands traits la courbe montante de l'influence des lettres chrétiennes depuis le triomphe du positivisme qui a marqué son point le plus bas. Il distingue plusieurs étapes : tout d'abord le retour à une vision chrétienne avec, en particulier, les réactions d'un Brunetière et d'un Bourget, qui viennent du positivisme, le cas Verlaine, la voie liturgique de Huysmans, le prophétisme de Léon Bloy ; puis le retour du traditionnalisme, équivoque avec Maurras et Barrès, mystique de Péguy à Psichari, enfin jubilant chez Claudel qui tente le dialogue avec Gide et Rivière ; l'entre-deux-guerre est ici qualifié d'« âge théologique », certains des auteurs précédents s'y retrouvent avec en plus Maritain, Mauriac, Bernanos, Montherlant, Daniel-Rops, etc. Évoquant avec discrétion l'actualité, l'A. termine ce tableau brillant mais nuancé en soulignant que la place importante de la littérature d'inspiration chrétienne dans les lettres contemporaines n'est pas une pure extension en surface et qu'elle s'accompagne d'une véritable pénétration en profondeur des notions chrétiennes essentielles dans la mentalité contemporaine, française du moins. Il nous semble que cette dernière restriction aurait du être signalée de quelque façon dans le titre.

R. COLLIN, *L'Évolution. Hypothèses et Problèmes* (Coll. *Je sais, je crois, 30*). Paris, Fayard, 1958 ; 14,5×19,5, 133 pp., 350 fr.

Cahiers d'études biologiques (n° 4). *Hérédité et milieu.* Ces deux facteurs déterminent les caractères des êtres vivants. Quelle place laissent-ils chez l'homme à la liberté ? Paris, Lethielleux, 1957 ; 22×28, 56 pp., 650 fr.

Le petit ouvrage du regretté Professeur R. COLLIN s'impose à l'attention par sa précision et sa clarté. Comme il ne peut être question ici de porter un jugement sur le détail des renseignements d'ordre scientifique qui sont exploités dans cette œuvre excellente de haute vulgarisation, nous voulons surtout signaler l'équilibre et la valeur des mises au point épistémologiques de l'A. qui distingue les divers niveaux, scientifiques et philosophiques, des théories évolutionnistes et précise leurs solidités respectives ; on y trouvera d'excellentes mises en garde contre les imprécisions et même

les équivoques dont sont grevées de nombreuses expressions et plus largement les perspectives et intentions du P. Teilhard de Chardin, en même temps que leur intérêt et à un certain plan leur valeur sont nettement soulignés. A ce point de vue, on retiendra surtout la deuxième partie de l'ouvrage sur « la terminologie transformiste », « les difficultés scientifiques du transformisme », « les métaphysiques et la théorie transformiste » et « transformisme et pensée chrétienne ». Ce petit traité répond heureusement à un besoin très actuel, il est terminé par des conclusions concises mais nettes, par une bibliographie sélective, jusqu'à 1955, et par un petit lexique de termes techniques ; ils achèvent d'en faire un instrument de travail commode pour les nombreux lecteurs que nous lui souhaitons.

Dans la série des *Cahiers d'études biologiques*, un fascicule a précisément été consacré à un problème qui est au centre de toutes les théories transformistes, celui de l'influence déterminante de l'hérédité et du milieu sur les caractères des êtres vivants. Ici l'on insiste avant tout sur l'homme individuel et sur la question de savoir ce qu'il lui reste de liberté, étant donné les déterminismes qui pèsent sur son organisme. On connaît le genre de ces *Cahiers* (cf. *Rev. Sc. ph. th.*, 42 (1958), p. 494) ; regroupant diverses collaborations, ils présentent des exposés suffisants pour fournir à l'honnête homme une information d'autant plus sérieuse qu'ils ont été élaborés par des spécialistes, mais dépouillés de la technicité qui les alourdirait, ils perdent par là une partie de leur valeur scientifique et les bibliographies qui les accompagnent ne peuvent suppléer directement à cette infirmité inévitable. Sont évoqués tour à tour dans ce cahier, l'influence des facteurs cosmiques et atmosphériques sur les réactions physico-chimiques et donc biologiques (R. Chauvin), les rôles respectifs de l'hérédité et du milieu dans la formation du psychisme ainsi que le problème des races et la génétique (J. Lecomte, J. Louveaux, P. Delost). Les « conditions cérébrales » de la liberté (P. Chauchard) sont traitées en quelques pages où l'on relèverait facilement de nombreuses formules assez équivoques par suite de l'absence de définitions nettes de la « liberté » et de la « conscience », d'où une extension indue de ces notions pour qualifier des faits psychiques d'une toute autre nature. Toutes ces études sont encadrées par des exposés du P. Martelet et de L. Barrey ; ils apportent très heureusement les principes et la lumière qui permettent de ne pas se méprendre et de situer à sa place, limitée, l'apport que l'on doit attendre du physicien et du biologiste dans l'étude de la liberté de l'homme.

Le Centre des Archives Husserl à la Bibliothèque de la Sorbonne.

Les *Archives Husserl* à Louvain sous la direction du R. P. Herman Leo Van Breda, professeur extraordinaire à l'Université de Louvain, établissent quatre dépôts extérieurs qui recueilleront des inédits husserliens, choix de manuscrits reproduits en dactylographie après une minutieuse transcription.

Avec les Universités de Cologne, de Fribourg en Brisgau et de Buffalo (N. Y.), la Sorbonne s'honore de recevoir un de ces dépôts. Le Centre des Archives Husserl à la Sorbonne est animé par MM. Jean Hyppolite, directeur de l'École Normale Supérieure, Maurice de Gandillac, Paul Ricoeur, Jean Wahl, professeur à la Faculté des Lettres, Maurice Merleau-Ponty, professeur au Collège de France.

Un premier et important versement — il compte 130 textes inédits — vient d'être remis à la Bibliothèque de la Sorbonne. Dès à présent, chaque fascicule peut être consulté Salle A, sur autorisation spéciale.

LIVRES ENVOYÉS A LA RÉDACTION

BAGOT J.-P., *Connaissance et amour.* Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel (Coll. *Bibl. des Archives de Phil., 7e section: Phil. contemp., II*). Paris, Beauchesne et Fils, 1958 ; 14×23, 248 pp., 1450 fr.

BANKS F., *Teach them to Live.* A Study of Education in English Prisons. With a Foreword by Lord BIRKETT. London, Max Parrish, 1958 ; 14×22 ; VIII-287 pp., 30/-.

BARTH K., *Communauté chrétienne et communauté civile* (Coll. *Croire, Penser, Espérer*). Genève-Paris, Labor et Fides, 1958 ; 12×18, 77 pp.

BROSSE J., *L'ordre des choses.* Préface de G. BACHELARD. Paris, Plon, 1958 ; 12×19, XV-229 pp.

BOLLNOW O. F., *Die Lebensphilosophie* (Coll. *Verständliche Wissenschaft, 70*). Berlin, Springer, 1958, 12×18,5, VI-154 pp., DM 7.80.

CARACCIOLO A., *L'estetica e la religione di Benedetto Croce* (Coll. *Studi filosofici, 2*). Arona, Paideia, 1958 ; 15×22, 215 pp.

CHANNING William Ellery, *Unitarian Christianity and Other Essays.* Edited by I. H. BARTLETT (Coll. *The American Heritage Series, 21*). New York, Liberal Arts Press, 1957 ; 13,5×20, XXXII-121 pp., $ 0.80.

CRISTIANI L. & RILLIET J., *Catholiques, protestants: les pierres d'achoppement* (Coll. *Bibl. Ecclesia, 16*). Paris, Fayard, 1955 ; 14,5×19,5, 189 pp., 400 fr.

CROPPER M., *Evelyn Underhill.* London, Longmans, 1958 ; 14×22, XXII-244 pp., 25/-.

DAUVILLIER A., *L'origine photochimique de la vie* (Coll. *Évolution des sciences, 11*). Paris, Masson, 1958 ; 14×23 ; 214 pp., 1300 fr.

DIXON M. W., *The Human Situation* (Coll. *Pelican Book, A 418*). Harmondsworth, Penguin Books, 1958 ; 11×18, 443 pp. 5/-.

DOOYEWEERD H., *A New Critique of Theoretical Thought.* Vol. IV : *Index of Subjects and Authors* by H. DE JONGSTE ; Amsterdam, H. J. Paris, 1958 ; 16×24,5, 257 pp.

EVDOKIMOV P., *La femme et le salut du monde.* Étude d'anthropologie chrétienne sur les charismes de la femme. Tournai-Paris, Casterman, 1958 ; 14,5×21, 274 pp,, 780 fr.

FINIS TERRAE, *Revista Trimestrial* publiée par l'Universidad Catolica de Chile, Santiago de Chile, nº 15 (4 [1957] 3).

FOSTER P., *The Great Society.* London, Blackfriars, 1958 ; 12,5×18, 91 pp., 6/6

GOAD H., *Language in History* (Coll. *Pelican Books, A 416*). Harmondsworth, Penguin Books, 1958, 11×18, 246 pp., 3/6.

HAYWARD F., *Que faut-il penser de l'Inquisition?* (Coll. *Bibl. Ecclesia, 46*). Paris, Fayard, 1958 ; 14,5×19,5, 191 pp., 500 fr.

HELWIG P., *Dramaturgie des menschlichen Lebens.* Stuttgart, Klett, 1958, 212 pp., DM 12.50.

JEVONS W. St., *The Principles of Science.* A Treatise on Logic and Scientific Method with a new Introduction by E. NAGEL. New-York, Dover Publ., 1958 ; 13,5×20,5, 786 pp., $ 2.98.

JULLIEN A., *Études ecclésiastiques dans la lumière de Rome.* Paris, Alsatia, 1958 ; 14,5×22, 90 pp.

LA BEDOYERE (DE) M., *The Cardijn Story.* London, Longmans, 1958 ; 13,5×20, XII-196 pp., 15/-.

LEROY O., *Sainte Jeanne d'Arc: son esprit, sa vie* (Coll. *Sagesse et Culture*). Paris, Alsatia, 1957 ; 14,5×22, 255 pp.

LOPEZ R., *De probatione obitus alterius coniugis in ordine ad novum matrimonium ineundum.* Neapoli, C. A. M., 1958 ; 16,5×24,5, XXIII-254 pp.

MANCINI I., *Ontologia fondamentale.* Brescia, « La Scuola », 1958 ; 17,5×25, 286 pp., L. 1800.

MARTINEZ L.-M., *Le Saint-Esprit.* La vraie dévotion au Saint-Esprit. Paris, Téqui, 1958 ; 12×19, 161 pp., 760 fr.

MASSABKI Ch., *Le Christ rencontre de deux amours.* Paris, Ed. de la Source, 1958 ; 14×19, 1570 pp., 2850 fr.

MERBURY Ch., « *Proverbi Vulgari* » edited with an Introduct. and Notes by Ch. SPERONI (University of California Publ. in Modern Philology, Vol. 28 N° 3 pp. 63-158). Berkeley-Los Angeles, Univ. of California Pr., 1946 ; 16×23, $-50.

MESEGUER P., *Le secret des rêves.* Psychologie, métaphysique, théologie. Traduit par J. M. RIVIÈRE (Coll. *Animus et anima, 11*). Lyon-Paris, Vitte, 1958 ; 14×19, 333 pp., 960 fr.

MÜLLER A., *Bios und Christentum.* Stuttgart, Klett, 1958 ; 13×20,5, 280 pp., DM 14.80.

(PIE XII), *Le Pape parle à la jeunesse* (Coll. *Le Pape vous parle...*). Paris, Fayard, 1958 ; 13×26, 125 pp., 700 fr.

PEDROLI G., *La fenomenologia di Husserl* (Coll. *Collezione di filosofia, 14*). Torino, Taylor, 1958 ; 13×21, 211 pp., L 1200.-

POLIT J., *Chrétiens tous missionnaires.* Toulouse, Apostolat de la prière, 1958 ; 12×18,5, 181 pp., 390 fr.

PRÉVOST J.-L., *Le roman catholique a cent ans* (Coll. *Bibl. Ecclesia, 48*). Paris, Fayard, 1958 ; 14,5×19,5, 219 pp., 600 fr.

RAEYMAEKER (DE) L., *Riflessioni su temi filosofici fondamentali* (Coll. *Pubbl. dell'Ist. di Filos. dell'Università di Genova, X*). Milano, Marzorati, 1957 ; 14,5×21,5, 96 pp., L 800.-

REEVES J. W., *Body and Mind in Western Thought.* An Introduction to some Origins of Modern Psychology (Coll. *Pelican Book, A 423*). Harmondsworth, Penguin Books, 1958 ; 11×18, 403 pp., 5/-.

RIVERSO E., *Il pensiero di Bertrand Russell.* Napoli, Ist. Edit. del Mezzogiorno, 1958 ; 17×24, 563 pp., L 4000.

SANSON Pierre, *Naître, vivre et mourir* (Coll. *Bibl. Ecclesia, 45*). Paris, Fayard, 1958 ; 14,5×19,5, 185 pp., 500 fr.

SAUSGRUBER K., *Atom und Seele.* Ein Beitrag zur Erörterung des Leib-Seele-Problems. Freiburg, Herder, 1958 ; 14×21, VIII-228 pp., DM 13.50.

STUDIA MONTIS REGIS, Montréal, Université de Montréal, 1958 ; *Revue de la Faculté de Théologie*, 1 (1958) 1.

TERMENON G., *El Concepto de Distinción de Razón en Santo Tomás.* Logroño (Esp.), S. Domingo de la Calzada, 1958 ; 17×25, 90 pp.

WYLIE W. P., *The Pattern of Love.* London, Longmans, 1958 ; 13,5×20, IX-212 pp., 16/-.

YDEWALLE (D') C., *L'Évangile sous les Tropiques* (Coll. *Bibl. Ecclesia, 47*). Paris, Fayard, 1958 ; 14,5×19,5, 155 pp., 500 fr.

Superiorum permissu.

IMPRIMERIE A. BONTEMPS, LIMOGES - Dépôt légal : 1er trimestre 1959

LES FONDEMENTS COSMOLOGIQUES DE L'ESCHATOLOGIE D'ORIGÈNE

(Suite)

II. — La seconde nature générale

§ 3. *Illustration du parallélisme qualitatif des deux natures*

Cette vue centrale, qui fait correspondre terme à terme monde corporel et *kosmos noètos*, et qui selon nous anime tout le système, il nous reste à en éprouver la solidité et à préciser le détail de ses applications. Cela peut se faire au mieux en examinant à sa lumière certains thèmes particuliers qui parcourent toute l'œuvre d'Origène. Le plus important et le plus significatif est le thème du feu, que nous ne séparerons pas de celui de l'eau, et, en général, de celui des quatre éléments. Nous n'épuiserons pas dans ce paragraphe toute la richesse de pensée que véhicule ce thème, mais nous prendrons ce qui suffit à en faire un banc d'essai convenable pour la vérification de la fonction de l'échange des qualités dans le système origénien du monde. Le choix de ce thème a l'avantage de conduire selon la voie la plus directe à des conclusions importantes quant à la nature des corps ressuscités, du châtiment, de l'endurcissement et de la purification par le feu, et du fleuve de feu traversé par les âmes, enfin sur le rôle que joue la conflagration, au terme d'une période cosmique, dans le cours du déroulement des éons.

Un rapide tour d'horizon sur les antécédents historiques de la pensée d'Origène servira à le mettre en lumière. Tous les auteurs qui ont abordé notre sujet ont évidemment comparé la doctrine des éons successifs d'Origène à celle de l'*ekpurôsis* stoïcienne. Notre docteur a d'ailleurs eu soin lui-même, dans son *Contra Celsum*, (VIII, 72), de faire une mise au point à ce sujet. Ce qu'on n'a peut-être pas assez remarqué, c'est qu'Origène, dans le même ouvrage, lorsqu'il fait allusion à des destructions affectant l'ensemble du monde visible, les distingue toujours en deux espèces : l'*ekpurôsis* et le *kataklusmos*, une destruction par le feu, et une autre par

l'eau (149). Ceci se rattache à une vue platonicienne. Sans admettre de destruction affectant le tout cosmique, Platon avait enseigné que des désastres périodiques, alternativement par le feu et par l'eau, purifient la terre. Or la Bible mettait en scène — et il était traditionnel de mettre en parallèle — les deux destructions vengeresses, au temps de Noé et au temps d'Abraham, par l'eau et par le feu (150). Platon n'est donc qu'un témoin d'une tradition qui en a d'autres dans tout le monde antique. Dès avant Platon, cette donnée de cosmologie populaire avait été dotée d'une forme systématique par divers penseurs, dont l'influence est demeurée durable, par exemple par Anaximandre, dont Origène se rapproche parfois étonnamment, et par Héraclite. Posidonius fait place dans son système au cataclysme. Le renouveau de la vie au sein de l'eau est attribué à la chaleur pneumatique, et la naissance d'un monde hors de l'Océan est pensée sur le mode de la naissance des vivants, de la γένεσις issue du sperme, qui n'est lui aussi que πνεῦμα μεθ'ὑγροῦ. Chez tous ces penseurs, la périodicité des catastrophes cosmiques possède un sens moral, que les Pythagoriciens et l'orphisme n'ont pas eu de peine à mettre en rapport avec leurs dogmes (151).

Selon les vues d'Anaximandre, l'Apeiron, principe premier, a pour première différenciation le couple de contraires chaud-froid, la périphérie de l'univers — l'écorce de l'arbre du monde — étant ignée. L'Apeiron sert de fondement commun au développement successif de mondes en série continue, dont les fluctuations correspondent à celles des différences qualitatives, la domination temporaire d'une qualité étant nécessairement équilibrée, dans la suite, par la domination de la qualité contraire. Ce sens de la périodicité, cette courbe sinusoïdale du développement des phénomènes dans le temps, s'est profondément inscrit dans la mentalité grecque, comme dans la plupart des conceptions du

(149) *C. C.* IV, 69 GCS I, 338 ; on pourrait objecter que la plupart des mentions du cataclysme se trouvent dans le *Contra Celsum*, ce qui pourrait s'expliquer par l'usage que Celse fait de cette notion dans ses attaques contre les « fables » chrétiennes. Il nous semble que les nombreuses mentions de l'état « violent » dans lequel vivent les *logikoi* de la région *perigeion*, et son assimilation à une submersion sous un flot, montrent que pour Origène l'alternance des catastrophes par l'eau et le feu a bien été transposé du plan physique sur le plan des réalités « intelligibles » et des qualités morales.

(150) *II Pet.* II, 5-6.

(151) Anrich a traité de cette question d'une manière qui n'est pas loin d'être exhaustive, sous le titre : *Clemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegfeuer*, dans la *Festgabe Holtzmann*, pp. 100 ss. (Theol. Abhandlungen, Tübingen, 1902). Edsman, *Le baptême de feu*, Leipzig-Uppsala 1940 n'apporte pas grand chose de neuf, si l'on fait abstraction de certaines interprétations discutables. L'apport le plus neuf, mais dans une perspective essentiellement morale, est fourni par K. Rahner, *La doctrine d'Origène sur la pénitence*, *Rech. Science relig.* 37 (1950), pp. 47-97, 252-286.

monde qui n'ont pas été remodelées par un monothéisme prophétique et messianique. L'adage « in medio virtus » ne fait que tirer la leçon de ces fluctuations autour d'une situation moyenne, par la recherche d'une ligne optimale, dont le sage essaie de s'écarter le moins possible. Chaque écart devra, en effet, nécessairement se payer.

Héraclite, à côté de sa conception essentiellement dynamique de l'équilibre des choses, a professé la domination ultime sur le cours du devenir de l'élément le plus fort : le Logos igné. Cette vue optimiste apporte un correctif aux conceptions de la sagesse populaire, qui veulent que le meilleur et le pire finissent par se compenser. Pour Héraclite, le Logos-feu est à la fois substance et vérité des choses, ce qui, par son action, les fait devenir elles-mêmes. Que l'idée revienne sous une forme toute matérielle dans la Stoa, ou qu'elle s'allie avec la conception platonicienne du *kosmos noètos*, comme chez les platoniciens de l'époque impériale, le résultat sera le même : le monde de tous les jours, avec ses tiédeurs et ses situations moyennes apparaîtra comme un monde dégradé, qui a subi une chute, un refroidissement, par rapport à une ferveur première. Origène ne pense pas autrement, pas plus que ses adversaires gnostiques. Leur vision du monde a des axes communs.

Dans ce cadre très général est venue s'inscrire la doctrine aristotélicienne des quatre éléments, dont le succès étonnant a fait une donnée commune à toute la pensée hellénique. Elle précisait, et donnait une apparente rigueur scientifique à la conception spontanée des contraires, et d'une certaine hiérarchie des qualités élémentaires. En s'appropriant une donnée aussi populaire que la vénération pour les corps célestes, à laquelle les pythagoriciens donnaient une forme précise, selon laquelle les astres divins et la zone qu'ils habitent demeurent à l'abri des purifications périodiques du monde, cette doctrine avait donné naissance à la conception de la quintessence, sans parvenir d'ailleurs à réaliser sur ce point l'unanimité des philosophes. Le dynamisme héraclitéen demeurait actif sous les formes que lui avait données le Portique, et ce dynamisme demandait logiquement une substance unique, sous-jacente (ὑποκείμενον) à toutes les transformations qualitatives. A travers cette substance unique court le Logos universel, qui y joue un rôle analogue à celui du *logos spermatikos* dans le développement de l'être vivant. Harmonisant cette conception avec le lieu commun des quatre éléments, les stoïciens imaginèrent que la nature du feu, dans sa fonction animatrice de ζωτικὴ δύναμις, s'unissait à l'air, pour constituer le souffle igné qu'est le *pneuma* stoïcien. Sous cette forme fluide, l'élément le plus puissant se révèle omniprésent, engagé dans un labeur démiurgique, accordant à chaque être sa place,

son rôle, sa forme propres. Cette notion d'*ignis sapiens* va s'imposer aux imaginations sous l'Empire, et s'introduire pratiquement dans toutes les constructions cosmologiques, et même psychologiques et théologiques.

Nous avons déjà dit que, dès Anaximandre, un certain contact s'est établi entre l'idée de feu cosmique et celle de justice distributive. Diké demeurera la suivante de Zeus, qui, dans la Stoa, prend la forme du Logos démiurge. Lorsque, sous l'action d'un renouveau platonicien, et des idées religieuses orientales, la transcendance divine s'affirmera, la fonction cosmique de la Justice immanente ne sera pas pour autant oubliée, et, comme chez Philon d'Alexandrie, la Puissance royale justicière prendra place auprès du trône de la Bonté suprême, toujours associée au feu. Commentant dans le *De Deo* (§ 6) la vision d'Isaïe, Philon déclare : « Les Chérubins sont les formes ou types, au moyen desquels Dieu a formé le monde, marquant et scellant chacune des qualités imposées aux choses. On les nomme « embrasement », parce qu'ils brûlent l'absence d'ordre, le caractère informe de la matière, c'est-à-dire qu'ils mettent en forme celle qui était sans forme, qu'ils ornent (κοσμεῖν) celle qui n'avait pas d'ornement ; car les Puissances étaient un feu non corruptible mais salutaire, par lequel toute chose fut faite avec art ».

Posidonius, dans sa revision moralisante des dogmes de la cosmologie stoïcienne, avait souligné la parenté entre la raison humaine et le feu cosmique, intégrant par ce biais dans sa synthèse hylozoïste tout ce que la spéculation hellénique avait élaboré autour de la correspondance entre connaissance et immatérialité. Les éléments actifs du cosmos, correspondants au pneuma igné, particulièrement abondant dans les régions éthérées habitées par les astres, étant naturellement conçus comme les plus subtils, pouvaient passer pour « *asômaton* » avec un minimum de complaisance de langage, mais avec une grave infidélité à l'esprit du Portique. D'où l'état confus où se trouvent les notions de feu, d'éther, de corporéité, et finalement de sanction morale physique ou spirituelle, chez les stoïciens et les penseurs éclectiques de l'époque impériale. Philon et Plutarque, malgré leurs options platoniciennes peuvent se comparer sur bien des points à Sénèque, plus résolument stoïcien. On a montré de façon convaincante à quel point le feu stoïcien de l'*ekpurôsis* était à cet époque tout disposé à devenir un feu immatériel de la justice divine (152). C'est donc sans surprise que nous constaterons son évolution en ce sens chez Origène. Ce qui est plus remarquable, c'est que l'emploi qu'il fait

(152) E. v. Ivánka, *Zur geistesgeschichtlichen Einordnung des Origenismus*, *Byzant. Zeitschr.* 44 (1951), pp. 291-303 ; cf. surtout pp. 299-300.

de ce lieu commun est bien plus fortement repensé que chez un Philon par exemple. Le refus délibéré de la thèse de la quintessence va de pair avec le rôle organique accordé à la qualité de chaleur et à son correspondant moral dans l'univers symbolique d'Origène.

A mainte reprise, Origène cite la parole de Moïse : « Dieu est un feu dévorant » (*Deut.* IV, 24). Maintes fois il explique qu'elle ne peut être prise matériellement (153). Une telle interprétation, qui a dû avoir cours dans de larges cercles juifs et chrétiens, avait donné lieu en effet aux insanités gnostiques sur le Démiurge, Dieu du feu vengeur, Dieu matériel, ou tout au moins Dieu pétrisseur de matière, Dieu potier, qui domine sur les êtres et les éléments parce qu'il dispose de l'élément le plus actif : le feu. Le refus du sens matériel n'implique pas que tout sens soit refusé à la parole des Écritures. Ce serait bien mal connaître Origène de le penser. Dieu est bien un feu, mais qui agit dans un ordre proprement divin, l'ordre incorporel. Feu divin, on peut même dire qu'il est avant tout le feu du Logos, de la raison divine immanente dans les *logikoi* et qui ne cesse d'agir afin de les ramener à leur pureté ignée initiale. Tout le monde sait qu'Origène a conçu le châtiment des pécheurs avant tout comme une fièvre morale (154), un feu spirituel né du désordre même de la conscience. Mais cette doctrine n'est qu'un aspect de la conception du rôle du feu dans la pensée d'Origène, et on n'aperçoit pleinement son sens que lorsqu'elle prend sa place dans l'ensemble.

Le feu, dans la pensée origénienne, a conservé toutes les consonnances démiurgiques et rétributives que lui reconnaissait la tradition hellénique. L'efficience causale réelle se situe toujours sur le plan incorporel, l'action corporelle — qui n'est au vrai que passivité — en est le symbole, et la manifestation. Le système d'Origène devra faire preuve de souplesse, car il devra rendre compte des emplois très variés que fait la Bible de l'idée de feu, tant en bonne qu'en mauvaise part (155). Si le feu du châtiment pouvait passer pour une forme de la bonté divine (156) — et ici l'image du cautère s'offrait, déjà toute élaborée par une tradition exégétique antérieure — il restait le feu même des passions, qui

(153) *De Pr.* I, 1, 1 GCS V, 17 ; II, 8, 3 GCS V, 156 ; C. C. IV, 13 et VI, 70-72 GCS I, 283 et II, 140-2.

(154) *De Pr.* II, 10, 4 GCS V, 177-8.

(155) Cf. v. g. *in Gen* V (homélie sur la fuite de Lot), et en particulier ces mots du § 6 : « Observare enim debes, ne forte etiam cum effugeris flammas saeculi et incendia carnis evaseris...» GCS VI, 64.

(156) Le témoin le plus disert de cette argumentation, destinée à sauver la réputation divine, est, parmi les païens, Plutarque, dans le *De sera numinis vindicta*, 4-6, 550 B ss. Il y a, plus voisin encore d'Origène par la pensée et l'expression : C. H. XII, 3 ; cf. aussi K. Rahner, *op. cit.* pp. 84 ss.

ne pouvait, sans plus, passer pour divin. Les feux qui dévorent les âmes pécheresses, des esprits adverses les y ont allumés, afin d'incliner l'âme vers les satisfactions charnelles qui vont la matérialiser. Mais l'âme ne sera coupable que si elle a librement accepté les suggestions de l'ennemi (157). Or, précisément, selon

(157) L'âme vaut ce que valent ses affections ; chaque objet vers lequel elle se porte librement, on peut dire qu'elle en épouse l'idée. Cette psychologie qui fait de l'âme un réceptacle, une matrice où trouvent accueil des semences, se trouve déjà chez les docteurs gnostiques et chez Clément d'Alexandrie. Mais il est clair que l'âme ne pêche en se soumettant aux suggestions mauvaises que parce qu'elle n'est pas purement passive. Une faute d'ignorance, une faute matérielle n'ont certainement pas aux yeux d'Origène la gravité d'une faute délibérément consentie. C'est même en cela que le péché parfaitement délibéré des hérésiarques les assimile aux puissances adverses. Ils agissent comme des chefs de lignée, des pères dans l'erreur, et leur rétribution sera de partager le sort du « prince de ce monde ». Le péché délibéré emploie au maximum les capacités de l'homme à poser des actes « réels », qui se situent sur le plan spirituel des « incorporels ». Or c'est là, selon Origène, le plan de la participation à la nature divine, le plan du Logos. Aussi trouvons-nous les explications du P. Crouzel insuffisantes à prouver que le « *kat'eikona* » désigne chez Origène une entité surnaturelle au sens où l'entend le langage théologique courant. C'est en effet de ce seul *kat'eikona* que l'homme peut tirer la puissance de poser un acte gravement peccamineux. Il est très vrai que, l'acte mauvais une fois posé, le *kat'eikona* sera obnubilé, recouvert par une image étrangère. Cet obscurcissement peut aller jusqu'aux ténèbres morales complètes pour de longues périodes ; en fait, il arrive qu'il faille plusieurs éons pour que la grâce de ressentir de nouveau la douleur de la contrition soit accordée à l'âme. Il semble en effet que pour certaines âmes, même le fleuve de feu ou le feu du jugement ne parviendront pas à provoquer le réveil de la conscience. Si néanmoins Origène maintient avec force — contre l'opinion gnostique qui voulait annihiler les « hyliques » irréformables dans la conflagration finale — que toutes les âmes revivront de la vie du Logos, c'est parce qu'il considère en elle la « nature » (et non la surnature) incorruptible et cette nature *est* participation au Logos. Nous préférons donc affronter la difficulté qui consiste à devoir expliquer comment le *kat'eikona* est une condition *sine qua non* du péché, plutôt que d'admettre qu'il fonctionne parfois comme un élément naturel, et parfois comme une grâce. Comme l'a très bien montré A. Laurentin (*Eph. Theol. Lov.* 27 (1951), pp. 390-437), un problème tout à fait analogue se pose pour le *pneuma* de Philon, lui aussi élément divin présent dans la nature, et qui peut donner lieu à des usages moralement opposés. Il y a certes progrès théologique de Philon à Origène, mais le progrès ne consiste pas dans la distinction entre un plan naturel et un plan surnaturel. Le progrès se trouve dans la distinction des deux natures générales (distinction qui n'est pas encore parfaite chez Philon, où l'on passe continûment du souffle vital purement animal jusqu'à la vie mystique sans sortir d'un même ordre de participation). Origène a nettement séparé la vie animale de la vie rationnelle, et a hiérarchisé cette dernière selon qu'elle conservait encore, comme l'embryon mal dégagé des membranes, ses attaches animales, ou qu'elle s'en était au contraire plus ou moins parfaitement détachée. Il reste cependant une trace importante de l'indistinction où se trouvait la notion de *pneuma* chez Philon, et c'est précisément que le même *pneuma* supérieur soit toujours considéré comme capable, par ses propres forces, de se porter tant vers le bien que vers le mal. Rien ne marque mieux le progrès fait sur Philon que l'*Entretien avec Héraclide* (cf. pp. 146, 164, 166) ; rien ne marque mieux le chemin qui reste à faire pour atteindre à la notion de l'acte surnaturel, fruit de la grâce, que la longue discussion du *De Pr.* III, 1, particulièrement les §§ 3-6. Une concession importante doit néanmoins être faite au point de vue du P. Crouzel : si le *kat'eikona*

la psychologie stoïcienne, la partie de l'âme humaine où la parcelle ignée du Logos universel réside à l'état le plus pur, et qui fait d'elle un *logikon*, c'est l'*hegemonikon*, le siège du libre-arbitre.

Ce siège du libre-arbitre devient chez Origène, le « selon l'image », le point précis par lequel l'âme humaine participe au divin, par où elle est incorporelle, immortelle, et incorruptible. Le problème a résoudre est donc sérieux. Il a semblé si désespérément insoluble à Méthode d'Olympe, qu'il a préféré renoncer à déclarer l'âme incorporelle, craignant de ne pouvoir expliquer en ce cas sa soumission aux passions (158).

La solution du problème, — ou mieux, l'absence de vrai problème, — vient selon nous de la conception qu'Origène se fait des rapports entre qualité et substrat. La manière dont joue ce rapport nous apparaîtra le mieux si nous considérons simultanément les deux qualités de chaleur et d'humidité. Elles jouaient un rôle dominant dans la physique des qualités. Elles répondent d'ailleurs aux deux types de catastrophes qui changent la face du monde, lorsqu'il a besoin d'une purification générale. Le contexte géographique alexandrin leur donnait du relief. L'Égypte présente, avec la crue périodique du Nil, un lieu de choix pour servir de berceau à une conception du monde qui se fonde sur les grandes images que nous découvrons à l'arrière-plan du système d'Origène. Dans la physique des éléments, le feu et l'eau occupant les deux pôles principaux ; quant aux qualités, elles se répartissent en actives : chaleur et froid ; et passives : sécheresse et humidité (159). L'action des qualités actives peut s'unir indifféremment à celle de chacune des qualités passives. La chaleur peut durcir ou amollir, tout comme le froid. Le dur et le mou occupent donc une position

est bien le siège de la faculté du libre-arbitre, celui-ci n'a aucunement le statut d'une « faculté » aristotélicienne. S'il y a un seuil d'émergence de la liberté humaine au-dessus du niveau de la vie animale, cet étiage ne représente nullement l'idéal de la liberté du « spirituel ». Cet idéal, c'est le Logos-Image lui-même. Cela, le P. H. U. von Balthasar l'avait parfaitement mis en lumière dès 1936, dans l'article capital sur *le Mystérion d'Origène* publié par les *Rech. Science rel.* 26 (1936), pp. 513-562 et 27 (1937), pp. 38-64. Or, atteindre à cet idéal a toujours été considéré par Origène comme impossible à quiconque n'y est pas introduit par le nouveau Josué, donc par un secours « surnaturel ». Une dernière réserve doit néanmoins être faite, même à ce point de vue. L'action du Christ dans les âmes se distingue mal, chez Origène, de l'action de la raison naturelle. C'est une lumière qui est immanente en tout *logikon*, mais plus ou moins obscurcie par la condition charnelle. Une fois de plus, on se retrouve devant la même insuffisance de distinction entre nature et surnature. Pas de seuil tranché, mais une présence divine, une action divine plus ou moins intense, conditionnée par un éloignement de la matière et des passions de la vie corporelle.

(158) *De resur.* III, 17, 2-4 GCS 415.

(159) Aristote, *De Gener. et Corrupt.* II, 2-4, 329 b-331 b.

ambiguë (160), qu'Origène fait remarquer à l'occasion, surtout lorsqu'il rencontre sur son chemin le récit de l'oppression d'Israël par le Pharaon, grand amateur de briques, dont le cœur est endurci par Dieu (161). Comme nous l'avons dit plus haut, chaud et froid correspondent généralement à bon et mauvais (162). « Feu » est de l'ordre divin, de l'αἰών, « eau » de l'ordre des créatures, de la γένεσις. Les créatures rationnelles participent au feu et à l'eau, et subissent alternativement la dominance de l'une ou de l'autre composante de leur nature. Lorsqu'elles sont dans la phase ignée, leur vie est dite « éonique », ce qui n'implique pas nécessairement qu'elles soient bonnes (163), mais bien qu'elles sont « fixées » dans leurs options spirituelles. Elles sont donc durcies soit pour le bien, soit pour le mal. Les hommes naissent mous, mais peuvent « assécher leur terre », et, selon les influences qu'accueillera leur *hegemonikon*, se durcir dans le bien ou dans le mal (164). La forme

(160) Absents de la liste des qualités élémentaires en *De Pr.* II, 1, 4 GCS V, 110 ligne 1, ils y figurent au contraire en IV, 4,7 GCS 358 lignes 1-2.

(161) Dureté peut être obstination dans le mal, comme dans le cas du Pharaon, type du diable, endurci dans une fausse conception du monde, séduisante et cohérente, et qui a pour disciples les hérésiarques, qui deviendront un jour ses anges.

(162) La tentative la plus poussée de fonder sur l'Écriture la correspondance entre l'échelle des qualités et une échelle de valeurs morales se trouve dans le *De Pr.* II, 8, 3. Le diable y est assimilé au dragon froid qui préside à la vie aquatique. C'est encore lui, le vent froid, Borée, qui souffle sur toute ferveur pour la refroidir. La vie menée dans les eaux de la génération est évidemment la vie présente, et les poissons qui se cachent sous les écailles du monstre sont très probablement les hommes (*C. C.* IV, 50 GCS I, 323). Le thème de la vie ἔνυδρος (*De Pr.* II, dans Justinien, *ad Mennam*, Mansi IX, 529 C) est peut-être encore plus richement représenté dans ce qui nous reste d'Origène que le thème corrélatif du feu. Ici aussi des distinctions s'imposent. Les eaux ne sont pas toujours prises en mauvaise part, tant s'en faut ! Le symbolisme des eaux conserve cependant un aspect constant : elles appellent toujours l'attention sur la « fluence » de ce qu'elles représentent (*in Mat.* X, 11 GCS X, 12). Ceci les oppose diamétralement au feu, qui, même pris en mauvaise part, a toujours un caractère d'agent de fixation, de détermination, même dans le cas extrême du feu qui châtie (*De Pr.* II, 10, 3 GCS, 176). La vie « aquatique » signifie le mode d'existence des âmes, qui les rend dociles aux impulsions qui leur viennent par les sens et l'imagination, et en particulier aux suggestions des puissances adverses. Elles sont « impressionnables », d'ailleurs aussi bien pour le bien que pour le mal. Leur intelligence est *tabula rasa*, et elles ne sont pas « formées ». Dieu emploie par conséquent l'eau, pour supprimer périodiquement de la Terre les indésirables, qui ne peuvent plus y faire que du mal, et il les renvoie à cet état, qui, s'il est rendu malheureux par la perspective de la mort, est aussi un départ possible pour une amélioration (*in Jo.* XX, 4 GCS IV, 331).

(163) Cf. n. 61 : endurcissement dans le mal, par le feu, pour la durée d'un éon.

(164) Cf. Crouzel, IIe partie, ch. 2 ; *in Ps.* XXXVIII hom. I,2 *P. G.* XII, 1403 *D* : « Omne ergo quod agitur a nobis per singulas horas vel momenta imaginem aliquam deformat », conception qui retraduit dans les coordonnées origéniennes les idées astrologiques de son temps. Ceci implique que la formation idéale, selon le Christ, est la formation intégrale, nullement limitée à la forme particulière correspondant à telle ou telle Puissance, mais une forme qui, réintégrant tous les « caractères », n'a plus de caractère spécial, tout comme la totalité du ciel par rapport à une conjoncture parti-

ainsi acquise est l'homme intérieur, ou corps de résurrection, qui le donnera pour ce qu'il est au jour du jugement (165). A ce moment, la traversée du fleuve de feu opèrera le durcissement éonique, par élimination des vestiges de la γένεσις, dans ceux qui le traversent. Inversement, les esprits qui descendent, en cours d'éon, en ce monde inférieur traversent le feu et l'eau (166), deviennent ψυχικοί, et sont entraînés dans le flux perpétuel de cette vie qui est « mort ».

Selon la physique stoïcienne, le feu n'a pas comme les autres éléments un séjour fixe, et il est actif au sein de chacun des trois autres éléments. Ces habitacles ne sont pas d'égale noblesse, et l'éther, mélangé de feu et d'air, dont sont faits les corps célestes, a le pas sur le feu de la terre. Mais les eaux, elles aussi, possèdent leur feu. C'est lui qui fait d'elles un milieu de vie. La vie qu'elles abritent est analogue à celle que mène l'embryon dans le sein maternel, c'est une vie qui n'est pas encore affermie. Au contact du froid de l'air, le nouveau-né subit une « trempe » qui le durcit et le forme. Il y a dans cette vue quelque chose de paradoxal, qu'ont souligné dès l'antiquité les critiques du stoïcisme, puisque c'est le froid qui doit assurer la constitution de l'être vivant dans sa perfection. Quoi qu'il en soit de la cohérence des conceptions du Portique, celles qu'Origène lui emprunte (167), modifiées par

culière. Cette forme parfaite, mal comprise, a pu faire croire aux critiques d'Origène qu'il tenait pour un corps de résurrection sphérique, cf. la note de A. J. Festugière dans la *Revue*, pp. 81-86. Comme souvent, les positions d'Origène dépassaient en diversité d'aspects, en subtilité et en profondeur ce qui se laissait percevoir à première lecture. Cf. *in Jo.* VI, 3 GCS IV, 115 pour la formation selon le Christ, et *in Ps.* LXXXI, 2 Pitra, Anal. III, 140 pour le « masque » des vices ennemis qui travestit le pécheur. Toute la doctrine de l'« image », chez Origène, doit être étudiée en rapport avec celle des qualités, faute de quoi on s'expose à ne voir que le côté platonicien de sa pensée, et à négliger les importants correctifs stoïciens et aristotéliciens qui la tempèrent et la modifient. Dans l'ouvrage du P. Crouzel on ne voit apparaître de référence au fragment capital sur le *Ps.* I, et d'allusion à la doctrine de la matière et des qualités qu'à la p. 249 d'un livre qui pourtant étudie la théologie de l'« image », et dont le point final est à la p. 255.

(165) *Sel. in Ps.* I, 5 *P. G.* XII, 1093 BC.

(166) Méthode, *De res.* I, 54 GCS 312-3.

(167) Cf. A. Laurentin, *Le Pneuma dans la doctrine de Philon*, *Eph. Theol. Lov.* 27 (1951), p. 416 : « Le νοῦς n'est pas feu par nature. Dans la première étape de la création il était corruptible. Grâce au pneuma il est devenu comme l'« air brûlant » dans la nature refroidie, comme « le fer igné » dans un baquet de forge (Somn., I, 30). Quand le corps est froid, c'est la mort ; le pneuma s'en va. Quand l'âme est froide, c'est sa perte ; le pneuma est chassé. Grâce à un don nouveau, à une création nouvelle du pneuma, l'âme doit s'embraser de feu, resplendir, devenir « éthérée », c'est-à-dire céleste : un pur soleil ». Ce qui manque encore à Philon, c'est d'avoir formulé la loi de proportionnalité inverse entre chaleur et froid corporels et spirituels. Pour Origène, ce qui est « mort » sur un plan, est « vie » sur l'autre, et il s'efforce d'expliquer l'ensemble de la destinée du monde et de l'homme selon cette loi. C'est sur ce point que sa refonte des conceptions stoïciennes s'avère à la fois plus intégrale, et plus respectueuse du

la structure générale dans laquelle il les réemploie, prennent une allure parfaitement logique. Un des traits les plus connus de la pensée d'Origène, et dont l'origine stoïcienne (168) est depuis longtemps reconnue, c'est précisément la conception de l'âme devenue telle par refroidissement, selon le jeu de mot ψυχή-ψύχρος, (169). La descente des *noûs* en ce monde est conçue comme une extinction partielle du feu-*pneuma*, qui les maintenait dans un mode de vie plus noble, dont ils se sont finalement montrés indignes. Les âmes naissent ainsi à leur état proprement *psychique*, avec ce que cela comporte de servitude à l'égard d'un corps pondéreux, de passivité (170), et surtout d'obnubilation de la fonction contemplative de l'intelligence. Le feu de la vie terrestre est un feu noyé dans les incertitudes et les palinodies qui caractérisent la connaissance à travers les sens. En outre, l'âme qui descend ici-bas subit, au sens propre, un total lavage de cerveau ; elle passe le Léthé (171). L'effet en est si profond que l'enfant attendra sept ans que les « eaux » de la « *genesis* » laissent à découvert un petit coin de cet « aride » terre d'ici-bas, où il deviendra possible pour lui de porter du fruit, c'est-à-dire de poser des actes moraux, bons ou mauvais, grâce à l'émersion de la conscience (172). Le départ qu'il a pris dans la vie est en réalité entièrement conditionné par des actes antérieurs, dont il n'a aucune souvenance. Cela crée une distance, caractéristique de la vie ici-bas, entre l'aspect extérieur de sa vie et son aspect intérieur. Le désavantage

caractère organique de la philosophie du Portique. Cf. A. Laurentin, *art. cit.*, p. 406, et n. 98 *bis* et 99.

De telles vues existaient déjà chez Plutarque, bien que moins systématiquement élaborées. Sur les incidences de la doctrine des éléments sur la physiologie, voir F. Rüsche, *Das Seelenpneuma, seine Entwicklung von der Hauchseele zur Geistseele*, Paderborn 1933, pp. 217 ss. Les mêmes notions s'appliquent à l'individu et au cosmos tout entier, conçu comme un vivant.

(168) Cf. Stein, *Psychologie der Stoa*, I, 114.

(169) *De Pr.* II, 8, 3 V, 157-161.

(170) *De Pr.* III, 3, 4 GCS V, 260.

(171) *C. C.* VII, 46 GCS II, 198 ; cf. VI, 59 id., 129.

(172) *In Rom.* V, 1 *P. G.* XIV, 1015 *C* ; l'enfant, avant l'âge de raison, n'a pas l'âme assez affermie pour recevoir l'empreinte du Logos : « illam vero aetatem quae nondum ad capacitatem rationis accessit, non tam homines quam « mundum » appellaverit, pro eo quod partes quidem mundi sint, nondum tamen in hoc venerint ut imaginem in se Dei, ad quam homo factus esse dicitur, capacitate rationis expresserint » ; la manière dont s'exprime ici Origène pourrait susciter la question de savoir si, pour lui, l'âme ne devient pas rationnelle à l'occasion de cette vue de l'image. L'enfant Jésus échappe à cette ἄνοια puérile (*Sel. in Ps.* XX, 10 *P. G.* XII, 1253 D-1256 A). Il est intéressant de noter que le Léthé exerce son effet dans les deux sens : « Celui dont l'esprit s'en va après cette vie, retournant dans sa terre, a toutes ses pensées (διαλογισμοί) détruites, διότι ἐν λήθῃ πάντων γενόμενος τῶν ἐν οἷς γεννᾶται » (*In Ps.* CXLV, 4 Pitra, Anal. III, 357).

de sa situation est compensé par la fluidité même que revêtent ses comportements moraux. Ses actes ne se fixent pas assez profondément en lui pour qu'il ne puisse les renier. Sauf exception — c'est le cas des saints, mais aussi des chefs hérétiques et des orgueilleux, dont le type est Pharaon qui se révéla capable dans le péché d'une obstination « diabolique » — sa vie morale et intellectuelle demeurera sur ce rivage incertain des eaux qu'est le domaine de l'opinion, sans jamais se fixer dans une conviction affermie.

La vie que mènent les *logikoi*, quand ils sont dans la condition humaine, est, par rapport à la vie qui leur est naturelle, analogue à celle que subit un homme lorsqu'il abandonne le séjour terrestre pour celui des eaux (173). C'est moins une vie qu'une mort. Le corps humain est une sorte de lourd scaphandre, ou plutôt de nacelle secouée par les flots qui empêche tout contact immédiat avec les véritables objets de connaissance, qui sont incorporels. Au départ de cette condition monstrueuse se trouve la révolte des anges, avec à leur tête celui qui est devenu le pseudo-principe de la vie, la grande bête des eaux. Cette condition est donc un châtiment, mais aussi, comme toujours chez Origène, un remède. La matière corporelle, telle que nous la connaissons, au cours de notre passage sur cette pseudo-« terre » ne répond que très imparfaitement à l'idée que se fait Origène de la fonction essentielle d'un corps. Celui-ci a en effet pour rôle naturel et légitime de *signifier* (174). C'est exactement à ce rôle que se tiennent les corps de résurrection qui sont, eux, de vrais corps, non des ombres mensongères, comme les tuniques de peaux de notre mortalité (175). Non que nos corps

(173) Thème traité avec abondance ; on en trouvera quelques échantillons aux lieux suivant ; *in Ex.* V, 5 ; VI, 1 ; VI, 4 ; *in Lev.* VII, 7 ; *in Jesu N.* XIX, 4 ; *in Ps.* XXXVI hom. II, 5 ; dans JUSTINIEN, *ad Mennam*, 2 extraits du *De Pr.*, Mansi IX, 530 B-C. Une intéressante scholie, recueillie par Pitra, *in Ps.* LXXXVIII, 13, interprète le vent froid, Borée, comme produit par le *noûs* lui-même, soufflant sur une mer qui n'est autre que l'âme à laquelle il est adjoint. Si cette scholie est authentique (authenticité douteuse à cause de la distinction actuelle entre νοῦς et ψυχή, alors que selon la doctrine constante, la ψυχή n'est pas autre chose que le νοῦς refroidi), il montre bien l'ambiguïté de l'être humain, non seulement au niveau des fluctuations de l'âme, mais à celui de l'esprit qui l'informe. Le Borée peut être pris en bonne part, même lorsqu'il souffle le froid, si c'est pour calmer des ardeurs coupables. Mais il peut aussi réfréner les élans d'une ferveur salutaire (Anal. III, 161).

(174) *In Rom.* II, 10 *P. G.* XIV, 894 ; cf. *De Or.* XXIV, 2 GCS II, 354 ; *in Ps.* I, 5 *P. G.* XII, 1095 ; *frg. in Ps.* VI apud Pamph. *P. G.* XII, 1178.

(175) La chute d'Adam est assimilée à la πτερορρύησις du Phèdre, la chute s'étant poursuivie « ἕως ἂν στερεοῦ τινος λάβηται » (*C. C.* IV, 40 GCS I, 314 ligne 2) ; ce quelque chose de solide ne peut être que la tunique de peau, confectionnée par Dieu pour les premiers parents après le péché. A ceux qui n'avaient plus de « statut », qui n'avaient plus de place sur la « terre », il a été fourni un statut de transition, pour leur fournir l'occasion de se reprendre. Ce statut, ne l'oublions pas, demeure un « quomodo fluit » (cf. n. 162 et *in Jesu N.* XIV, 2).

grossiers soient dépourvus de tout rapport avec la fonction de signification. Ils signifient, par la place qu'ils nous donnent dans telle famille, tel peuple, tel état de santé, l'état dans lequel nous a surpris le « déluge » qui a noyé les esprits supracélestes que nous étions.

Cette chute débuta, si nous suivons le *De Principiis*, par une lente déperdition de ferveur, un consentement à l'inertie, une sorte de viscosité qui empêchait les esprits de courir à la suite du Logos avec la célérité qui convenait à leur état premier. Dans l'univers d'Origène, avec une constance parfaite, on est toujours puni par où on a péché. La vie « aquatique » de ceux qui ont chu dans l'abîme est une vie ralentie. Comment un tel engourdissement a-t-il pu gagner ces esprits, unis au Logos dans une même contemplation du Père ? Origène en est le premier étonné, et se réfugie dans l'impuissance où se trouve l'homme de connaître tout commencement absolu, en particulier celui du mal. La seule réponse possible est que ces esprits étaient créés. Ils étaient donc dès le principe *passibles ;* passibilité impliquant possibilité d'une déchéance. Cette déchéance de l'esprit doit avoir un double effet : le premier de créer des distances diverses entre le Logos et les *logikoi* (176), le second de déterminer le même Logos à faire apparaître l'œuvre de ses « mains », c'est-à-dire notre création matérielle, où les idées des quatre qualités substantielles se trouvent réalisées dans des espèces, des genres et des individus qui possèdent leur archétype dans la pensée de Dieu. Ce qu'il faut bien voir, c'est que le monde des qualités sensibles n'est qu'une mauvaise copie — mauvaise parce qu'appelée à devenir très vite mensongère — d'un univers de qualité spirituelle. Il est probable qu'Origène admettait une correspondance précise entre les quatre qualités sensibles fondamentales et quatre qualités morales (177), dont les combinaisons variées composaient la physionomie morale de chaque *logikon* déchu. Il faut bien voir aussi que le corps grossier des quatre qualités sensibles n'est que vanité et mensonge, lorsqu'on voit les choses sous l'angle des réalités spirituelles. Il masque, plutôt qu'il ne révèle, ce que sont les esprits. C'est toute la différence avec le corps de résurrection (178).

(176) Selon le schéma de la participation dont nous avons traité et que l'on trouve déjà chez Philon (Cf. A. Laurentin, *op. cit.*, pp. 432-3), mais sans l'accent qu'Origène met sur le mouvement de circulation qui anime tout l'édifice hiérarchisé des âmes. Par ce trait il se rapproche de son condisciple Plotin.

(177) Une confirmation en profondeur de cette correspondance se trouve dans la doctrine des « sens spirituels » (vue, odorat, etc.), que H. U. von Balthasar a bien mise en lumière dans son anthologie origénienne *Geist und Feuer*, Salzburg, 1951, pp. 307-363.

(178) *In Jo.* I, 26 GCS IV, 31 et I, 27 GCS IV, 33.

Alors que le corps mensonger, qui emprunte ce qu'il a de vie à ce *noûs* refroidi qu'est l'âme, est apparu à la suite du déluge, le corps véritable, celui qui dévoile ce que nous sommes (179), le corps durable — au moins pendant un éon — qui est bâti par nos œuvres, qui est le fruit en nous de la raison, du *logos*, naîtra dans un fleuve de feu. L'eau et le feu dont il s'agit chaque fois sont les éléments célestes qui forment la frontière du monde sensible. Le passage par le feu a pour raison d'être l'arrêt du flux perpétuel des éléments de la *genesis* (180). Une fixation a lieu, pour ceux du moins qui le traversent, car il se peut qu'Origène ait envisagé le retour immédiat au domaine de la vie ἔνυδρος, pour les âmes qui n'avaient jamais atteint le stade de la décision libre et ferme qui caractérise la vie morale adulte (181). La conflagration finale sera encore l'occasion de « liquider » — aux deux sens, matériel et spirituel — les obstinés d'un âge précédent, dont le supplice « éonique » a pris fin, et les bienheureux qui négligèrent de nourrir leur ferveur (182). Ainsi le type particulier de lieu de rétribution

(179) *In Jer.* VIII : comparer les § 2 et § 6, GCS III, 58 et 61.

(180) Le Logos est « feu » jusqu'aux reins, dans la vision d'Ézéchiel, signifiant ainsi son rôle dessicateur à l'égard du flux de la *genesis* (*in Ez.* I, 3 GCS VIII, 323) ; un scholie sur *Lev.* I, 1, donnée par Migne, *P. G.* XII, 398, C, et qui traite du feu du sacrifice spirituel de l'âme, peut probablement servir à dégager le principe de toute purification selon Origène : « τὸ ἄψυχον [προσαγάγειν]ἡ ψυχή · ἵνα τοῦ μὲν ἀλόγου τὸ λογικὸν μόνον καταλείπηται καὶ τοῦ ἀψύχου ὑπὸ τοῦ πυρὸς νενικημένου ἀπομείνοι τὸ ἔμψυχον μόνον ». Ce texte présente une telle harmonie avec les principes les plus essentiels du système d'Origène, qu'il est sans doute possible de l'exploiter au-delà du cas particulier qui fut l'occasion de son énoncé. Nous savons déjà que les réalités corporelles visibles sont assimilables à des peaux mortes, au bois, à la paille et au foin dont le fondement rationnel a été surchargé. Ce que ce texte nous apprend, c'est que le feu du jugement ne fera que compléter l'œuvre commencée par l'activité sacrificielle de l'âme sur elle-même. Tout ce qui est encore réellement « animé », sera respecté par le feu, ce qui ne signifie pas que tout cela soit bon. Dans le cas du sacrifice spontané, c'est le *logos* dans l'âme, le *logos* immanent qui procède au sacrifice. Au jour du jugement il faut bien supposer une intervention extérieure, outre le châtiment intérieur du feu de la conscience. Ce feu extérieur, qu'Origène n'a jamais nié, respecte les *logoi*, qui « ne passeront pas » (*C. C.* V, 22 GCS II, 23). Ils serviront en effet de *logoi spermatikoi* dans un éon futur. Au contraire, les apparences extérieures qu'avaient développées les *logoi* respectés par l'*ekpurôsis* précédente ne sont plus en accord avec les dispositions actuelles du *logikon* qui en était porteur. Ce sont elles que consume le feu extérieur. Ces *logoi* sont sans doute à concevoir comme complexes, faits d'engagements délibérés, qui ont « formé » l'âme, lui ont donné sa physionomie spirituelle. Même les adversaires de Dieu ont pris ainsi position délibérément. Seuls les faibles, les « minores », n'ont « thésaurisé » en aucun « lieu ».

En résumé, le feu Logos respecte ce qui est de la même nature que lui, et supprime le reste, c'est-à-dire les *logoi* ennemis qui ont « mal-formé » l'âme (*in Jo.* XX, 11 GCS IV, 340 ; *sel. in Ps.* XVII, 8 *P. G.* XII, 1228 B).

(181) *In Lev.* VIII, 4 GCS VI, 399.

(182) *In Jo.* XX, 4 GCS IV, 331 ; Cadiou, *Comm. in Ps.* CXLVII, 6 : « Peut-être la froidure du Seigneur est-elle un châtiment. Rares sont ceux qui y résisteraient.

que représente cette terre ne demeurera pas vide d'occupants. Le feu du jugement (183) a un effet semblable sur les élus comme sur les damnés : il les lave des « *sordes* », c'est-à-dire des peaux mortes de la chair de péché (184).

Selon Wolfson, Philon a refusé d'admettre le dogme stoïcien de l'*ekpurôsis* pour des raisons avant tout religieuses, et aussi parce qu'il n'admettait pas le vide péricosmique qui en était la condition (185). Cette opinion est bien dans la ligne de l'autre opinion philonienne, favorable à l'existence dans les cieux suprêmes d'une zone quintessenciée, que n'atteint pas le mal. Plus fondamentalement encore, Philon ne peut imaginer le Créateur transcendant privé de son œuvre. Sur ce dernier point, Origène s'accorde avec lui. En outre, il ne fait aucun doute que l'interprétation origénienne favorite du feu est spirituelle. A cela s'ajoutent encore, pour l'incliner dans le sens philonien, ses positions franchement anti-millénaristes. Anthropomorphistes et chiliastes étaient sûrement réunis dans le camp de ceux qui tenaient pour un feu matériel, et, très souvent, pour une destruction intégrale des pécheurs impénitents. La destruction finale des hyliques dans la gnose est un de ces archaïsmes travestis, fréquents chez ces docteurs (186), qui s'efforçaient de conserver à leur enseignement les dehors les plus conformes à la croyance des masses chrétiennes. Mais Origène est résolu à respecter ce qu'il considère comme la foi traditionnelle, et ne cherche pas à la vider de son contenu par des habiletés dont il est, en terrain supposé libre, aussi capable

D'ailleurs elle doit cesser. Car il enverra sa parole (son « Logos »), il fondra ce qui est endurci, il fera souffler son esprit (son « Pneuma ») et les « eaux » couleront ».

(183) On ne peut se retenir d'une déception lorsque, commençant à deviner les profondeurs du thème du feu dans la synthèse d'Origène, on se reporte au seul commentaire qui nous expose les événements eschatologiques. Il nous a d'ailleurs lui-même avertis : « periculosum quidem est de huiusmodi rebus exponere ; sed ne propter intellectus difficultatem plenius tacentes derelinquamur eos, qui moventur in istis ad fluctuandum, pauca de multis (secundum quod possibile est) exponamus » (*Mat. ser.* 70 GCS XI, 165).

(184) La chair de péché, dans laquelle l'âme est ensevelie comme dans un tombeau, est assimilée au cadavre qui rend impur celui qui le touche. Aussi quiconque, n'eût-il qu'un jour, a été revêtu de cette chair, a besoin du baptême, d'abord le baptême d'eau, ensuite celui de feu, qui est le privilège de ceux qui ont été agrégés à l'Église. Cf. *in Lev.* III, 3 et VIII, 3 GCS VI, 303-4 et 398 ; *in Num.* IX, 5 GCS VII, 61 : « Potest autem et aliter accipi,ut ' mortuos ' corpora intelligamus, ' viventes ' autem animas... Verum tamen utrolibet modo stabit etiam in futuro magnus hic pontifex et Salvator noster medius vivorum et mortuorum... Et sunt utique mortui hi qui in ignem mittuntur aeternum ; sunt autem vivi illi, qui mittuntur ad regnum » ; cf. *in Luc.* XXIV et XXVI GCS IX, 158 et 164.

(185) Wolfson I, 304.

(186) Cf. la discussion des thèses d'Héracléon par Origène : *in Jo.* XIII, 60-61 GCS IV, 292-3.

que ses adversaires gnostiques. Le commentaire dit *series* sur Matthieu nous le montre, lié à un texte qui ne l'inspire que médiocrement, interprétant les signes avant-coureurs de la fin du monde (187). Tout ce commentaire a un caractère très exotérique, et reste, encore plus que les homélies, dans le registre des interprétations anodines. Il n'y manque pourtant pas, pour le lecteur averti, d'allusions précises au système de notre docteur. Nous aurons l'occasion d'y revenir à propos de l'interprétation du figuier (*Mat. ser.* 53). Mais on n'y trouve pas l'exposition magistrale sur le rôle du feu, à laquelle on aurait pu s'attendre. La matérialité indubitable des faits a paralysé l'élan d'Origène. Elle ne l'a cependant pas fait reculer sur ce qui constitue la position-clé de ses perspectives eschatologiques : l'interprétation du mot αἰώνιος (188). C'est le seul apport de ce passage pour l'intelligence en profondeur de l'univers origénien, mais il est capital. Il concerne cependant moins le sujet de ce chapitre, à savoir le rôle de la physique des qualités dans le système, que celui du chapitre suivant, qui sera consacré à la description et au fonctionnement du modèle cosmique conçu par Origène. Ce que nous en retiendrons ici, c'est que le feu αἰώνιος se situe sur le plan incorporel, dans le monde invisible des qualités morales.

Si l'on essaie de se faire une idée d'ensemble du rôle des qualités dans la pensée d'Origène, on peut dire qu'elles se présentent par couples de contraires : chaud-froid, sec-humide, dur-mou, lumineux-ténébreux, haut-bas, grand-petit, solide-liquide etc. ; les directions indiquées par ces oppositions servent d'axes de référence, qui tissent ensemble un réseau de coordonnées multidimensionnel. Dans cet espace paramétrique se situent les êtres et les objets, ainsi que leurs mouvements. Des relations apparaissent, qui seront interprétées à la lumière d'un couple fondamental : bien-mal. Le texte sacré invite en général le lecteur à approuver ou à condamner tel complexe d'objets sensibles. Ce complexe sera analysé selon les axes qualitatifs susdits, ce qui amènera l'interprète à devoir expliquer pourquoi cette fois ce qui est chaud est mauvais, tandis que ce qui est humide est bon, par exemple. Comme au point de départ se trouve un jugement moral, cette coloration morale se répercutera sur toutes les analyses partielles. Le jeu n'est pas gratuit, parce qu'il y a un lieu de passage authentique du plan moral au plan physique. Ce lieu c'est l'Un. Le multiple, nous l'avons vu, est dévalué jusque sur le plan moral. Il se voit néanmoins racheté, par la médiation de l'Idée des Idées, qui le

(187) *Mat. ser.* 48 et 70 GCS XI, 99-101 et 164-5.
(188) *Mat. ser.* 72 GCS 171 ligne 25 à 172 ligne 10.

réintègre, lui et la matière, lieu de son foisonnement, dans l'unité de la pensée divine.

III. — Schéma de l'univers fonctionnel d'Origène

§ 1. *Étude des lieux ou « topologie ».*

« Nous appelons à présent « monde » (les lieux) qui sont au-dessus des cieux, ou dans les cieux, ou sur la terre, ou en (ces lieux) que l'on appelle ' inférieurs ', ou en un mot, tous les lieux où qu'ils soient, ainsi que ceux qui sont dits y résider » (189). Une telle définition a manifestement l'intention de couper court à toute argutie qui prendrait appui sur une interprétation restrictive du mot « *kosmos* ». Que ce soit là un souci d'Origène, nous en avons la preuve dans un fragment du commentaire perdu sur la Genèse, préservé par la Philocalie (190) ; les gnostiques, en effet, faisaient un large usage de la parole de S. Jean : « Ὁ κόσμος ἐν τῷ πονερῷ κεῖται » (*I Jo* V, 19). Lorsqu'Origène veut préciser qu'il parle de ce monde mauvais, que vise la condamnation de l'Apôtre, il emploie généralement l'expression : περίγειος τόπος, entendant par là le monde des hommes, situé dans ce que nous appellerions la biosphère, la région immédiatement voisine de la surface de la terre (191). Non seulement le monde des hommes, mais encore le monde visible tout entier ne constitue qu'une fraction infime de l'univers actuellement réalisé, qui, à son tour, n'est qu'une petite partie de l'univers potentiel, tel qu'il existe dans la pensée divine, et sera réalisé intégralement au cours des éons successifs (192).

(189) *De Pr.* II, 9, 3 GCS V, 166.

(190) *Phil.* 14, éd. Robinson, p. 69, *P. G.* XII, 89 AB.

(191) V. g. *in Jo.* I, 15 GCS IV, 19 : « par « le monde entier » nous n'entendons pas seulement ce *perigeios topos*, mais bien l'ensemble (σύστημα) composé du ciel et de la terre, ou des cieux et de la terre » ; *in Jo.* II, 29 GCS 85 ligne 34, où Jean-Baptiste vient d'un lieu supérieur dans ce monde, qui est le *perigeios topos ;* ce même lieu est défini comme celui sur lequel règne le « prince de ce monde », qui fut « homicide » dès les origines, ce qui l'habilite à régner sur ce lieu situé à l'ombre de la mort : *in Jo.* XX, 25 GCS IV, 361 ligne 25, et *frg.* 268 *in Mat.* GCS XII ; la vieille version latine du commentaire sur Matthieu rend le mot par *terrenus*, et la vie qui caractérise ce lieu par *vita carnalis*, ce qui est très bien senti, car effectivement la *sarx* proprement dite — qui n'est pas le *sôma* — est propre à ce lieu de la corruption ; la descente du Christ a ouvert la communication entre ce lieu inférieur et les demeures angéliques : *in Ez.* I, 5 GCS VIII, 331 ; discussion scripturaire *in Mat.* XIII, 20 GCS X, 234-5.

(192) Cf. *in Jo.* XIX, 22 GCS IV, 324, ligne 9 : ποικιλώτερος ; *De Pr.* I, 5, 1 GCS V, 69, ligne 16 : « ostendit esse quaedam praeter haec, quae commemoravit, quae nominentur quidem in hoc saeculo, non tamen ab ipso enumerata nunc fuerint, forte nec ab alio aliquo intellecta » ; cf. *in Jo.* I, 31 GCS IV, 38.

Nous le savons déjà, chaque réalité visible renvoie en outre à des réalités invisibles dont elle n'est qu'une ombre (193). Le monde invisible comporte lui aussi des lieux habités, et la topologie du monde visible peut donner une faible idée de celle du monde invisible (194). Elle en est comme la carte en relief, qui conserve aux objets figurés leurs rapports mutuels, mais ne peut en restituer la grandeur ni surtout la puissance : « quia et cognationem plurimam visibilia cum invisibilibus servant, ita ut Apostolus dicat quia invisibilia Dei a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur. Sicut ergo cognationem sui ad invicem gerunt visibilia et invisibilia, terra et coelum, anima et caro, corpus et spiritus, et ex horum coniunctionibus constat hic mundus, ita etiam sanctam scripturam .... ut Apostolus dixit quia exemplari et umbrae deserviunt caelestium » (195).

Notons-le avec soin : « ex horum coniunctionibus constat hic mundus » ; si Origène admet, et souligne, la distinction entre le visible et l'invisible, il maintient avec force, contre le dualisme gnostique (196), qu'ils ne font ensemble qu'un seul monde, gouverné par une seule et même Providence. Il consacrera un paragraphe du *De Principiis* à faire l'exégèse du mot « *kosmos* » dans la Bible (197), afin d'écarter toute équivoque sur ce point essentiel. Cette exégèse ne permet pas de trancher si le monde invisible où se situent les récompenses promises par le Sauveur est distinct de celui-ci par le lieu, la qualité et la gloire, ou par la qualité et la gloire seulement. En toute hypothèse, tant les lieux supracélestes que les infernaux sont récapitulés avec les lieux terrestres dans un même tout aux parties solidaires, possédant une unité

(193) *Heb.* X, 1 : « Σκιὰν γὰρ ἔχων ὁ νόμος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν » est l'alpha et l'oméga de l'exégèse de l'A. T. pour Origène. Avec cet instrument dans les mains il va tenter de ravir aux cieux leurs secrets. La Jérusalem d'en-haut joue un rôle capital dans la « protologie » et l'eschatologie d'Origène. Elle pose quelques problèmes spéciaux d'exégèse des textes de notre docteur, que nous n'aborderons pas ici, par exemple ses rapports au Christ, dont elle est dite la mère : *in Jer.* X, 7 GCS III, 77 ; la Jérusalem terrestre est à la Jéricho terrestre, ce qu'est le monde d'en-haut à notre *perigeios topos* (*in Mat.* XVI, 503), ceci implique, et d'autres passages confirment (*in Jo.* I, 17 GCS IV, 21), que la chute des anges précède celle de l'homme, et que le lieu de la chute, avec son « conditionnement » de mort, était prêt à recevoir celui qui allait être revêtu des tuniques de peau.

(194) Lorsqu'Origène rencontre dans un texte l'emploi allégorique d'un terme, il se croit autorisé à interpréter allégoriquement tout le contexte, et même à transposer allégoriquement tous les emplois que la Bible fait du même terme.

(195) *In Lev.* V, 1 GCS VI, 333.

(196) Ce souci point, dès avant la gnose, chez Philon, *Mig. Abr.* 178-181.

(197) *De Pr.* II, 3, 6 GCS V, 121 ; nouvelle discussion, avec un autre exemple scripturaire pour le sens d'« ornement féminin », *in Mat.* XIII, 20 GCS X, 234.

organique, dont les membres réagissent les uns sur les autres, et qui doit être considéré comme un vivant (198).

On ne saurait trop engager le lecteur d'Origène à conserver présente à l'esprit la comparaison entre le monde et un arbre, qu'il suggère à l'occasion sans trop insister, mais qui répond admirablement au sentiment cosmique qu'il partage avec son temps. Il nous explique une fois que cet arbre est le Logos, dont les logoi sont les fruits (199). Non qu'il faille en mépriser les feuilles, s'empresse-t-il d'ajouter, car elles sont voulues par Dieu, comme nécessaires à la conservation des fruits (200). Trois inter-

(198) *De Pr.* II, 1, 3 GCS V, 108 : « ita et universum mundum velut animal quoddam inmensum atque inmane opinandum puto, quod quasi ab una anima virtute dei ac ratione teneatur ». Ce texte bien connu est commenté par d'autres qui le sont moins : « Christus ergo cuius omne hominum genus, imo fortassis totius creaturae universitas corpus est, et unusquisque nostrum membra ex parte est, si aliquis ex nobis qui membra eius dicimur aegrotat, et aliquo peccati morbo laborat, id est, si alicuius peccati macula inuritur, et non subiectus Deo, recte ille nondum dicitur esse subiectus, cuius sint membra illi qui non sunt subiecti Deo » (*in Ps.* XXXVI hom. II, 1 *P. G.* XII, 1330 AB) ; « mobilis natura, quasi totius mundi pars aliqua constituta necesse est ut conpatiatur universarum rerum mutationi : utputa, consueta escarum nutrimenta non resumens veniat ad defectum et corrumpatur » (*Mat. ser.* 36 GCS XI, 68-9). Ce dernier texte est intéressant à plusieurs égards, en particulier pour montrer comment Origène imagine le mouvement au sein du cosmos. Retenons dès à présent que la *mobilis natura*, c'est-à-dire, ainsi que le prouve le contexte, la nature corporelle, faite des quatre éléments sensibles, est entraînée par sympathie à participer aux vicissitudes de l'autre nature générale, ce qui aura entre autres pour effet d'amener la conflagration qui met un terme à l'éon. Autre remarque : le processus de la corruption qui aboutira à cette catastrophe est décrit comme une indigestion. La comparaison n'est pas fortuite, comme nous le verrons.

(199) *Sel. in Ps.* I, 3 *P. G.* XII, 1089 BC ; cf. *Mat. ser.* 53 GCS XI, 108 : « ne forte totus hic mundus et consummatio eius fico adsimiletur » ; à la vérité, dans ce dernier texte il est essentiellement question de la Synagogue et de l'Église, cette dernière représentant les Nations, qui n'avaient pas donné de fruit jusqu'à présent. La base de la comparaison est néanmoins cosmologique : « et ficus, id est mundus, tenerum ramum, id est ecclesiam, fecit nunc quidem folia proferentem ». Si nous nous souvenons qu'il y a aussi une « Église », elle aussi « évangélisée », dans les cieux, une interprétation possible du « fumier » mis au pied de l'arbre — interprétation que le texte ne donne pas, ce qui est surprenant chez Origène, dont une des règles d'interprétation est de fournir un sens cohérent à tous les détails — se présente naturellement à l'esprit. Le fumier est tout naturellement l'image de la matière corruptible ; cette matière corruptible est disposée autour du pied de l'arbre cosmique, c'est-à-dire dans le *perigeios topos*, afin de faire produire du fruit aux *logikoi* qui étaient demeurés stériles pendant l'éon précédent. Quoiqu'il en soit de cette hypothèse, il est certain que le figuier avait cinq significations pour Origène : un individu (119 ligne 16), le Christ (120 ligne 21), l'Esprit-Saint (120 ligne 26 — peut-être une glose du traducteur), les « deux peuples », dont l'un devient fécond quand l'autre devient stérile (120 ligne 5), et enfin le monde (118 ligne 15 et 119 ligne 23). Selon nous, cette dernière interprétation, que *Mat. ser.* ne développe pas, est l'image fondamentale qui a servi de modèle aux autres.

(200) Le rapport des feuilles aux fruits est le rapport de la nature qui existe κατ' ἐπακολούθησιν à celle qui existe προηγουμένως) (*P. G.* XII, 1089 BC) ; ce thème devait être abondamment développé dans le commentaire sur le *Ps.* I, car on le retrouve

prétations nous sont proposées pour les fruits et les feuilles de l'arbre cosmique, et il est intéressant de percevoir le lien profond qui les unit. La première est ontologique : les fruits sont les *logikoi*, les feuilles les êtres matériels, y compris, probablement, les corps humains que le platonisme d'Origène conçoit comme extrinsèques à l'âme. La seconde est noétique : les fruits sont les enseignements profonds de la gnose, les feuilles les rudiments de la foi. Enfin la dernière est pratique : les fruits sont nos œuvres principales, issues de l'amour de la Sagesse, les feuilles étant les autres actions nécessaires à la vie. Comme, selon Origène, le poids « ontologique » d'un être est toujours mesuré par sa capacité « noologique », les trois interprétations sont liées à la structure même du cosmos origénien, où la complémentarité du visible et de l'invisible, du corporel et du spirituel est réellement organique et correspondant à la création éternelle dans son principe : le ciel et la terre ἐν ἀρχῇ qui ne passent pas. Feuilles et fruits sont dans le rapport de l'accessoire à l'essentiel, de la cause instrumentale à la cause finale, du visible à l'invisible, et du temporel à l'éternel. Le mûrissement des fruits ne rend donc pas inutile le revêtement feuillu, indice non négligeable en faveur de la conservation, jusque dans la gloire suprême, d'une certaine corporéité.

Les *logoi* sont donc rattachés à la Sagesse créatrice comme les fruits à l'arbre du monde. Le monde d'Origène est un monde de rapports et de proportions. Chaque *logos* est l'image du Logos, mais image réduite à une situation particulière, dans une fonction limitée. Celui qui assume librement sa fonction se rattache au Logos et en reçoit donc nourriture (201) et vie. Le monde, selon la définition d'Origène, est fait de lieux et de personnes. Les personnes sont affectées aux divers lieux, qui sont aussi diverses situations fonctionnelles, en rapport organique avec l'ensemble de l'univers (202). Cette notion, Origène la reçoit toute faite de son milieu intellectuel. Philon, par exemple, possède une vision du monde très voisine, à cet égard, de la sienne. Nous trouvons chez lui une identification pratique, et même explicite, des notions

développé dans un autre fragment (*P. G.* XII, 1081), cette fois en rapport avec les choses de cet autre monde qu'est l'Écriture, qui, elle aussi, comporte des éléments principaux et des éléments secondaires ; ils n'en ont pas moins tous une même et unique Sagesse pour auteur, qui n'a rien fait sans raison. Cf. *De Pr.* I, 2, 2 GCS V, 30 : « In hac ipsa ergo sapientiae subsistentia quia omnis virtus ac deformatio futurae inerat creaturae, vel eorum quae *principaliter* exsistunt vel eorum quae accidunt *consequenter*, etc. ». Cette Sagesse ne dédaigne pas de travailler le limon le plus vil (εὐτελέστερα *P. G.* XII, 1081 A).

(201) Sur le thème de la nourriture, voir plus bas, le deuxième paragraphe de ce chapitre.

(202) *De Pr.* II, 9, 8 GCS V, 171-2.

de *topos* et de *logos* (203). La mentalité qui préside à ces vues est on ne peut mieux exprimée par l'adage scolastique : Hoc quod facit situs in corporalibus, hoc facit ordo in spiritualibus. Origène a cependant rendu la formule plus prégnante, en doublant l'exemplarité d'efficience. Ceci était d'ailleurs aussi dans l'air du temps, car on peut constater les mêmes vues chez Plotin (204), poussées, à un égal degré de rigueur, jusque dans leurs ultimes conséquences.

Dans le monde d'Origène, il y a des êtres « qui comptent », il y a des ministres qui « sont nommés », il y a les « hommes valides » qui sont dénombrés (205). Au contraire, ceux qui dérogent aux lois de leur état, de leur position, perdent leur place, ils n'ont plus de « lieu ». L'interprétation des promesses faites à Abraham, qui commande les vues eschatologiques d'Origène, en ce qu'elles l'autorisent à adopter la majeure partie des conceptions païennes sur l'immortalité astrale, est faite à la lumière du verset du *Ps.* CXLVII où Dieu apparaît comme celui « qui dénombre la multitude des étoiles, et donne un nom à toutes » (206). L'interprétation du livre des Nombres, avec la répartition des clans et des familles et l'installation du campement, est faite en référence aux séjours célestes de ceux qui auront été « dénombrés » comme membres de l'assemblée ecclésiale (207).

La répartition céleste, qui est l'œuvre du Logos (208), se situe sur la Terre contemplée par Moïse . Tout en se défendant

(203) *Somn.* I, 62 ; Philon distingue les natures les plus nobles, qui peuvent circuler d'un lieu à un autre, de celles qui sont privées de mouvement. Chez lui cette considération, qui vient peut-être de Posidonius, ne dépasse pas le plan physique. Elle a pu trouver un écho dans la pensée d'Origène, transposée sur le plan des réalités spirituelles. Il insiste en effet sur la possibilité qu'ont les *logikoi* d'occuper toutes les places dans l'univers (Cf. *Plant.* 10).

(204) *Enn.* IV, 3, 24 ; IV, 8, 3 et 7 ; V, 8, 3-4.

(205) *De Pr.* IV, 3, 12 GCS V, 341 ; cf. *in Gen.* IX, 2 GCS VI, 90 : la multitude des « étoiles » est dénombrée, tandis que le « sable qui est sur le bord de la mer » est innombrable, les premières portant l'« image du céleste », le second signifiant les corps pondéreux, terrestres, qui sanctionnent à la résurrection ceux qui habiteront le *perigeios topos ;* toute la première homélie sur les Nombres est consacrée à l'établissement des principes de cette numération sacrée.

(206) *In Num.* XV, 3 GCS VII, 135 ; id. XXVIII, 2 GCS 282.

(207) Le recensement du peuple est interprété dans le même sens *in Num.* XXI GCS VII, 199 ss., avec une correspondance évidente entre le fait de recevoir un héritage déterminé, et de fonder une maison, et un contraste souligné entre ces établissements stables et les « Lévites » sans terre, à qui est réservé un sort encore meilleur qu'à ceux qui obtiennent la « Terre des vivants ». Ils ne font pas nombre avec les autres (*in Num.* IV, 1 GCS VII, 19). Origène a désigné le même groupe de « parfaits » par une autre image, en parlant de ceux qui ne bâtissent pas de maison, mais habitent toujours sous tentes. Ces éléments mobiles ne s'installent nulle part ; ce sont les pèlerins de l'Absolu.

(208) De Jésus, plus précisément, qui procèdera à la répartition des âmes dans le prochain éon, sur la Terre des vivants (*in Num.* XXI, 1 GCS VII, 199) ; il vient en

d'accepter un monde d'idées hypostasiées, Origène adopte néanmoins un monde angélique qui lui ressemble fort, à la réserve près, et elle est capitale à ses yeux, que ses habitants n'y séjournent pas de plein droit, mais en raison de leurs mérites (209). Il coordonne, en effet, son interprétation des dénombrements avec celle qu'il donne du célèbre verset du cantique de Moïse, diversement lu par les traducteurs, et qu'il cite ainsi : « Dieu, lorsqu'il dispersa les fils d'Adam, fixa les limites des peuples selon le nombre des anges de Dieu » ou — comme nous lisons dans d'autres exemplaires — « selon le nombre des fils d'Israël » (210). Autorisé par cette double version, et par la parole du Christ qui compare le sort des élus à celui des anges dans les cieux (*Mat.* XXII, 30), Origène construit sa vision du monde véritable, où chaque chose est à sa place. A ce point de notre exposé on pourrait insérer toute l'angélologie origénienne. Nous nous bornerons à en tracer les grandes lignes.

L'astrologie antique a réparti la sphère céleste en secteurs d'influences hiérarchisées ; les influences astrales les plus générales sont modifiées par les influences plus particulières, selon une composition des forces qu'il est, en principe, possible de calculer (211). Certaines influences majeures sont constantes, d'autres subissent des « éclipses ». L'Égypte, terre d'astrologues, avait été jusqu'à établir une correspondance méticuleuse entre la topographie céleste et celle du pays du Nil. Enfin, le paganisme connaissait d'innombrables *daimones*, qui présidaient à chaque type de phénomènes naturels, des plus importants jusqu'aux plus humbles, depuis la succession des saisons jusqu'aux temps du sevrage ou de la première coupe de cheveux. Cela composait un univers traversé d'un réseau dense d'axes de référence, un monde fortement coordonné. Or, bien avant Origène, les cercles juifs et chrétiens s'étaient ouverts à cette mentalité, tout en sauvegardant le principe monothéiste grâce à la subordination du monde angélique à Dieu. Cette subordination fidèle assurait l'ordre dans le monde, tandis qu'au contraire la révolte des anges de ténèbres était au principe de tous les dérangements cosmiques (212), à commencer par les troubles mouvements passionnels

effet de clore un cycle d'éons, et par là, provisoirement du moins, le nombre des élus (*in Mat.* XV, 31 GCS X, 445). Sur la contemplation des « types » par Moïse. Cf. *De Pr.* III, 6, 8 GCS V, 290 ; cf. la contemplation des deux Adam, *in Num.* XXVIII, 4 GCS VII, 284.

(209) *De Pr.* I, 5, 3 GCS V, 71-73.

(210) *In Num.* XXVIII, 5 GCS VII, 284-5 ; *in Jesu N.* XXIII, 3 GCS VII, 443.

(211) A. Bouché-Leclercq, *L'Astrologie grecque*, Paris, 1899, p. 182.

(212) Ces dérèglements cosmiques jouaient depuis longtemps un grand rôle dans l'eschatologie des anciens, ainsi que l'a mis en lumière, par tant de ses travaux,

qui naissent, on ne sait d'où, dans les âmes. Il y a donc deux types d'êtres doués de raison et de liberté dans l'univers, ceux qui commandent et ceux qui subissent, les maîtres et les esclaves (213). Le monde angélique — tant des mauvais que des bons anges — est le monde des maîtres, tandis que le monde visible sur lequel pèse le poids de la corporéité grossière, le monde des âmes qui traînent après elles les fers de la *sarx*, est le monde des esclaves, que figurent les Israélites en Égypte ou sur le bord des fleuves de Babylone.

Avant d'examiner le mouvement des « mutations » d'un lieu à un autre, arrêtons-nous un instant à la répartition des lieux, dans son ordonnance générale et dans certains détails qu'Origène croit lire dans les Écritures. Exactement comme dans le bouddhisme du Grand Véhicule, les cieux et les enfers sont étagés, de telle sorte que chaque lieu en dehors des extrêmes peut être considéré comme le ciel du lieu qui lui est inférieur, ou comme l'enfer du

F. Cumont. Déjà Empédocle conçoit les âmes des criminels comme ballottées d'un élément à l'autre, sans trouver de repos. Philon reprend l'idée, en l'intégrant dans ses vues systématiques sur le mouvement et le repos, *Conf. ling.* 69. Elle est abondamment représentée chez Plutarque (cf. G. Soury, *Démonologie de Plutarque*, Paris, 1942, pp. 156 ss.). Origène connaît aussi ces combats célestes, avec leurs répercussions sur les âmes. L'âme y est soumise par sa situation intermédiaire entre la chair et l'esprit (*De Pr.* II, 8, 4 GCS V, 162) ; notons qu'une paix qui atteint la chair même est possible, une fois dépassée la zone trouble des combats entre Puissances célestes, lorsque l'âme n'a plus « au-dessus de sa tête » que sa vigne et son figuier, c'est-à-dire le Fils et l'Esprit (*in Num.* XXII, 4 GCS VII, 209-10 ; cf. l'emploi fait par Origène du *Ps.* LXV pour décrire l'état présent de l'âme, selon Méthode *de res.* I, 54 GCS 310) ; mais ceux qui subissent le plus durement la ταραχή sont ces exprits désignés par l'Écriture comme les eaux d'en bas, sur lesquelles pèsent les ténèbres (*in Ps.* XXXVI hom. II, 5). Ces ténèbres sont peut-être le cône d'ombre en perpétuel déplacement que projette la terre du côté opposé au soleil et que les anciens considéraient comme un lieu de supplice pour les âmes. La vie des hommes est d'ailleurs, elle aussi, nous l'avons vu, une vie « aquatique », soumise à toutes les tempêtes qu'entretient au sein des eaux le fameux dragon (cf. *in Ez.* I, 5 GCS VIII, 330).

(213) *De Pr.* I, 6, 2 GCS V, 81 ; ce texte affirme que les Puissances angéliques n'auraient pas participé à la chute, affirmation isolée, contraire à la doctrine habituelle, même dans le *De Principiis*. Il est probable qu'Origène distinguait deux chutes, la première impliquant seulement distance des esprits par rapport à leur unité de principe, la seconde comportant comme sanction la corporéité grossière (la première peut-être en Adam, la seconde en Noé, cf. Jérôme, *Ep.* LI, 4 CSEL LIV, 402). Les esprits qui animent les astres ainsi que certains esprits célestes, envoyés aux hommes pour les éclairer et les secourir, ne sont « soumis à la vanité » que contre la pente de leur volonté, ce qui implique qu'ils n'ont pas subi l'altération qui a rendu les âmes proprement humaines « féminines », c'est-à-dire passives sous les influences des puissances. Ces esprits ont gardé leur rôle de mâles *(vir)*, faits pour imposer leur volonté. Il n'est pas exclus qu'Origène ait considéré certains chefs hérétiques comme de tels esprits, mais dévoyés. Sur la notion origénienne de sujétion aux puissances, bonnes ou mauvaises, cf. *in Ps.* XXXVI hom. II, 1 *P. G.* XII, 1330 CD.

lieu supérieur (214). On gravit les degrés de cette échelle par une série d'examens, qui portent sur les connaissances nécessaires au bon gouvernement de chaque plan. Les promotions se font donc selon le principe du mandarinat.

Aux deux bouts de l'échelle, nous trouvons un lieu « hyperouranien » (215) et un autre « catachthonien » (216). Le symbolisme de l'arche fournit des repères précieux pour dénombrer les grandes divisions intermédiaires. Origène met en rapport l'indication de *Gen.* VI, 16 (217), concernant la subdivision des parties inférieures

(214) Jérome, *ad Avit.* 11, cité GCS V, 337 : « In quarto quoque libro, qui operis huius extremus est, haec ab ecclesiis Christi damnanda interserit : Et forsitan quomodo in isto mundo qui moriuntur separatione carnis et animae iuxta operum differentiam diversa apud inferos obtinent loca, sic qui de caelestis Hierusalem, ut ita dicam, administratione moriuntur, ad nostri mundi inferna descendunt, ut <pro> qualitate meritorum diversa in terris possideant loca... Et quia conparavimus de isto mundo ad inferna pergentes animas his animabus, quae de superiori caelo ad nostra habitacula venientes, quodammodo mortuae sunt, prudenti investigatione rimandum est, an hoc ipsum possimus etiam in nativitate dicere singularum ; ut quomodo quae in ista terra nostra nascuntur animae vel de inferno rursum meliora cupientes ad superiora veniunt et humanum corpus adsumunt, vel de melioribus locis ad nos usque descendunt, sic et ea loca, quae supra sunt in firmamento, aliae animae possideant, quae de nostris sedibus ad meliora proficiant, aliae, quae de caelestibus ad firmamentum usque delapsae sunt nec tantum fecere peccati, ut ad loca inferiora, quae incolimus, truderentur. Quibus dictis nititur adprobare et firmamentum, id est caelum, ad conparationem superioris caeli esse inferos, et hanc terram, quam incolimus, conlatione firmamenti inferos appellari, et rursum ad conparationem inferorum, qui sub nobis sunt, nos caelum dici, ut quod aliis infernus est, aliis caelum sit » CSEL LVI, 112-3. Le texte est clair à souhait, et le schéma général se dégage sans peine. Il est complété et illustré par le commentaire *series* sur Matthieu, dans un texte remarquable : *Mat. ser.* 51 GCS XI, 115.

(215) Le lieu *hyperouranios* est nettement distinct des cieux visibles (*C. C.* V, 4 GCS II, 4 lignes 16-17), et lorsque le texte latin ne le fait pas apparaître on est en droit de soupçonner la négligence du traducteur ; ainsi en *De Pr.* II, 9, 3 GCS V, 166 lignes 16 ss, à comparer à II, 3, 6, V, 122, ligne 19 ; II, 6, 1, V, 139 ligne 14 ; le vrai ciel *non manufactum* est invisible, et contient les types éternels : *in Cant.* II GCS VIII, 160 ; le lieu supracéleste est le séjour des Chérubins (cf. *De Or.* XVII, 2 GCS II, 339 ligne 21), c'est-à-dire le lieu situé au-dessus des « roues » et par conséquent libéré de la servitude de l'existence dans les corps visibles, qui équivaut dans la perspective d'Origène au monde-prison des docteurs gnostiques : *in Ez.* I, 16 GCS VIII, 340 ; néanmoins, même les créatures supracélestes gémissent dans l'attente de la libération, *in Ez.* IV, 1 GCS VIII, 361, ce qui implique au moins leur labilité, sinon leur culpabilité ; dans le *C. C.* le *topos hyperouranios* est évoqué à plusieurs reprises, en référence explicite ou implicite à Platon (III, 80 ; VI, 59 et VII, 44 GCS I, 270 l. 21 ; II, 130 l. 6 et 196 l. 3 ; cf. *Phèdre* 247 A-C), comme le séjour de Dieu, transcendant absolument le monde sensible, et qu'il ne faut pas imaginer comme l'« abside » de la plus haute sphère, qui serait comme le trône de la divinité. On ne peut atteindre ce lieu et s'y nourrir — dans la prière particulièrement — que par le seul *noûs*.

(216) C'est le lieu de séjour de *certains* esprits — l'hésitation de *in Jo.* I, 31 (GCS IV, 39 l. 10 : ἤτοι πάντες ἢ τινες) est une clause de style, marquant simplement qu'on ne veut préjuger de rien — situés au niveau le plus bas de la série des *logikoi.*

(217) *In Gen.* II, 5 GCS VI, 35-6.

de l'arche *(katagaia)* avec *Phil.* II, 10, répartissant en trois catégories les êtres qui fléchissent le genou au nom de Jésus. Or la LXX s'exprimait de manière assez étrange, ce qui permettait, avec un peu de bonne volonté, d'y découvrir deux étages inférieurs et trois supérieurs. Les deux étages inférieurs qu'il découvre dans le texte, Origène les interprète de notre terre et des enfers. Cela laisse trois étages célestes, ce qui est confirmé par le fait que l'Apôtre est monté jusqu'au troisième ciel (218). Quels sont ces trois cieux, que nous voyons revenir assez fréquemment sous la plume de notre docteur ? Il a eu soin de nous avertir que tout ce qui est au-dessus de nous peut être appelé « cieux » (219). Une hypothèse qui correspondrait bien aux habitudes de pensée des cercles philosophico-religieux de ce temps, serait de placer une première division en la sphère de la lune, et une seconde en celle des étoiles fixes. Que le firmament soit une division importante n'est pas à démontrer (220), et le lieu hyperouranien occupe une place suffisante dans les spéculations gnoséologique d'Origène pour que nous supposions que c'est jusque là qu'il considère que S. Paul est allé contempler les secrets divins. Sous le firmament la sphère de la lune, qui sert de limite au domaine des croissances et décroissances, et par conséquent de la génération et de la

(218) Cf. *in Cant.* I GCS VIII, 109, où le troisième ciel est assimilé au *cubiculum* du roi, où sont dévoilés les ultimes secrets ; il est donc identique au lieu supracéleste.

Origène ne veut pas de la division des lieux supérieurs en sept cieux, qui était cependant très répandue, non seulement dans les sectes gnostiques, mais aussi parmi les juifs et les chrétiens orthodoxes. Cette subdivision planétaire aurait difficilement permis d'accorder à la vision de Paul la valeur que notre docteur tient manifestement à lui donner ; cf. *C. C.* VI, 23 GCS II, 94, où Origène mentionne les sources bibliques de son ouranographie : Apocalypse, Ézéchiel et Nombres. Il considère la doctrine des sept cieux comme issue de la Perse ou des mystères Cabires. La division tripartite des récompenses célestes est confirmée par : *in Ex.* VI, 3 GCS VI, 194.

(219) *In Mat.* XIV, 7 GCS X, 289, l. 22.

(220) On pourrait penser que ce lieu n'est accessible que par la pensée, et certains textes le laisseraient croire ; mais il faut bien le considérer comme habitable par les êtres bienheureux de façon permanente, puisque les « eaux » supracélestes sont interprétées comme étant des esprits, dont le statut exact demeure d'ailleurs dans une certaine obscurité ; elles apparaissent même comme menaçantes pour l'âme en route vers Dieu : *in Num.* XVII, 10 GCS VII, 270. Ceci laisserait à penser que le ciel par dessus lequel ces eaux séjournent ne serait pas le firmament, et qu'elles représenteraient ces *telônioi* ou douaniers célestes, qui demandent compte aux âmes des passions — patronnées par les diverses planètes — dont elles ont volontairement accueilli les caractères ; cf. v. g. *in Luc.* XXIII GCS IX, 154-5 ; *in Ps.* CXLVII, 1 Pitra, Anal. III, 359 ; l'âme qui descend en ce monde ou en sort doit passer « per ignem et aquam ». Mais cette interprétation paraît bien exclue par l'homélie II *in Ps.* XXXVI, *P. G.* XII, 1334 A. Quant au texte de la première homélie sur la Genèse (GCS VI, 3), il ne permet pas de trancher la question, car les eaux au-dessus du firmament y sont interprétées de façon essentiellement morale ; il s'agit de l'accueil fait par l'homme aux influences bénéfiques d'en haut.

corruption, c'est-à-dire de la mort, a certainement dû retenir l'attention d'Origène (221), même s'il évite de la mettre en vedette, ce qui est aisé à comprendre de la part d'un adversaire de la quintessence aristotélicienne.

Une question se pose à propos de ces étages célestes : faut-il et, éventuellement, comment faut-il les combiner avec la distinction souvent répétée entre notre terre aride et notre firmament et le vrai ciel et la vraie terre des origines ? Un texte, capital au point de vue eschatologique, car il apporte des éléments qui sembleraient à première vue devoir trancher la controverse à propos de l'état final, avec ou sans corps, des élus, conduit inéluctablement à l'examen approfondi d'un problème difficile d'interprétation origénienne. Ce texte ne nous est en effet conservé que dans les versions de Rufin et de Jérôme. Pour plus de clarté, plaçons-les en regard :

Rufin (*De Pr.* II, 3, 7 *GCS* V, 125,1-126,4).	Jérôme (*ad Avit.* 5 *CSEL* LVI, 102-3 ou *P. L.* XXII, 1064).
His igitur tribus opinionibus de fine omnium et de summa beatitudine prout sentire potuimus adumbratis, unusquisque lcgentium apud semet ipsum diligentius et scrupulosius iudicet, si potest aliqua harum probari vel elegi.	Triplex ergo suspicio nobis de fine suggeritur, e quibus quae vera et melior sit, lector inquirat.
Dictum est enim quod vel incorporea vita agi posse putanda sit, posteaquam Christo fuerint subiecta omnia et per Christum deo patri, cum erit omnia in omnibus deus,	aut enim sine corpore vivemus, cum subiecti Christo subiciemur deo et deus fuerit omnia in omnibus ;
vel cum nihilominus Christo fuerint universa subiecta, et per Christum deo, cum quo et unus spiritus secundum	aut quomodo Christo subiecta cum ipso Christo subicientur deo, et in unum foedus artabuntur, ita omnis substantia

(221) Voici quelques indices de cette place de la lune comme limite importante dans la topologie origénienne. Elle est la borne supérieure de la vie « aquatique », qui coïncide avec le domaine des quatre éléments grossiers, et elle est donc la porte du domaine de la vie éthérée ; *in Mat.* XIII, 4 GCS X, 189-190 ; *in Jo*, XIII, 40 GCS IV, 266 l. 18 ss ; elle occupe dans l'univers visible la place de la « femme » par rapport à l'« homme »-soleil, c'est-à-dire qu'elle représente la passivité, mais la passivité parfaitement obéissante ; par conséquent elle est le symbole de l'Église et des disciples en face du Soleil de justice : *in Num.* XXIII, 5 GCS VII, 217 ; *in Jo.* I, 25 GCS IV, 31 ; on peut donc la considérer comme la « terre » d'un ciel « héliaque » conformément aux principes généraux de l'univers origénien ; si la lune elle-même est une créature bonne, il n'en reste pas moins qu'une puissance adverse s'est arrogé certains droits sur son domaine ; cf. *in Mat.* XIII, 4 ss. et *in Ps.* LXXI, 7 *P. G.* XII, 1524 C. La place immense qu'occupe l'astre des nuits dans l'eschatologie païenne contemporaine n'est plus à démontrer, depuis les travaux de Cumont sur le symbolisme funéraire. La gnose et le manichéisme ont pour lui le plus grand intérêt. Il occupe aussi une position-clé dans l'eschatologie hermétique. La discrétion relative d'Origène vient de sa crainte à l'égard de superstitions païennes et d'observances matérielles héritées du judaïsme (cf. *in Num.* XXIII, dont référence ci-dessus).

hoc, quod spiritus sunt naturae rationabiles, fiunt, tunc ipsa quoque substantia corporalis optimis ac purissimis spiritibus sociata pro assumentium vel qualitate vel meritis in aetherium statum permutata secundum quod apostolus dicit : ‘ Et nos inmutabimur’, refulgebit ;	redigetur in optimam qualitatem et dissolvetur in aetherem, quod purioris simpliciorisque naturae est ;
aut certe quod eorum quae videntur habitu prætereunte et omni corruptibilitate decussa atque purgata omnique hoc mundi statu, in quo πλανητῶν dicuntur sphaerae, supergresso atque superato, supra illam, quae ἀπλανής dicitur, sphæram piorum ac beatorum statio collocatur, quasi in terra bona et terra vivorum, quam mansueti et mites hereditate percipient ; cuius est caelum illud, quod ambitu magnificentiore ipsam illam circumdat et continet terram, quod vere caelum et principaliter appellatur, in quo caelo vel terra finis omnium atque perfectio tuta ac fidissima possit statione consistere.	aut certe sphaera illa, quam supra appellavimus ἀπλανῆ et quicquid illius circulo continetur dissolvetur in nihilum, illa vero, qua ἀντιζώνη ipsa tenetur et cingitur, vocabitur terra bona, nec non et altera sphaera, quae hanc ipsam terram circumambit vertigine et dicitur caelum, in sanctorum habitaculum servabitur.

Quel jugement porter sur ces deux traductions ? Si Rufin est, à son habitude, plutôt diffus, il est certain que Jérôme abrège ; ce résumé est bien articulé et donne l'impression d'être plus intelligent que la version rufinienne (222). Des différences majeures

(222) Dire, comme le fit Bardy, *Recherches sur l'Histoire du texte et des versions latines du De Principiis*, Paris, 1923, p. 199, que Rufin est parallèle à Jérôme ne semble pas défendable en ce qui concerne le troisième paragraphe, qui semble bien avoir recélé l'opinion préférée d'Origène. La remarque de O. Denis, *De la Philosophie d'Origène*, Paris, 1884, p. 176 n. 1, est certainement fondée, lorsqu'il dit que sans le préambule que Jérôme donne à sa citation, on n'aurait pu deviner, à lire le seul texte de Rufin, que ce paragraphe 7 résume un exposé de trois opinions qui occupent le début du chapitre. En particulier l'exposé de la seconde opinion, est réduit, dans la traduction rufinienne, à la réfutation qui devait la suivre, et dans laquelle il n'est plus question de la réduction de toutes les natures raisonnables à une même qualité éthérée.

A la réflexion, et grâce à la version de Jérôme, on s'aperçoit de l'allure caractéristique des deux premières opinions, la première platonicienne, la seconde stoïcienne. La structure du chapitre apparaît alors clairement : Origène expose les fins dernières selon les vues des deux grands courants philosophiques par rapport auxquels il se situe habituellement (cf. *De Or.* XXVII, 8). Le chapitre commence par le *status quaestionis* cher à Aristote, de l'esprit méthodique duquel Origène aime à prendre exemple. Il vaut la peine de mettre sous forme de tableau cette remarquable problématique.

Avant ce monde-ci	*Après ce monde-ci*
— un monde identique à celui-ci ou peu différent ou moins bon	— un monde identique, peu différent ou meilleur ou pire terminant la série ou ne la terminant pas.
— pas de monde, mais état de repos de la création en Dieu, venant à la suite d'une série de mondes, et s'achevant par une chute, origine de ce monde-ci.	— avec finalement un terme dans un repos en Dieu sans aucun renouveau de monde ultérieur avec un tel renouveau.

entre les versions n'apparaissent que dans la troisième hypothèse, qui commence chez les deux traducteurs par *aut certe*. Cette hypo-

L'exposé des cas possibles s'achève par ces deux hypothèses, qui dominent toutes les autres, et qui vont faire l'objet d'une discussion détaillée qui occupe une partie du chapitre :

« et si erit aliquando cum nullus usquam sit mundus, aut si fuit aliquando cum mundus omnino non fuerit ;

aut si fuerunt plures vel erunt, aut si accidat aliquando, ut alter alteri aequalis et similis per omnia atque indiscretus eveniat ». (114, lignes 17-20).

On reconnaît une fois de plus en ces deux opinions des tendances aisément classables ; la première, platonisante, peut être attribuée aux gnostiques, et à certains néopythagoriciens, qui cherchent à expliquer l'existence du monde corruptible à partir d'un principe moniste de nature incorporelle ; quant à la seconde, elle décrit la position stoïcienne la plus classique, position dont les variantes (mondes successifs non identiques entre eux) ont été soigneusement couvertes par les hypothèses précédentes.

Après l'exposé de la question, vient l'argument d'autorité. Toute la discussion est évidemment dominée par la question préalable : la vie est-elle possible sans corps, ou non. A ce point, Origène va introduire les versets sur lesquels il fonde régulièrement ses propres vues : « necesse est autem corruptibile hoc induere incorruptionem, etc. » (*I Cor* XV, 53-56). Le problème des mondes successifs est par conséquent commandé, à ses yeux, par celui de l'état des bienheureux. Si la béatitude peut se concevoir sans corps, un jour viendra où le monde corporel disparaîtra ; sinon il y aura toujours un monde visible. Avec le commentaire du texte de l'Apôtre, Origène ne donne encore qu'un principe général de solution qui l'orientera au cours de la critique des deux opinions qui seront reprises dans la conclusion. L'hypothèse platonisante ne s'accorde pas mal avec certaines expressions de S. Paul. Origène n'en rejette pas tous les aspects, mais seulement celui qui lui semble incompatible avec sa propre position fondamentale : si les créatures demeurent toujours douées de libre-arbitre, il viendra tôt ou tard un temps où la matière se révèlera de nouveau nécessaire. L'opinion stoïcienne semble plus rudement traitée, alors qu'en réalité Origène en retient tout le cadre cosmologique, se contentant de l'ouvrir à son moralisme spiritualiste. Lorsqu'il argumente contre les mondes successifs identiques, à partir du sac de grains, que l'on ne peut verser deux fois de suite en sorte que chaque grain revienne occuper exactement la même situation dans le tas, il songe déjà aux permutations de situations qui constituent la raison d'être des éons successifs dans son propre système de rétribution du bien et du mal. Et il pense si bien à défendre sa propre conception contre toute attaque qu'il va immédiatement (avec une désinvolture indigne du grand exégète, mais qui laisse percer l'impatience du systématicien, pressé d'aller à sa conclusion), écarter de son chemin un des plus grands textes de toute l'Écriture, texte qui met par terre tout l'édifice laborieux de son apologétique antignostique. Au poignant et terrible *semel* de l'épître aux Hébreux (IX, 26), il va opposer, en l'exploitant sans vergogne, le faible sémitisme de l'épître aux Éphésiens : « in saeculis supervenientibus » (II, 7). Suit alors, après une étude de vocabulaire, une description du monde, qui a pour but de montrer qu'il est possible d'y distinguer la zone vouée à la destruction périodique, d'une autre, où les âmes peuvent trouver refuge si elles l'ont mérité (cf. *in Jer.* XII, 10). C'est ici que devait intervenir la mystérieuse *antizônê*, que Rufin, qui ne l'a pas reprise dans ses conclusions, a évidemment effacée de la discussion non, à notre avis, pour des raisons doctrinales, mais parce que l'hypothèse lui a semblé trop empreinte de technicité. La conclusion qu'il présente a pu être une des deux éventualités conservées par Origène, après discussion de ce qui, dans le monde, peut subsister d'un éon à l'autre. Jérôme nous aurait conservé l'autre éventualité, plus compliquée, mais aussi, aux yeux d'Origène, plus inattaquable, parce que, tout en se fondant sur une donnée scientifique, elle place la *terra vivorum* au-delà de toute appréhension par les sens corruptibles.

thèse est la plus amplement développée, et elle prolonge de façon naturelle tout le développement précédent de ce troisième chapitre. Elle a un caractère plus proprement cosmologique que les deux autres, en ceci qu'elle suppose une superposition de cieux étagés.

Il faut noter que, même si Origène opinait en faveur d'une des trois hypothèses, cela n'impliquait nullement que son génie compréhensif n'accordât pas une place dans son système aux autres. Expliquons-nous. Supposons un instant que pour lui l'état final fût incorporel, cela ne l'empêchait aucunement d'admettre l'état éthéré (223) (deuxième hypothèse) comme une étape obligée vers l'état final, à savoir au moment du rassemblement total in Christo, avant la remise du royaume au Père.

Le séjour sur la « montagne », où Moïse a contemplé la Loi éternelle, n'est qu'une préparation en vue du régime plus élevé de l'Évangile éternel (224). Il semble bien y avoir dans l'esprit d'Origène trois états de vie distincts, correspondant à la Loi parfaite, en compagnie des anges, sur la montagne, à l'Évangile parfait, en compagnie du Christ, sur la Terre des vivants, enfin à la contemplation du Père sans intermédiaire, à la façon du Monogène. La « montagne » est régulièrement interprétée comme étant le firmament, lieu de l'obéissance parfaite. La vision sur la « montagne » est un stade périssable, ce qui correspondrait bien à ce firmament visible, dont la durée n'excède pas un éon. Au contraire, la Terre — et le Ciel — ἐν ἀρχῇ ne vieillissent pas plus

(223) Cf. *Mat. ser.* 50 GCS XI, 109 ; Antipater de Bostra, *in Sacra Parall.* éd. Lequien 765 CD, argumente comme suit dans sa réfutation : Quel besoin ont-ils de réclamer pour les corps de résurrection la forme sphérique, parce qu'elle est la plus belle à leurs yeux, alors qu'ils croient ne la revêtir que pour un moment, avant d'être totalement débarrassés du corps ? Cette argumentation suppose que les origénistes qu'attaque Antipater connaissaient une étape ultime de la corporéité, avant que les âmes, retournant à l'Hénade, n'échappent totalement à toute matérialité.

(224) *De Pr.* III, 6, 8 GCS V, 290 : « Sed et ad ipsum Moysen dictum est : ' Vide ut facias omnia secundum formam et similitudinem, quae tibi ostensa est in monte '. Unde mihi videtur quod, sicut in hac terra lex pædagogus quidam fuit eorum, qui ad Christum ab ipsa perduci deberent, eruditi ab ea et instituti... ita etiam illa terra, sanctos quosque suscipiens, verae et aeternae legis institutionibus eos prius imbuat et informet, quo facilius etiam caeli perfecta illa et quibus addi iam nihil potest instituta patiantur ; in quo vere erit illud, quod aeternum dicitur evangelium et testamentum semper novum quod nusquam veterescet ». L'école des âmes, nous l'avons vu, consiste à percevoir dans les objets du plan d'existence les ombres des objets du plan supérieur : « Vides ergo quia Moyseo mortuo Deus dat terram populo per Jesum. Quam terram ? Illam sine dubio, de qua dicit Dominus : 'beati mansueti...'. 'Omnem' inquit ' locum, quemcumque adscenderitis vestigiis pedum vestrorum, vobis dabo eum '. Quae sunt loca, quae adscendimus vestigiis pedum nostrorum ? Legis littera humi posita est et deorsum iacet... Si enim in his, quae scripta sunt, typos intelligas et advertas formas esse caelestium... tunc et illum locum in hereditate percipies... (*in Jesu N.* II, 2-3 GCS VII, 298 ». Cf. *in Num.* XXVI, 5 GCS VII, 253 ; *Mat. ser.* 54 GCS XI, 122-3.

que l'Évangile éternel (225), et échappent par conséquent à la destruction. Cette solution nous semblerait s'imposer, s'il n'y en avait une autre, que l'on peut défendre avec de bons arguments : la terre contemplée par Moïse, « où coulent le lait et le miel » serait la lune, et la Terre des vivants serait le « dos » du firmament. La Loi est en effet considérée par Origène, à la suite de tous les juifs et chrétiens alexandrins, comme accordée par l'intermédiaire des anges. La lune est encore du domaine soumis aux anges, ce que n'est plus le firmament. D'autre part, quiconque connaît la manière d'Origène, sait que ces vues devaient lui être suggérées par les versets 4-7 du *Ps.* LXXI, où le Messie, dans sa qualité royale (puissance inférieure du Logos, selon Philon et Origène) (226) fait régner la Loi tant que dure la Lune. De son propre régime il est dit : « permanebit cum sole et ante luna », le texte des LXX pouvant même se traduire : « et il demeurera concomitamment *(sumparamenein)* avec le soleil, et avant la lune sont les générations des générations ». Le concordisme avec la cosmologie antique était trop séduisant pour qu'un Origène ne l'ait aperçu. Une objection, très grave, subsiste à cette interprétation : elle suppose que tout ce qui est au-delà de la Lune échappe à l'*ekpurôsis.* Nous nous retrouverions ainsi devant une situation analogue à celle où conduit la thèse aristotélicienne de la quintessence. L'objection est si forte que nous ne voyons pas la possibilité pour Origène d'avoir tenu la lune pour la terre contemplée par Moïse (227).

Un autre obstacle, le principe origénien que seul l'invisible demeure, ne s'oppose-t-il pas à l'opinion qui place la Terre des vivants dans le firmament ? Il semble que le texte de Jérôme sur la troisième hypothèse fournit une réponse à cette objection. Ce texte contient une énigme que rien ne permet de résoudre apodictiquement : la mention de la mystérieuse ἀντιζώνη. C'est le seul emploi du mot qui soit connu ; on est donc réduit à deviner, à partir

(225) *In Gen.* I, 2 GCS VI, 3 ligne 5 ss.

(226) La Puissance royale s'exerce sur des subordonnés, elle est donc orientée vers le bas. PHILON, *Quest. in Gen.* IV, 7 ; ORIGÈNE, *in Mat.* XIV, 7 GCS X, 289-290. L'ignorance, sans doute volontaire, de ce trait de la christologie d'Origène a donné occasion facile à Théophile d'Alexandrie pour l'accuser d'avoir « retiré » au Christ son règne (*Ep.* XCVI, 5-9 CSEL LV, 162-7).

(227) Un texte d'Origène, malheureusement mutilé (*in Jo.* XIII, 40 GCS IV, 266), pourrait apporter les éléments de la solution, si l'interprétation n'en était si difficile. Le passage du commentaire sur l'évangile de Jean où il figure concerne la parole dite aux disciples près du puits de Jacob : « Ne dites-vous pas vous-mêmes : Encore quatre mois et ce sera la moisson ? » ; Origène discute une interprétation qui voyait dans la sentence prêtée par Jésus aux disciples la volonté de transcender les quatre éléments pour atteindre, à travers la zone ignée, la sphère de la lune. Mais Origène ne prend pas cette exégèse à son compte, et il ne la réfute que comme mode d'interprétation incongru, sans donner son avis sur la vision des choses qu'elle suppose.

de son étymologie et des conceptions astronomiques de l'antiquité, ce qu'il pouvait bien signifier. Alors que la seconde hypothèse est en accord profond avec la doctrine d'Origène sur la matière, puisqu'elle suppose que l'unification du tout se fait par un changement de qualité, la dernière hypothèse s'accorde au mieux avec ce que nous savons de sa conception étagée de la répartition des lieux du cosmos, dans la série desquels elle s'efforcerait d'introduire et de coordonner le monde visible fait de l'« aride », du firmament, et de ce qui se trouve entre eux, avec le monde principal de la terre invisible et du ciel qui sert de siège au Père.

Notons pour commencer que les textes de Rufin et de Jérôme sont inconciliables, puisque selon Rufin, l'ἀπλανῆ subsiste comme séjour des élus, alors que selon Jérôme elle est détruite. On pourrait imaginer que Jérôme a résumé d'un mot ce que Rufin détaille, et qu'il a appelé ἀπλανῆ tout le contenu périssable du monde visible, dont la partie la plus contraire à l'établissement d'une paix durable était ces planètes que Rufin mentionne explicitement. Ce qui empêche de le penser, c'est la mention explicite de cette *antizônè*, et d'une autre sphère qui l'enveloppe et servira de « terra bona ». L'*antizônè*, selon Jérôme, n'est donc ni la sphère des fixes, ni rien de ce qu'elle contient. On pourrait penser un instant à l'ἀντίχων (228) imaginé par Philolaüs, terre ignée qui commande le dynamisme du reste de l'univers, et qu'Origène, ou une de ses sources, aurait située au-delà de la sphère des fixes. Mais cela serait d'autant plus difficile à admettre que l'ἀντιζώνη est entourée d'une nouvelle sphère, qui occupe un rang plus élevé qu'elle dans l'échelle des valeurs cosmologiques. Enfin, à moins d'une faute de copiste, *antizônè* n'est pas *antichthôn*, et l'étymologie d'*antizôné* exclut qu'il s'agisse du corps central d'un nouveau système. L'hypothèse sans doute la plus raisonnable serait d'identifier l'*antizônè* à cette neuvième sphère invisible que l'astronomie contemporaine de notre docteur, à la suite d'Hipparque, avait supposée par delà la sphère des fixes, afin d'expliquer le phénomène de la précession des équinoxes. Des êtres supracélestes qui habiteraient cette sphère seraient à l'abri de toutes les vicissitudes du monde contenu dans l'ἀπλανῆ, y compris la conflagration périodique ; ils devraient, pour pénétrer dans notre univers périssable, traverser les eaux supracélestes et la zone ignée qu'on situait assez communément sur ces confins, et retraverser ce fleuve de feu pour retourner dans leur « patrie ».

Quoi qu'il en soit du détail de son interprétation ce serait

(228) Cf. v. g. C. Mugler, *Devenir cyclique ei pluralité des mondes*, Paris, 1953, pp. 71-82 ; J. Moreau, *L'âme du Monde de Platon aux Stoïciens*, Paris, 1939, pp. 151-157.

croyons-nous, cette troisième éventualité qui aurait eu les préférences d'Origène, sans emporter toutefois totalement sa conviction, à cause des multiples difficultés qu'elle soulève. Les êtres invisibles qui habiteraient ce lieu hyperouranien ne se distinguant plus entre eux par la qualité de la matière, il ne reste plus guère que la forme géométrique pour leur conserver une individualité. Il deviendrait explicable qu'Origène lui-même, ou plus probablement un disciple, ait cherché à compléter la théorie sur ce point en donnant une description, inspirée de l'Epinomis et de la géométrie des solides réguliers, de la forme des corps de résurrection.

Nous ne savons pas exactement de quelle époque date le commentaire sur le *Ps.* I, mais il y a plusieurs indices qui le placent vers la tête de la liste des œuvres de notre docteur ; en tout cas (Eus. H. E. VI, 24) il était rédigé avant qu'Origène ne quittât Alexandrie, c'est-à-dire avant 231. Comme le second livre du *De Principiis* cite le commentaire sur le *Ps.* II, on peut supposer que la rédaction en fut terminée vers 220. La pensée qui s'y exprime quant aux corps de résurrection aura eu le temps de se modifier dans le sens que nous laisse deviner le *Contra Celsum*, c'est-à-dire d'une part de la conservation jusque dans la gloire suprême d'un corps que pénètre la lumière du Christ comme celle du soleil le fait d'une gemme précieuse, et, d'autre part, de l'introduction du *noûs* absolument immatériel jusque dans le mystère insondable du Père. (*C. C.* VIII, 19 GCS II, 237) (229). Ainsi les corps glorifiés formeraient, sur le fondement qu'est le corps du Christ, un unique édifice de lumière. Cette vision des choses s'accorde déjà mieux avec les trois hypothèses du *De Principiis* que la conservation des caractères individuels, que développe le commentaire du *Ps.* I, et qui figurait aussi dans le *De Resurrectione* perdu (230). Mais, encore un coup, il faut toujours réserver la possibilité qu'Origène ait conçu plusieurs types successifs de résurrection, réalisés dans des êtres de plus en plus parfaits, et étagés selon les degrés de son échelle cosmique. Car on ne peut douter qu'Origène n'ait été tiraillé entre sa fidélité à Platon

(229) Comparer le commentaire sur *Jo.* II, 21 (GCS IV, 215-222) avec l'homélie XV, 2 sur le Lévitique (GCS VI, 489) et le commentaire sur le Cantique III (GCS VIII, 230-233) ; ces passages montrent qu'à partir de 240 environ, un même cycle d'images revient régulièrement dans l'œuvre d'Origène, qui comporte en son centre le Christ, assimilé au firmament, comme mur et fondement de la Jérusalem céleste. Nous pensons que l'influence de l'Apocalypse croît progressivement dans l'œuvre d'Origène vieillissant, mais une Apocalypse soigneusement tenue à l'écart de toute interprétation millénariste par les méthodes coutumières à notre alexandrin (cf. les *Scholies* publiées par C. Diobouniotis, *Texte und Unters.* 38/3).

(230) *P. G.* XI, 93 et XII, 1093 BC.

et sa foi ecclésiastique. Selon la première Dieu ne peut être vu par un être corporel, quelle que soit la subtilité qu'atteint sa corporéité ; selon la seconde si la fin ultime de l'homme c'est de voir Dieu, elle s'obtient en ressuscitant avec le Christ. Cette double fidélité aura engagé Origène à multiplier les essais de conciliation, sans parvenir, semble-t-il, à jamais stabiliser ses propres opinions.

Cet excursus nécessaire sur les corps de résurrection ne nous a pas vraiment éloignés de l'objet de ce paragraphe, qui est la description des divers lieux dont se compose l'univers origénien. La distinction de ces lieux ne peut se faire séparément de la qualité de leurs habitants, puisque corps, lieu, et rétribution morale se correspondent terme à terme. Aussi trouvons-nous confirmation de la distinction des trois cieux dans la correspondance établie par Origène avec les degrés du sacerdoce, tant biblique qu'ecclésiastique (231). Les nécessités de la typologie contraignent parfois Origène à considérer une division quadripartite, mais on constate alors, comme dans le cas des orients, qu'une des catégories — ici celle de la plage du Nord — recouvre en réalité les deux étages inférieurs du cosmos représentés par les deux ponts inférieurs de l'arche (232). Cette division tripartite peut éclairer un texte important du I *De Pr.* (233) qui propose un classement des *logikoi ;* le classement des anges et des démons y a été justifié par leurs actions antérieures, tandis que celui des hommes est fait en vue de leur sort futur :

Tertius vero creaturae rationabilis ordo est eorum spirituum, qui ad humanum genus replendum apti iudicantur a deo, id est animae hominum, ex quibus per profectum etiam in illum angelorum ordinem quosdam videmus assumi, illos videlicet qui *filii dei* facti fuerint vel *filii resurrectionis*.

vel hi, qui derelinquentes tenebras dilexerint lucem et facti fuerint *filii lucis*

(231) *In Lev.* V, 3 GCS VI, 340 où les trois degrés que constituent les fils d'Israël, les Lévites et les prêtres sont interprétés comme trois degrés d'initiation aux mystères divins ; même hiérarchisation *Prol. in Cant.* GCS VIII, 85-6 ; variante imposée par le texte *in Num.* XI, 4 GCS VII, 84-5 ; *in Num.* XXI, 1, p. 200 la division tripartite a été décalée vers le bas : ceux qui ont reçu leur part de Moïse, la possèderont dans la partie qui précède le fleuve, la Terre étant réservée à ceux qui la reçoivent de Jésus ; enfin les Lévites, qui sont comptés à part, forment une classe plus élevée dans l'état de gloire.

(232) *In Jesu N.* XXV, 3 GCS VII, 456 ; cf. le passage très caractéristique de *in Num.* III, 3 GCS VII, 17, où Origène met en parallèle les quatre orients du camp d'Israël avec quatre degrés de rétribution qu'il découvre dans *Héb.* XII, 18-23 : le degré le plus bas n'est pas du tout explicité dans l'épître et Origène le crée par opposition à la « montagne », pour les besoins de la cause ; il en fait une terre, mais pour lui conserver l'accent péjoratif, il y creuse des vallées ! La « terre », en effet, risquait d'évoquer un des trois degrés célestes. On voit donc à quel artifice l'a contraint la division quadripartite du camp d'Israël, et on voit aussi quel usage il a fait du passage de l'épître aux Hébreux, pour asseoir sa division tripartite.

(233) I, 8, 4 GCS V, 101-2.

vel hi, qui omnem pugnam superantes et *pacifici* effecti *filii pacis* ac *filii dei* fiunt, vel hi, qui mortificantes membra sua quae sunt super terram et transcendentes non solum corpoream naturam, verum etiam animae ipsius ambiguos fragilesque motus adiunxerint se domino, facti ex integro *spiritus*, ut sint cum illo unus spiritus semper, cum ipso singula quaeque discernentes, usquequo perveniant in hoc, ut perfecti effecti spiritales omnia discernant per hoc, quod in omni sanctitate inluminati sensum per verbum et sapientiam dei a nullo possint penitus discerni.

A première lecture, on pourrait penser que ce texte ne fournit aucune hiérarchisation élaborée des élus, se bornant à distinguer ceux d'entre eux qui sont admis aux intimités suprêmes avec le mystère divin (234). Mais un examen plus approfondi, et surtout la comparaison avec d'autres passages (235), montrent qu'il faut très probablement y lire l'habituelle division tripartite. Tous ceux qui ont progressé dans la vérité et la vertu au cours de leur vie humaine sont appelés à un destin angélique, et peuvent à ce titre être appelés fils de Dieu. Le simple fait que ce titre est répété dans la suite et mis en connexion particulière avec celui de fils de Paix (236) doit déjà attirer l'attention sur les trois *vel hi*, qui commandent la répartition des titres scripturaires selon la diversité classifiée des mérites. Le fait de quitter les ténèbres équivaut à la mise en marche du fidèle sur le chemin de la perfection, par le renoncement aux obédiences sataniques ; les fils de Paix ont déjà considérablement progressé puisqu'ils ont vaincu les assauts des puissances adverses et pacifié leur âme ; enfin ceux qui sont devenus tout entiers «esprit», qui discernent tout sans qu'on puisse les

(234) Cette impression est due à l'inadvertance du traducteur, qui a commencé la traduction du passage sans s'être aperçu qu'il était fait d'un prologue suivi d'une division tripartite. Il n'a pas vu que la première mention des fils de Dieu, qui va de pair avec celle des fils de résurrection, est générique, et qu'elle sera spécifiée dans la suite. Il a ensuite essayé de racheter sa bévue en accentuant son texte de trois *vel hi*, mais sans effacer l'état de confusion irrémédiable où le début de sa phrase devait jeter le lecteur. Le court prologue contient une distinction entre les hommes qui accéderont à l'état angélique, et ceux qui demeureront, sans progresser, dans les lieux « bas », qui correspondent à la direction de l'aquilon, dans la répartition du camp d'Israël. La suite sous-distingue l'état angélique.

(235) Le principal est cité quelques lignes plus bas dans notre texte.

(236) Pour l'interprétation des « fils de paix » voir le curieux passage *in Jo.* XXXII, 14 GCS IV, 448 où Judas est donné pour avoir eu droit au titre de « fils de paix », car sans cela Jésus n'aurait pu en faire un « envoyé » ; cet état demeurait cependant fragile, car le diable a pu entrer en lui ; cf. *Mat. ser.* 102 GCS XI, 221 l. 28 ; *in Ez.* XII, 2 GCS VIII, 435, l. 15-19. Il y a très probablement un lien essentiel entre la conception de la paix et celle du règne, chez Origène ; or, nous l'avons dit, le règne est chez le Christ l'exercice d'une puissance inférieure, nécessité par la chute des *logikoi*, et qui prend fin avec l'apocatastase. Les fils de paix sont encore, en un sens, engagés dans le combat que livre le Christ, que ce soit ici-bas, en tant que ses envoyés pacifiques, ou dans le ciel, en tant que puissances angéliques militant au service de la créature ; les fils de paix correspondent à l'ordre des diacres ou des Lévites, encore tournés vers le monde, tandis que l'ordre supérieur n'a plus de regard pour le monde.

discerner (237), occupent — tout le monde l'accordera — le sommet de la hiérarchie des élus, selon Origène. Mais le texte reçoit une vive lumière d'un passage d'une homélie sur le Lévitique (238) :

> Promissionis futurae non unus est modus neque simplex species ; sed sicut docuit ipse Dominus in evangelio, cum beatos dicit pauperes spiritu et ipsorum dicit esse regnum caelorum, et iterum beatos dicit mites nec tamen iis caelorum regna, sed terrae hæreditatem promittit. Dicit beatos et pacificos, sed ne ipsis quidem caelorum regnum dedit, filios tamen eos Dei esse pronuntiat. Et cum diversis diversa repromittat, omnes beatos dicit qui ad promissa perveniunt, non tamen omnibus caelorum regna concessit. Potest ergo fieri, ut aliquis in ceteris forte operibus et actibus emendatus sit et perfectus, subripiatur ei tamen in oris vitio lapsuque sermonis ; huic etiamsi secundum Apostoli sententiam negantur regna caelorum, non tamen alterius beatitudinis absciditur locus.

De la comparaison des deux textes il résulte qu'Origène reconnaît au royaume des cieux un rang de qualité supérieure dans l'ordre des récompenses, à celle de la terre promise aux pacifiques. Ces derniers sont parfaits en actions, mais pas encore en paroles. Au centre de la pensée d'Origène nous trouvons donc la notion de paix, à la fois intérieure et extérieure, qui suppose surmontée la région troublée par les combats angéliques et dominées leurs répercussions psychologiques (239). Le *regnum caelorum* suppose cette victoire acquise, mais pousse l'exigence de perfection jusqu'à la maîtrise des moindres paroles. Non seulement les mouvements désordonnés n'agitent plus les corps, mais l'âme elle-même échappe à ses instabilités naturelles *(ambiguos fragilesque motus)*, laissant l'esprit totalement adonné à la contemplation du *kosmos noètos* (240). Origène distingue ailleurs entre les élus qui habitent des maisons à l'intérieur des murs de la cité et ceux qui possèdent les terres fertiles du plat pays ; les premiers appartiennent à la race sacerdotale, les seconds sont les doux à qui fut promise la terre. Le mur de la Jérusalem céleste est explicitement assimilé au firmament. Quant à l'édification d'une maison « éternelle » adossée à ce mur, elle demande la simplicité de l'esprit et la pureté du cœur.

(237) Cf. *Anath.* II et XIV, Mansi IX, 396 B et 400 D : « sans nombre ni nom » ; « πάντων τῶν λογικῶν ἑνὰς μία ἔσται τῶν ὑποστάσεων καὶ τῶν ἀριθμῶν συναιρουμένων τοῖς σώμασι ».

(238) XIV, 3 GCS VI, 481 l. 26 ss.

(239) Le thème du combat spirituel est évidemment très bien développé dans les homélies ; il faut distinguer deux combats, celui des simples fidèles, qui commence au baptême, et qui est dirigé contre leurs propres passions, et celui des parfaits, qui s'attaque directement aux puissances adverses (*in Jesu N.* XI, 4 GCS VII, 364 ; *in Jud.* IX, 2 GCS VII, 520) ; signalons encore l'homélie VII sur les Nombres, parce qu'elle cite le texte de l'épître aux Hébreux, où Origène lit les trois stades de la vie céleste (GCS VII, 47 l. 1 ss).

(240) Selon la huitième homélie sur l'évangile selon S. Luc, il y a correspondance entre l'âme et le Seigneur d'une part, entre l'esprit et Dieu d'autre part.

Une autre différence entre la « terre » et le royaume des cieux, est que la première implique encore une distribution, une répartition des biens, tandis que la pureté de cœur plus grande des habitants du second leur permet de renoncer à ce qui est propre à tel individu, pour réaliser une unité d'esprit plus totale.

Ainsi, à travers quelques hésitations, dues aux adaptations nécessitées par les textes de l'Écriture, apparaissent les articulations fondamentales de l'ouranologie origénienne : une région lumineuse, réservée aux fils de lumière, par delà le cône d'ombre que projette la terre, où l'on échappe aux troubles atmosphériques qui tourmentent les âmes, dont l'air ténébreux est le séjour ; une région plus paisible encore, débarrassée des influences planétaires, divisée en « *mansiones* » multiples, et dont la description est l'objet de toute une ouranographie, dont les noms de lieux correspondent terme à terme aux nomenclatures géographiques. Cette région a ses climats divers, et aussi ses orients qui correspondent aux divers degrés de mérites de ses habitants (241) ; enfin une zone, située à la limite de l'univers visible, comme le mur du Phèdre, et par delà lequel les âmes privilégiées parviennent à passer la tête (242).

§ 2. *Le monde comme vivant.*

Déjà, dans les pages et les notes précédentes, il nous est arrivé de traiter des mouvements et des forces qui animent le monde origénien. Mais il sera utile de regrouper ces indications éparses dans une esquisse qui en souligne l'unité de conception.

On a pu dire que la figure du Logos, qui tient une si grande place dans le système d'Origène, et dont la puissance démiurgique est si souvent évoquée, n'était en réalité qu'une pièce superflue au fonctionnement de son univers, puisque l'initiative y revenait tout entière aux *logikoi*. Ce qui correspond, dans l'univers d'Origène, à l'Ame du monde (243), pièce capitale de toutes les cosmologies de son temps, c'est l'ensemble des *logikoi*. Ce sont

(241) *De Pr.* IV, 3, 8-9 GCS V, 334-7 ; *in Num.* XXVIII, 3 GCS VII, 284.

(242) L'intellect n'a pas besoin de lieu pour se mouvoir (*De Pr.* I, 1, 6 GCS V, 22 l. 4) : affirmation classique de toute la philosophie spiritualiste grecque. Origène fait remarquer que si l'Écriture parle de l'âme soumise aux puissances, elle ne s'exprime pas ainsi à propos de l'esprit (*in Rom.* IX, 25 *P. G.* XIV, 1226). D'autre part, dans la prière, l'intellect peut franchir tous les cieux pour pénétrer dans le Saint des saints à la suite du grand Pontife Jésus, ou tout au moins jusqu'à l'autel de l'encens (*in Num.* X, 3 GCS VII, 73 l. 21 ss.), à condition toutefois de suivre l'Esprit de Dieu, et non son esprit propre (*in Ez.* II, 3 GCS, VIII, 344, l. 21 ss. ; *De Pr.* II, 8, 2 GCS V, 155). Pour les allusions à Platon, voir *C. C.* III, 80 et la note 215.

(243) Cf. J. Moreau, *L'Ame du Monde de Platon aux Stoïciens*, Paris, 1939 ; P. Thévenaz, *L'Ame du Monde... chez Plutarque*, Paris, 1938.

leurs options libres qui déterminent le cours des choses (244), et Dieu se contente de donner la croissance aux bonnes comme aux mauvaises semences (245). Le Père apparaît donc comme un réservoir inépuisable d'énergie, dépensée librement par les êtres libres. Et tout ceci, en un sens, est vrai. Et pourtant, en un autre sens, dans l'univers origénien le Logos est tout, car sans lui il ne formerait pas un « ensemble ». Il est d'abord la puissance divine même, en tant qu'elle atteint efficacement tous les êtres (246), où qu'ils soient. Mais surtout, il contient les mouvements des êtres, par le jeu d'une loi d'équilibre. Sans lui, l'énergie paternelle irait se perdre dans le multiple, sans retour à l'unité. Dans l'usage que fait de sa liberté un *logikos* il y a un risque d'*hybris*, car il existe un point d'élongation, à partir duquel le retour vers l'unité n'est plus possible (247). L'équilibre dans lequel furent créés les êtres libres est métastable. Pour « contenir » leur mouvement, Dieu a inventé la mort. La notion de « mort » est essentiellement relative, pour Origène (248). Mourir, pour celui qui est dans un

(244) Cela a été surtout souligné par H. Meyer, dans son remarquable article *Zur Lehre von der ewigen Wiederkunft*, in *Festgabe A. Ehrhard*, 1922. Peut-être eût-il été bon de souligner que le Christ demeure le « Seigneur du filet » (*in Mat.* X, 12 GCS X, 14 ligne 23), et que c'est par une intervention souveraine et libre qu'il change le cours des choses à la fin de l'éon, en traduisant en qualités physiques les qualités morales de l'homme intérieur. Le Christ dispose de la puissance même de Dieu, par laquelle il fait des miracles (*C. C.* II, 9 GCS I, 137 lignes 4-5), cette même puissance qui ouvre un chemin à travers la Mer Rouge, c'est-à-dire, τυπικῶς, à travers le fleuve de feu qui marque la limite du monde de l'esclavage des puissances. Cette traversée, et la divinisation de la qualité de la matière qui revêt ce qui était corruptible de l'incorruptibilité, sont des initiatives libres de Dieu, qui ne sont pas le simple résultat de l'action vertueuse des *logikoi* (Cf. *in Jesu N.* IV, 1 GCS VII, 308 ; frg. XXX *in Jo.* II, 11 GCS IV, 506).

(245) Tout comme le même soleil peut illuminer ou durcir les cœurs ; sur les deux thèmes, cf. *De Pr.* III, 1, 10 GCS V, 210-1.

(246) Il semble que l'action selon la substance revienne au Père, et que les miracles du Fils qui impliquent une telle transformation soient faits par utilisation de la *dynamis* paternelle propre, tandis que les changements selon la qualité sont du domaine propre du Fils. Clément d'Alexandrie (*Exc. Theod.* 17,3) considère l'action de la *dynamis* comme une juxtaposition *(parathesis)*, mais il croit que l'union de l'âme au corps est une telle juxtaposition. Origène distingue sa propre position de celle des Stoïciens en *C. C.* VI, 71 GCS II, 141.

(247) Cette vision des choses n'a rien de bien original à cette époque, Bréhier a parfaitement raison de le faire remarquer dans la notice qui précède son édition de l'Ennéade III ; que l'on compare par exemple *Enn.* III, 2, 4 à *De Pr.* I, 6, 2 et la parenté entre les deux visions du monde éclate aux yeux. Sur l'élongation maximum au-delà de laquelle le retour par ses propres moyens devient impossible, cf. *De Pr.* I, 3, 8 GCS V, 63.

(248) La mort est une « fonction » dans l'univers d'Origène ; si la mort est elle-même mortelle, lorsqu'il s'agit de la Puissance qui remplit la fonction, il n'en va pas de même de l'Idée de la fonction, qui est éternelle. En soi la mort est une réalité « moyenne », donc indifférente au point de vue moral. Elle peut devenir bonne, quand elle devient un châtiment, et c'est ainsi qu'elle fait le salut *in extremis* (!) d'Ananie et de Saphire

état donné, c'est quitter cet état pour un état contraire (249). Dans le fond de toute existence créée se trouve inscrite cette loi des contraires. C'est la définition même de l'être créé. On pourrait le baptiser : ciel-terre, ou lumière-ténèbres, ou chaud-froid. C'est pourquoi son mouvement est essentiellement périodique, oscillatoire, comme celui d'un pendule. Seulement, l'application de cette loi générale, qui vaut aussi pour la créature inanimée, va normalement de pair avec le défaut de liberté. Si le Logos d'Origène fait tout en semblant ne rien faire, c'est qu'il est avant tout le gardien de la liberté, avant même d'être le gardien de l'ordre. Son œuvre propre, qui transcende de loin l'activité que lui prêtaient les cosmologues païens, c'est de convertir, dans tous les sens du mot, par l'intérieur et par l'extérieur. Son rôle est de faire rebrousser chemin au pendule de la liberté créée, sans lui faire violence. Il agira donc surtout par la persuasion (250). Mais sa prédication tomberait dans le vide, si les esprits n'étaient préparés à la recevoir. Cette préparation, c'est la condition mortelle. Quelqu'un qui se noie cherche à se raccrocher à quelque chose, à trouver un fondement ferme sous ses pieds. Ce fondement est atteint par la réflexion sur les causes et les fins. Mais comme il s'agit là d'une réflexion difficile, et que, avec l'écoulement du temps, le pendule s'écarte toujours davantage de son point d'équilibre, enfonçant toujours davantage les esprits dans les ténèbres, vers le moment où le point de plus grande élongation approche — mais sans « nécessité » physique — la lumière vient en personne, sous la plus humble des formes, apparaître au milieu des ténèbres, afin de faciliter l'indispensable réflexion, et la mettre

(*Philoc.* 27, 5 et 7 éd. Robinson 247 et 250). Génération et corruption sont les formes que prend le feu divin dans ce monde inférieur, où a lieu la « digestion » du grand vivant qu'est l'univers. Cf. *Sel. in Ps.* LIV, 16 *P. G.* XII, 1468 BC, et la réponse de l'oracle d'Amphilocos à Thespesios, le héros de la catabase du *De Sera* de Plutarque : ὅτι πράξει βέλτιον, ὅταν ἀποθάνῃ (563 D).

(249) *In Rom.* VI, 13 *P. G.* XIV, 1099 B : « Mors autem corpori peccati causa, id est, ne peccet, imponitur. Quod si corpus peccato mortuum est, necessario spiritus ad faciendam justitiam vivit ». Les anges rebelles « meurent » en tombant dans le corps grossier, pour leur bien, afin de noyer le feu impur qui les anime, les hommes meurent en quittant le même corps grossier, toujours pour leur bien, afin de retrouver la clarté de la conscience des choses véritables que masque la chair.

(250) Cf. Jérôme, *ep. ad Avit.* 10 CSEL LVI, 111-2 ; particulièrement les mots « ut in contrarium verterentur », p. 111, ligne 20. Le mythe de la Caverne a sans doute guidé la pensée d'Origène, mais les données bibliques et chrétiennes l'ont amené à une plus grande profondeur de vues ; l'action du Logos est exactement adaptée à cette dialectique de vie et de mort, par l'humilité et le triomphe de sa croix et de sa résurrection, que notre docteur a parfaitement su mettre en valeur dans son écrit apologétique contre Celse. H. Koch, *Pronoia und Paideusis*, Leipzig, 1932, p. 51 a noté l'absence — à une exception près, dans un texte sans relief — de l'idée platonicienne d'anamnèse chez Origène.

à la portée des « enfants », qui ont besoin de « lait » et ne supporteraient pas une nourriture plus forte.

Il y a transition de la comparaison lumière-ténèbre à une autre : santé-maladie, ou force-faiblesse. Le Logos se faisant tout à tous, trouve le mode d'action adapté à chaque condition, qui semble sortir — art suprême — de cette condition même. Le médecin des âmes emploie les deux médecines simultanément, l'homéopathie et l'allopathie. Car le monde est un homme malade, terrassé par ses propres excès (251). Il a goulûment dévoré des nourritures indigestes ; il va mourir. Les quatre éléments dont il est fait vont se séparer. Mais cette mort ouvre les perspectives d'une nouvelle chance, en convertissant le cours de la vie, en la faisant changer de signe. Cette mort est une naissance (252). Tout ce qui était immergé dans la matière va émerger, et réciproquement (253). N'échapperont au mouvement pendulaire, que ceux qui sont voisins du point de suspension. Tendent vers cet équilibre ceux qui font économie de mouvements, qui profitent du ralentissement du pendule pour gagner vers le haut.

Un trait qui montre ce souci d'équilibre est la place que prend chez notre docteur la doctrine des deux esprits (254), profondément

(251) En réalité, tout homme est un malade. La chair est en effet une maladie (*De Pr.* I, 1, 6 GCS V, 22) ; l'âme humaine souffre d'un excès d'« humidité » spirituelle ; cela vient de ce qu'elle provient d'un esprit que le soleil de justice avait « durci » dans le mal, au lieu de l'éclairer ; alors, par miséricorde, changeant le cours des choses par le jeu des contraires, Dieu a « éteint » cet esprit par le « flux » de la matière. Cet excès d'humidité rend l'âme « molle », à condition toutefois qu'elle ne soit pas « gelée » (*in Rom.* II, 4 *P. G.* XIV, 875 AB) ; une fois ramollie, elle devient « sujette » aux influences (*Mat. ser.* 53 GCS XI, 120).

Le monde visible est, lui aussi, un composé des quatre éléments grossiers, et par conséquent un malade. La conflagration dans laquelle il va se transformer est sa mort. Sa dernière maladie est décrite par le Seigneur lui-même dans son discours eschatologique (*Mat. ser.* 36 GCS XI, 69).

(252) C'est d'abord un terme mis au flux de la γένεσις (cf. *Mat. ser.* 113 GCS XI, 235 lignes 3-5 ; *in Ps.* CIV, 29 Pitra, Anal. III, 209). Mais les douleurs de l'agonie sont aussi celles d'une mise au monde « d'en haut » (Meth. *De res.* I, 48, 3, avec un rapprochement remarquable des trois thèmes de la *tarachè*, de l'*ekpurôsis* et des douleurs de l'enfantement). Le monde matériel tout entier, et particulièrement la vie animale en chaque homme, ne représentent, vis-à-vis de l'être véritable qui s'y forme, que les membranes qui enveloppent l'embryon vis-à-vis de l'enfant (comparaison d'origine probablement gnostique — cf. le rôle de la μήτρα chez les Séthiens — mais qu'Origène a intégré à ses vues propres : *C. C.* IV, 72 et VII, 32 GCS I, 344 ligne 4 et II, 183 ligne 7).

(253) Mouvement alternatif : *in Jer.* VII, 3 GCS III, 54 lignes 12 ss.

(254) On retrouve les traits classiques, qui remontent au moins jusqu'à la communauté de Qumrân, par exemple qu'un esprit chasse l'autre, et qu'ils se partagent en quelque sorte l'âme à la façon d'un territoire disputé : *in Num.* VI, 3 GCS VII, 32-3 ; mais généralement Origène combine cette doctrine avec celle de l'âme, intermédiaire entre la chair et l'esprit, et avec celle des puissances angéliques bonnes et mauvaises, auxquelles nous ouvrons la porte selon les options bonnes ou mauvaises de l'*hegemonikon* (*in Rom.* I, 18 *P. G.* XIV, 865-6), ce qui évite le risque de sembler livrer l'âme

traditionnelle comme cadre de la morale juive et chrétienne depuis deux siècles environ. Il ne s'agit pas d'exposer ici toute la pneumatologie d'Origène, mais de souligner certains aspects, caractéristiques de sa manière qui ne sépare jamais le monde moral du monde physique.

Au principe de tout il y a le *bonum diffusivum sui.* C'est un grand mérite du théologien Origène, de l'avoir si clairement vu et exprimé, en un temps où le principe était violemment battu en brêche, par des pseudo-philosophes et des pseudo-théologiens. Quand il lui a fallu chercher un modèle pour imaginer cette diffusion de la bonté divine, la théologie solaire lui en a fourni un tout prêt (255). Cette théologie solaire avait elle-même absorbé bien des éléments de la théorie du Logos-feu. Déjà Philon s'en était inspiré, et il l'avait déjà coordonnée, avec plus ou moins de bonheur, avec une pneumatologie. Un problème théologique, que Philon connaissait déjà, mais qui prit toute son acuité avec le gnosticisme, domine toute la conception origénienne du monde : unir dans la cause du monde la justice à la miséricorde. Cette conciliation demeure impossible dans un monde statique. Clément d'Alexandrie avait essayé de résoudre le problème par la notion de progrès indéfini, mais si Origène conserve d'importants fragments de cette théologie, il ne croit pas possible de faire de la notion de progrès

à des forces extérieures ; par ailleurs, Origène découvre la racine du « mauvais esprit » dans notre esprit « propre » (*in Mat.* XII, 27 GCS X, 129-130 ; Jérôme, *ep. ad Avit.* 9 CSEL LVI, 109, ligne 14) ; signalons un passage d'interprétation plus difficile, mais qui semble impliquer que Origène admet une conversion *(métaschèmatizomenou)* de l'esprit impur en esprit saint, par le baptême (*in Mat.* XII, 20 GCS X, 115) ; nous pensons qu'Origène vise ici le « souffle vital » qui nous a fait « âme vivante » ; le même passage connaît aussi l'opposition terme à terme du « père du mensonge » avec le Père céleste, et de son fils avec le Christ, ainsi qu'une mise en parallèle de l'esprit, de l'âme et du corps avec le Père, le Fils et l'Esprit.

(255) Les stoïciens voyaient plutôt dans la sphère extérieure du monde le lieu correspondant à l'*hegemonikon* dans l'homme, tandis que les partisans de la théologie solaire le voient dans le soleil. Mais les échanges étaient faciles entre les deux conceptions, et on pouvait même, comme Galien, distinguer un pneuma ayant son siège dans le cerveau, le pneuma psychique, et placer dans le cœur un pneuma vital, l'un se transformant en l'autre dans le « rete mirabile » des artères de plus en plus ramifiées, qui s'élèvent du cœur vers la tête. Un troisième pneuma avait son siège dans le foie. Il est probable que ces discussions ont eu un écho dans la pensée de notre théologien, et nous croyons en trouver une trace dans la triple question, inspirée du verset du *Ps.* L : « qui sit spiritus principalis, qui sit spiritus qui inoperetur, qui sit quoque vitalis spiritus ? » (*De Pr.* II, 11, 5 GCS V, 188 ligne 6). Origène, comme l'herméticien de *C. H.* II, adopte la vue stoïcienne qui place l'*hegemonikon* dans la tête et lui fait correspondre la sphère des fixes.

Le plus bel exemple d'utilisation de la théologie solaire chez Origène est le passage de son commentaire sur le Cantique qui traite du v. I, 5 « Fusca sum etc... », GCS VIII, 126 ss. Le traité XVI du *Corpus Hermeticum* l'utilise également, de façon comparable par certains traits à celle d'Origène (cf. § 13-19).

un « principe ». Comme Dieu ne peut être conçu qu'immuable, ses œuvres doivent participer à son immutabilité. Ici encore, une catégorie philosophique s'offrait, toute prête : le retour cyclique, image de l'éternité. L'originalité d'Origène, ce fut d'oser tenter la synthèse du mouvement perpétuellement ascendant du progrès avec la conception classique du retour cyclique. Tentative vouée à l'échec et qui ne mérite pas que des félicitations. Mais erreur heureuse (256), à bien des égards, erreur généreuse d'un esprit loyal, qui a vu la part de vérité que comportait chacun des points de vue, et qui a voulu tout prendre. Origène n'en agit jamais autrement, lorsqu'il se voit en face d'un cas semblable. Il ne renie que le moins possible, et assimile le plus possible.

Comment Origène a-t-il corrigé la notion de progrès, afin de la rendre compatible avec les chutes et les rechutes dont la vie des chrétiens eux-mêmes lui donnaient tant d'exemples, jusque chez les pasteurs ? La tradition, et certains textes scripturaires même, lui suggéraient une solution, à laquelle l'inclinait fortement la tendance générale de son temps vers les doctrines dualistes (257). Il n'y a pas qu'un pôle d'attraction dans l'univers, puisque la vie est un combat entre deux tendances adverses. Si le mouvement circulaire est divin, le mouvement rectiligne, illustré par la chute des graves, est un mouvement qui se situe entre deux contraires. Sans pour autant donner consistance à un « anti-Dieu », Origène va reconnaître dans la créature la présence d'un défaut d'être. La créature, pour demeurer ce qu'elle était au moment où elle sortit de la main de son créateur, doit rester nourrie par un influx

(256) Position provisoire, dialectique, dirions-nous, et qu'Origène savait telle, parce qu'il revenait se heurter régulièrement à certaines apories qui remettaient les fondements en question. Mais il a eu parfois trop la confiance de pouvoir « arranger les choses », confondant un supplément de subtilité avec un supplément de profondeur.

(257) Nous ne citerons qu'un texte, témoin de cette tendance, parce qu'il s'y amorce peut-être une piste vers une source du « bisubstantialisme » d'Origène. C'est une doctrine dualiste qu'on prêtait à « Zaratas » le chaldéen, maître supposé de Pythagore ; elle admettait deux principes et les appelait « père » et « mère » ou lumière et ténèbres. Le rapprochement avec la doctrine d'Origène sur les qualités apparaît lorsqu'on y découvre un classement des qualités en deux séries de quatre, opposées deux à deux : du côté de la lumière, le chaud, le sec, le léger et le rapide ; du côté des ténèbres, le froid, l'humide, le lourd et le lent. Le monde est une harmonie de contraires, réalisée par l'action médiatrice du soleil. Un démon « aquatique » anime le monde de la γένεσις, fait de terre, un démon « igné » anime le monde céleste, fait d'air. Malgré le caractère élémentaire du bref résumé que nous a laissé Hippolyte (*Elenchos* I, 2, 12-13, éd. Wendland GCS 7), on ne peut s'empêcher d'être frappé par certains traits comme l'alternance des éléments contraires, les corps aquatiques opposés aux corps éthérés. Zaratas nous est présenté comme le maître de Pythagore ; n'aurions-nous pas ici un schéma néo-pythagoricien, artificiellement composé à partir d'une conception abstraite du dualisme, pour en faire un commode « ancêtre » d'une doctrine plus élaborée, qui se présenterait comme réconciliant la dyade dans l'hénade ? Si un tel système a existé, il aurait pu avoir inspiré par certains traits la pensée d'Origène. Cf. PHILON, *De Plant.* 8.

qui vient de lui, auquel il faut qu'elle s'offre, et qu'elle est capable. de négliger. Au point de départ de la chute, on ne peut encore parler d'un appétit contraire à celui du bien ; il n'y a qu'une certaine inappétence à l'égard du bien. Mais — comme si Origène avait eu l'intuition du mouvement accéléré de la chute dans le vide — toute inappétence à l'égard du bien renforce la volonté propre et fait s'incliner obliquement le mouvement des êtres, amorçant la chute, qui deviendra de plus en plus brutale, si la nourriture divine est toujours négligée. Ce dynamisme de la créature dévoyée n'en demeure pas moins contenu dans le plan divin, et utilisé à la construction d'un monde matériel, qui n'est en soit qu'une ombre, l'image d'une image, mais qui, tout grossier et imparfait qu'il est, peut servir à enseigner ce qu'est, ce que devrait être un vrai monde, et, par la distance même qu'il révèle entre ce qu'il est et ce qu'il devrait être, démontrer à la créature son état de chute et lui donner la nostalgie de sa vraie patrie. Les objets de ce monde sont à ceux du monde véritable, ce que sont les modèles grossièrement bariolés de la classe maternelle aux objets véritables.

Mort et vie viennent compléter et couronner la série des contraires sur laquelle se fonde l'existence d'une création. Tout mouvement vers le haut ou vers le bas est à la fois naissance et mort à une autre vie. Mais il existe aussi des désirs — si l'on peut dire — horizontaux, qui s'exercent dans le plan d'existence où l'on séjourne actuellement. De tels mouvements sont indifférents. Ceux qui s'y adonnent de préférence ont peu de chances d'arriver rapidement sur les sommets. Au contraire, les grands pécheurs — qui « pensent » leurs péchés — peuvent devenir de grands saints. Il semble que la quantité du gradient vital se soit conservée en changeant de signe.

Le monde est ainsi parcouru par un double courant. Il y a deux fleuves, dans lesquels plongent les créatures. — Ou peut-être n'y en a-t-il qu'un ? — Qui dit fleuve, dit mouvement, passage, lieu et matière, état de créature (258). Dans le courant du fleuve, l'âme

(258) L'existence même dans la chair est φύσις κακίας selon l'expression tant de fois répétée dans le *C. C.* (cf. le « Sachregister » de l'éd. Kœtschau). L'image est développée à l'occasion du passage de la mer Rouge, des fleuves de Babylone, etc (cf. v. g. *in Ez.* XIII, 2-4 GCS VIII, 443-450, où elle est combinée avec celle de l'image du « terrestre » (χοϊκὸς) dans l'âme ; en effet le fleuve du mal est présent d'abord, et principalement dans l'âme avant de l'être dans la chair : *C. C.* IV, 5 GCS I, 277-8 ; en outre, sa présence n'est pas une « éclipse » de la puissance divine ; le démon, la mort, la matière, la chair ne sont, tout compte fait, que des ministres de la Providence, dès qu'on les prend dans leur substantialité et dans leur fonctionnalité) ; les deux fleuves ne s'opposent en s'excluant mutuellement que dans le centre même de l'âme, dans l'*hegemonikon*. La loi héraclitéo-stoïcienne de l'harmonie présente dans un flux et un

liée à un corps est comme précipitée. On peut même préciser l'image en considérant sa forme, son εἶδος, comme un « précipité » (259). Un précipité se produit en effet à la rencontre de deux courants d'ions inversement chargés, par la formation d'un produit plus stable que ceux qui circulaient, invisibles, dans la solution. Le monde humain est un monde-précipité (260). Il se situe au point de rencontre des deux courants ascendant et descendant qui parcourent la création. Stabilisation provisoire, et d'ailleurs trompeuse (261) il a l'avantage de ses défauts : c'est un carrefour. Une puissance adverse vaincue par le témoignage d'un martyr vient y échouer, un ange qui succombe à la tiédeur y atterrit. Sur la frange extrême du monde des ténèbres, le monde humain peut s'ouvrir à la lumière, et donc servir de tremplin pour l'ascension spirituelle. C'est un excellent tremplin, car la misère qu'on y éprouve donne la plus grande envie de le quitter.

La dynamique de l'univers d'Origène est donc essentiellement spirituelle. Il était impossible de la décrire en se maintenant sur le plan physique. Une description biologique est plus fidèle, mais ambiguë. Il y a en effet deux vies, dont l'une croît dans la mesure où l'autre décroît. La vie selon la chair, ou, plus généralement, la vie limitée par la corporéité n'est pas, de soi, mauvaise, mais elle est épreuve et danger perpétuel, car elle tend à captiver l'attention. Or, elle ne devient bonne — elle n'est voulue par la Providence — que dans la mesure où la prudence naturelle, qui réclame sa conservation et sa multiplication est absolument reniée (262),

reflux perpétuel des contraires est niée sur le plan physique, mais transposée sur le plan moral, où elle signifie la puissance judiciaire du Logos chrétien, qui tient la balance des âmes (Platon est appelé à la rescousse pour réfuter la Stoa sur ce point : *C. C.* IV, 62-70 GCS I, 333-340, spécialement 334, lignes 10 s., 27 s., 335, lignes 9 ss 339 lignes 10 ss.).

(259) L'idée sous-jacente, c'est que la forme visible est à la limite de ce que l'on est et de ce que l'on n'est plus, comme le firmament, qui contient le monde, sans qu'on puisse dire avec certitude s'il est le monde ou s'il est autre chose que le monde. Cette ambiguïté même le préserve de la corruptibilité et en fait quelque chose de divin. Cf. les spéculations sur le lieu, dans le paragraphe précédent.

(260) « Exploitation » par Origène du mot « καταβολή » : *De Pr.* III, 5, 4 GCS V, 273-5 ; *in Jo.* XIX, 22 GCS IV, 324.

(261) Cf. le commentaire sur le verset « In imagine pertransit homo », *in Ps.* XXXVIII hom. II, 1-2 *P. G.* XII, 1401-4 ; la situation extérieure de l'homme cesse de correspondre à son état intérieur, la mort ou la conflagration le rétablissent dans la vérité. Celui qui pleure son état présent, montre par là qu'il a en lui le signe d'un état différent : *in Ez.* XIII, 2 GCS VIII, 446. Ses pleurs, l'épreuve elle-même, le « forment » dans son nouvel état, et assurent sa stabilité dans le bien après que sera apparue la vérité des choses.

(262) Le « Crescite et multiplicamini et replete terram » était, au dire de Jérôme (*Ep.* LI, 4 CSEL LIV, 402), interprété par Origène comme une malédiction ; la doctrine des « paternités » impliquerait peut-être que le « retour » à ses pères est, pour un *logikon*, l'équivalent d'une remontée du multiple vers l'unité du genre, comme l'interprétait Philon, à propos du retour d'Abraham « *ad patres* ».

au moins en tant que mobile formel d'agir. Le parfait marche sur les eaux. Il a cessé d'avoir du poids. Une autre gravitation que celle de la chair s'est emparée de son être. Ses racines sont au ciel (263).

L'ordonnance symétrique de l'univers d'Origène, où les champs de force s'équilibrent parfaitement, en fait un univers réversible, de structure homogène. A n'importe quel point de cet univers tous les déplacements sont possibles, et tout déplacement peut toujours être compensé exactement par un déplacement égal en sens inverse. Que la multiplication des éons successifs introduise une composante rectiligne dans la variable ' temps ' n'y change rien, parce que si les sacs de blés déversés que sont chacun des éons ne se déversent pas deux fois de la même manière, il n'en reste pas moins que le même nombre de grains est déversé en un tas qui revêt chaque fois la même forme générale (264).

Ceci est fondé sur les principes admis par notre docteur, mais il paraît bien avoir reculé lui-même devant leurs ultimes conséquences. Poussé par la foi traditionnelle de l'Église, il a envisagé la possibilité d'un terme ultime au déroulement des éons, même s'il n'a pu vaincre ses dernières hésitations. On trouve d'ailleurs à certains passages de ses œuvres un accent qui prépare la vision d'un Grégoire de Nysse : l'ascension vers Dieu semble ne devoir jamais finir, même pour ceux qu'aucune faute ne fait retomber. C'est un retour à la dominance du principe de la *prokopè*, du progrès indéfini, qui cherche ainsi à reprendre la position que lui donnait Clément. Peut-être le dernier mot doit-il être cherché dans le commentaire aux Romains, lorsqu'Origène évoque le triomphe du Protomartyr Étienne (265). Jusqu'alors, chaque fois que dans son œuvre nous rencontrons l'idée d'une *station* définitive dans la perfection suprême, la mise en garde contre la présomption qui

(263) *In Eph.* V, 28-29 fragment, *P. G.* XIV 1298 : « Dicamus quod illam carnem quae visura sit ' salutare Dei ' anima diligat et nutriat, et foveat eam disciplinis erudiens, et caelesti saginans pane, et Christi sanguine irrigans, ut refecta et nitida possit *libero cursu* virum sequi, et nullo debilitatis pondere praegravari... Foveamus igitur et viri uxores nostras, et animae nostrae corpora, ut et uxores in viros, et corpora redigantur in animas, et nequaquam sit sexuum ulla diversitas : sed quomodo apud angelos non est vir et mulier, ita et nos, qui similes angelis futuri sumus, iam nunc incipiamus esse quod nobis in caelestibus repromissum est » ; cf. *in Ex.* VI, 4 GCS VI, 195 où l'allègement du juste qui marche sur les eaux est mis en relation avec l'action purifiante du feu, qui sépare le métal précieux du plomb.

(264) La comparaison est utilisée contre la thèse du retour de mondes identiques : *De Pr.* II, 3, 4 GCS V, 119 lignes 18 ss. ; les grains sont, dans la pensée d'Origène, les *logoi* qui ne passent pas, parce qu'ils constituent l'harmonie sans vicissitudes du *kosmos noètos.* Même acceptation prudente et limitée d'une dimension infinie du temps, par modification dans l'ordre d'apparition des *logoi spermatikoi* chez Plotin, *Enn.* V, 7, 1.

(265) *In Rom.* V, 8 *P. G.* XIV, 1042 C.

a perdu les hérétiques est dominante (266). Cette fois encore il y a mise en garde de ceux qui « se putarent esse perfectos, nec tamen essent ». La question de l'exégèse de la notion évangélique de « *stare* » a fortement préoccupé Origène dans ses dernières œuvres, comme le commentaire sur Matthieu, où il tente, à son habitude, d'introduire des distinctions. Jésus est évidemment *stans* par excellence. Mais si celui qui possède ainsi la stabilité daigne ne pas se contenter de « passer », mais s'arrête auprès de celui à qui il accorde sa grâce, cette grâce participera de la stabilité de sa source. Cette interprétation ne fait que revenir au point déjà atteint dans le commentaire sur l'Évangile selon S. Jean, où Origène attribuait aussi à la source intarissable jaillissant en eux la vie « éonique » des anges (267). Mais nous savons que les anges ne sont pas à l'abri d'une chute future, pas même sans doute ceux « de la droite », qui correspondent aux eaux de dessus le firmament. Est-ce que la « chute » de Jésus pourrait être nécessaire de nouveau ? Car c'est son propre poids que le Logos a jeté dans la « balance » cosmique, pour que, par sa chute, τοὺς πεσόντας στήσῃ (268).

Jusqu'au bout, Origène a craint donc de fournir un argument aux « parfaits » gnostiques, en semblant fournir des gages à la formule blasphématoire de leur père dans l'erreur, Simon le Magicien, qui se prétendait ἑστώς. Peut-être la figure de la Mère de Dieu a-t-elle projeté de sa grâce sur la théologie d'Origène, car c'est à propos d'elle qu'il a sans doute atteint le point de sa course le plus voisin de la vérité, en cette matière essentielle de la fin ultime. Le Magnificat (269) unit en effet d'un lien essentiel la grandeur et l'humilité, et rien n'y laisse supposer que d'atteindre à la première corrompe la seconde par une quasi nécessité, puisque, au contraire, seule l'humilité peut assurer à la grandeur sa stabilité : « Si je scrute plus profondément [le texte], je remarque la grandeur du progrès (profectus — προκοπή) que notent les mots : car le Puissant m'a fait de grandes choses ; c'est parce que quiconque s'humilie sera exalté, que Dieu a jeté les yeux sur l'humilité de la bienheureuse Marie, et c'est pour cela que celui qui est

(266) Elle éclate au grand jour dans le commentaire sur les paroles du discours eschatologique : « Cum videritis abominationem desolationis stantem in loco sancto » (*Mat. ser.* 40 GCS XI, 78 ss. ; cf. particulièrement pp. 82-3). Simon le Magicien est personnellement cité, mais d'autres que lui sont sans doute visés.

(267) *In Mat.* XVI, 9 GCS X, 503 ss. ; cf. *in Jo.* XIII, 7 GCS IV, 231 lignes 34 ss. et *in Cant.* II GCS, VIII, 127.

(268) *Mat. ser.* 47 GCS XI, 98 lignes 10 s.

(269) Magnifier le Seigneur, équivaut à grandir sa propre âme, selon le principe énoncé ci-dessus de la réciprocité des rapports entre le *logikos* et le Logos : *in Mat.* XIII, 26 GCS X, 250-2, particulièrement p. 251 lignes 27-29.

Puissant lui a fait de grandes choses, et Saint est son Nom. Et sa miséricorde [s'étend] aux générations des générations. La miséricorde de Dieu ne s'étend pas sur une génération, ni sur deux, ni sur trois, ni sur cinq, mais à l'infini (in sempiternum), de génération en génération » (*in Luc.* VIII, GCS VIII, 60-1).

Ce texte n'est pas absolument décisif, pour démontrer qu'Origène accorde à la Vierge, par privilège, de ne plus retomber dans le cycle des renaissances éoniques. Le langage d'Origène est trop polyvalent pour cela. Une « génération » est cependant normalement interprétée comme un éon. La miséricorde qui s'étend sans limite pourrait s'entendre du déroulement indéfini des éons, qui ne cesse de renouveler sa chance à chaque pécheur. Néanmoins le contexte n'invite pas à cette interprétation, et nous croyons donc qu'Origène a vraiment fait une exception pour la Vierge, parce qu'elle a uni à la grandeur une parfaite humilité.

* * *

Par sa doctrine des deux natures générales, Origène a réussi à marier des habitudes de pensée dès longtemps traditionnelles dans le monde juif et chrétien, avec des attitudes mentales familières aux gens formés par les lieux communs de la philosophie du temps, tout en apportant une réponse valable à la fois aux apories de la pensée païenne et à celles des gnostiques. Une fois bien établi le caractère « moyen » de la créature rationnelle, il devenait facile de la concevoir comme capable de se mouvoir le long des grands axes de référence, haut-bas, etc., non pas tant en vertu de ses propres forces, qu'en vertu de sa docilité à l'un ou à l'autre des deux grands courants qui traversent l'univers. Pour dénoncer l'erreur gnostique ou païenne, il suffisait d'établir certaines propriétés du réseau d'influences au sein duquel les êtres libres ont à s'orienter. Par exemple, le fait qu'il n'y a pas communauté de genre entre des pseudo-contraires, comme « corruptibilité » et « incorruptibilité », postulat sur lequel prétendait se fonder la gnose hérétique, reçoit chez Origène une explication compatible avec les principes de la foi et de la morale, dans le cadre de sa notion de créature « moyenne ». Tout *logikon* est défini par un certain rapport entre les deux natures générales, et non par son appartenance exclusive à l'une d'entre elles. Solution simple et élégante de l'aporie gnostique, avec ses élus incorruptibles et inexplicablement plongés dans la corruption, et réponse topique aux partisans chrétiens et juifs d'une destruction finale des réprouvés. Le même principe valait contre la métempsychose, professée à la fois par les païens et par certains gnostiques. L'inamissible participation à la « meilleure » nature empêche un *logikon* de choir au rang des *aloga;* néanmoins, sa participation nécessaire, en tant que

créature, à la nature corruptible, rend possible une certaine similitude entre sa conduite et celle des animaux sans raison livrés aux seules forces attractives de la réalité sensible. Si celui qui n'existe que par participation au Logos se détourne de son principe, il s'avance dans les ténèbres et à l'ombre de la mort, vers le « μὴ ὄν ». Ce « néant » est relatif, la position moyenne de la créature rationnelle interdisant d'en faire un absolu.

Aux antipodes du « néant » se trouve la « gloire », que les *logikoi* « revêtent », sans perdre pour autant leur participation constitutionnelle à la nature corruptible. Cette *doxa*, elle aussi, demeure donc relative. Jusqu'au bout, Origène évitera de donner prise aux élucubrations gnostiques sur le « *hestôs* » en sortant la créature rationnelle de sa condition « moyenne ». De toute éternité, le Bien possède une « aura » où la puissance de son rayonnement manifeste sa grandeur. Ce reflet, cette surabondance de sa gloire essentielle implique multiplicité de degré car le Bien apparaît au sein de cet espace comme un but vers lequel on progresse. Le « Soleil » des êtres se situe donc dans un orient déterminé, et leur marche peut « décliner » par rapport à celle de l'astre. Alors que la marche « droite » se fait sans trouble, selon le fil des choses, toute transgression, tout dynamisme déviationnel crée une turbulence, une *tarachè*, qui exerce la vindicte de l'ordre offensé. Leur situation moyenne ne laisse pas aux *logikoi* le moyen d'échapper à la loi de la participation aux deux natures générales, qui, par le simple jeu du flux et du reflux de leur proportion reconstituent un nouvel équilibre, et inscrivent la créature rationnelle dans un ordre logique qui n'est pas différent du premier dans son fondement.

Les deux natures générales ont chacune un statut analogue, mais non identique, à celui de l'autre. Lorsqu'on parle d'«unité» au sein de chacun des deux natures, il s'agit en réalité de deux types d'unité en quelque sorte inverses l'un de l'autre. Dans un ordre spirituel, c'est-à-dire dans le champ d'appartenance à l'unité du Logos, il y a vraiment un *principe* commun, alors que la matière n'est pas un vrai principe d'être. Le principe des qualités et des substances se situe au-delà de toute qualité et échappe à la catégorie « substance » par excès. La matière par contre y échappe par défaut d'intelligibilité, quoique dans l'ordre existentiel, elle ne soit jamais actuellement séparée de la qualité et de la substance. Aussi le *logikon* qui se tourne vers la matière comme vers un principe d'être se trouve en réalité reconduit au néant de la pure potentialité. Ce qui rend cette attitude possible, c'est le caractère non manifeste du véritable principe. Il y a des degrés dans l'idolâtrie et l'athéisme, selon que la fin que s'assigne un *logikon* participe plus ou moins à la « forme » et à l'intelligibilité, et qu'ainsi elle conserve un reflet de l'image divine. L'« adversaire » le plus absolu

est celui qui, avec le maximum de logique perverse, met à la place de Dieu la matière dénuée de qualification. Celui-là devient le prince de ce monde. Mais il ne peut échapper à la logique même de sa conduite. Aussi le Logos finira-t-il par vaincre le dernier ennemi, la Mort, dont l'ombre recouvre la vie corporelle, c'est-à-dire la vie qui se meut en vertu de fins corporelles.

Au contraire, les *logikoi* qui renoncent aux fins corporelles mènent une vie en harmonie avec leur nature propre, et croissent aux dimensions du Logos, en tant que pèlerins de l'absolu. Finiront-ils par échapper absolument au domaine de la matière ? Origène a certainement hésité à conclure. Il professe une glorification progressive du substrat matériel, jusqu'à ce que ce dernier ait revêtu la qualité divine de l'incorruptibilité. Cet état correspond à une purification parfaite de l'esprit, qui se trouve dégagé de toute attraction vers le bas, de toute adhérence à la matière, de toute « viscosité » dans son mouvement à la poursuite du Logos. Néanmoins, selon nous, il était plus dans la logique des principes qu'il s'arrête finalement à un type de corporéité subtile, se réduisant à signifier l'état de créature, plutôt qu'à un dégagement total de toute relation des *logikoi* à la matière. En effet un tel dégagement les tirerait logiquement de leur position médiane, qui en fait dès le principe des « âmes » en puissance.

En tout cas nous ne voyons pas en raison de quel principe on pourrait, dans un pareil contexte doctrinal, nier la fidélité de la traduction de Rufin, lorsque, comme dans le passage si souvent controversé du *De Pr.* II, 2, 2, il fait dire à Origène qu'il ne voit pas bien comment la créature pourrait jamais subsister en dehors de toute corporéité. Cette réflexion cadre parfaitement avec tout l'ensemble du système, et il était tout à fait normal qu'Origène s'exprimât ainsi. D'où vient alors qu'en d'autres passages il s'exprime comme si le terme ultime n'était atteint qu'après que le *noûs* se soit entièrement débarrassé de toute matière ? Il faut d'abord bien voir le caractère analogique de la notion de corps et d'incorporéité. Mais sans doute peut-on aller plus loin, et considérer que le dégagement du *noûs* par rapport à la matière n'exige pas nécessairement un dépouillement physique, mais seulement une totale inadvertance à l'égard du monde visible. Pour voir Dieu par les yeux de l'esprit, il est nécessaire que les yeux du corps ne s'arrêtent plus avec complaisance sur quelque forme que ce soit, fut-elle la plus noble, la plus subtile, la plus éthérée des formes, parce que toute forme, en dehors du Logos, existe dans une matière, et que sa séduction implique un certain esclavage.

La Sarte (Huy) et *Nimègue*. H. CORNÉLIS.

LA THÉORIE ARISTOTÉLICIENNE DES HABITUS INTELLECTUELS

Plusieurs œuvres appartenant au *Corpus Aristotelicum* parlent des habitus intellectuels. Ceux-ci ne bénéficient d'un exposé systématique que dans l'*Ethique* aristotélicienne dont nous possédons trois rédactions (1) (sans compter la Παράφρασις attribuée à tort à Andronique de Rhodes ou à Héliodore de Pruse) (2). Leur liste est dressée en outre dans les *Analytiques postérieurs* et dans le *Traité de l'âme* (3). Des mentions plus ou moins importantes et précises sont dispersées dans presque tout le *Corpus Aristotelicum*.

Nous n'aborderons pas ici le problème vaste et ardu de son authenticité. Car la présente note, en dépit de ses apparences historiques, s'attaque en réalité au fond de la théorie discutée. C'est pourquoi le lecteur est prié de consulter à ce sujet des ouvrages spéciaux comme *Aristoteles* de W. Jaeger ou *Aristoteles Werk und Geist* de J. Zürcher discutant l'authenticité de tout le *Corpus Aristotelicum* traditionnel, et les trois articles d'A. Mansion *Autour des Éthiques attribuées à Aristote*, résumant à l'une de ses étapes la discussion sur les seuls écrits éthiques (4).

Plusieurs auteurs écrivant sur les habitus intellectuels énumèrent simplement ceux de l'*Éthique Nicomachéenne* sans contester leur nombre. Cependant cette interprétation traditionnelle, qui ne s'explique pas par

(1) ημα 1196 b 4-1198 b 20 (ch. 35). Ηξ reproduisant textuellement ηεη ce qui réduit à deux les versions de ladite théorie contenues dans les écrits éthiques attribués à Aristote. Les ouvrages appartenant au *Corpus Aristotelicum* sont cités d'après l'édition bekkerienne de l'Académie Royale Prussienne au moyen des abréviations admises par l'*Index aristotelicus* de H. Bonitz.

(2) Ed. Fr. G. A. Mullachius, *Fragmenta philosophiae graecae*, Paris, 1881, t. III ; *Comm. in Ar. Graeca*, t. XIX (2).

(3) Α 89 b 7 ; Ψ 428 a 4 sq.

(4) W. Jaeger, *Aristoteles*, Berlin, 1923 ; J. Zürcher, *Aristoteles' Werk und Geist*, Paderborn, 1952 ; A. Mansion, *Autour des Éthiques attribuées à Aristote* dans *Rev. Néoscolast. de Phil.*, 33 (1931), pp. 80-107, 216-236 et 360-380.

les principes généraux de la théorie de l'habitus, ne paraît conforme ni à la lettre des écrits aristotéliciens ni à leur esprit et n'est pas l'unique.

En effet, le P. R.-A. Gauthier, dans son commentaire de l'*Éthique Nicomachéenne*, dont il vient de publier une traduction (5), cherche à mettre en évidence que, selon la pensée authentique d'Aristote, il n'y aurait que deux habitus intellectuels principaux correspondant à deux aspects de notre intellect nommés : l'un — intellect théorique, l'autre — intellect pratique, à savoir la philosophie, habitus de la connaissance théorique et la sagesse (prudence), habitus de la connaissance pratique. Pour ce dernier auteur, Aristote au ch. 2 du livre VI et à la fin de son ch. 12 (1143 b 14-17) ne considérerait comme habitus intellectuels au sens plein du mot que ces deux « vertus » intellectuelles.

Le Stagirite fut suivi en cela par plusieurs auteurs anciens comme Plutarque, Aspasius, le Ps.-Alexandre d'Aphrodise ou le Paraphraste qui ne placent au premier plan que σοφία et φρόνησις. Plusieurs auteurs modernes soutiennent cette interprétation à commencer par Prantl, puis Eberlein, Margueritte ou Burnet, et enfin les plus récents traducteurs et interprètes d'Aristote comme Joachim ou Allan (6).

Cette interprétation fut combattue par Zeller et Stewart au moyen d'arguments que le P. Gauthier tient justement pour ne résistant pas à la critique (7).

(5) R.-A. Gauthier et J. Y. Jolif O. P., *L'Éthique à Nicomaque*, Introduction, traduction et commentaire, t. I, *Introduction et traduction*, Louvain, Publications Universitaires et Paris, B. Nauwelaerts, 1958 ; t. II, *Commentaire* (sous presse). Je remercie vivement l'auteur de m'avoir permis de prendre connaissance du second tome avant sa publication (cf. t. II, comm. sur VI, 3, 1139 b 15-17).

(6) Plutarchi Chersonesis, *Moralia*, éd. G. N. Bernakadis, Lipsiae, 1891, t. III, p. 154-155 (443 E) ; Aspasii, *In Ethica Nicomachea quae super sunt commentaria*, éd. Heylbut, Berolini, 1889, p. 37, v. 12-13 ; p. 25, v. 22-23 ; p. 36, v. 16-17 (*Commentaria in Aristotelem graeca*, v. XIX) ; Alexandri Aphrodisiensis, *Praeter commentaria scripta minora*. Quaestiones — De fato — De mixtione, éd. I. Bruns, Berolini, 1892, Quaestiones IV, 25, p. 150/151 in fine (*Supplementum Aristotelicum*, v. II, pars II) ; [Heliodori], *In Ethica Nicomachea Paraphrasis*, Berolini, 1889, p. 130-134, surtout *in fine* (*Commentaria in Aristotelem graeca*, v. XIX, pars II) ; C. Prantl, *Über die dianoetischen Tugenden in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles* (Glückwunschschrift an Fr. v. Thiersch, München, 1852) ; L. Eberlein, *Die dianoetischen Tugenden der Nikomachischen Ethik nach ihrem Sinn und ihrer Bedeutung*, Inaugural-Dissertation der hohen Philosophischen Facultät der Universität Leipzig, Grimm und Frömel, p. 9-14, surtout 13/14 ; H. Rassow, *Forschungen über die Nikomachische Ethik des Aristoteles*, Weimar, 1874, p. 124, note ; J. Burnet, *The Ethics of Aristotle*, London, 1900, p. 248, § 2 (cf. introduction, § 11, p. xxi-xxii) ; H. Margueritte, *Note critique. Une lacune dans le 1er livre de l'Éthique à Nicomaque* dans *Rev. d'hist. de la philosophie*, 4 (1930), pp. 176-188, surtout p. 186 et *La composition du livre A de l'Éthique à Nicomaque*, *ib.*, pp. 250-273, surtout 268-9 ; H. H. Joachim, *A Commentary by the late edited D. A. Rees Aristotle*, The Nicomachean Ethics, Oxford, p. 189 (ad 1139 b 14-1143 b 17) ; Allan, *Die Philosophie des Aristoteles* (trad. all. par P. Wilpert), Hamburg, 1955, p. 164.

(7) E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, Leipzig, 1879, t. II, v. 1, p. 649, note 2 ; J. A. Stewart, *Notes on the Nicomachean Ethics*, Oxford, 1892, t. II, ch. 3, pp. 31 sqq, surtout p. 33.

Cependant l'interprétation de la théorie aristotélicienne des habitus intellectuels soutenue par toute cette lignée de commentateurs allant de Plutarque à Allan — quoique bien plus proche, à notre avis, de la réalité que l'interprétation appelée plus haut traditionnelle — n'est pas encore entièrement satisfaisante, car d'une part elle n'est pas pleinement justifiée et d'autre part elle ne résout pas tous les problèmes qui se posent. Or de nombreux doutes surgissent et des questions embarassantes se posent inévitablement.

Premièrement, les différentes listes d'habitus intellectuels ne concordent pas. Il y a également dans la terminologie un flottement qui complique l'affaire. La définition de l'habitus de la sagesse qu'on lit dans l'*Éthique Nicomachéenne* paraît contradictoire non seulement par rapport à celle de la *Grande Morale*, mais encore en elle-même. Le nombre traditionnel de cinq habitus principaux ne s'explique enfin nullement. La théorie générale de l'habitus affirme que le nombre d'habitus correspond au nombre d'actes à effectuer par la puissance donnée, chaque espèce d'acte exigeant un habitus spécial habilitant la puissance en question à les accomplir. Il y a trois opérations cognitives de l'intellect selon Aristote : la formation des concepts, l'énonciation des jugements et la production des raisonnements. On comprendrait donc le nombre de trois habitus. Compte tenu des trois genres de connaissance : théorique, pratique et poïétique, on trouverait aussi naturel le nombre de neuf habitus. Vu que la formation des concepts constitue avec l'énonciation des jugements un seul processus d'ἐπαγωγή, on ne s'étonnerait pas d'entendre parler de deux ou de six habitus intellectuels. Mais pourquoi cinq ? Comment justifier ce nombre ? Autant de problèmes qui ont donné l'impulsion à la présente note.

Quelle est la théorie aristotélicienne des habitus intellectuels ? Comment faut-il interpréter les textes du *Corpus Aristotelicum* qui la contiennent pour qu'elle paraisse cohérente ? Comment se justifie-t-elle quant au nombre d'habitus ? Est-elle complète ? Si non, en quoi demande-t-elle à être développée ? Voilà des questions auxquelles nous voudrions répondre ici.

A cet effet nous résumerons d'abord la théorie aristotélicienne des habitus intellectuels selon son interprétation traditionnelle. Nous ferons ressortir ensuite ses contradictions et lacunes, vraies ou apparentes. Nous tâcherons enfin en répondant aux questions posées, d'esquisser dans la deuxième partie une théorie complète et cohérente des habitus intellectuels qui resterait aristotélicienne sinon par la lettre du moins par l'esprit.

I

Aristote est entre autres l'auteur de la théorie des habitus (ἕξις de ἔχειν avoir). Le petit dictionnaire philosophique qu'est le livre Δ des *Métaphysiques* définit ἕξις comme « une disposition permanente grâce

à laquelle le disposé est disposé bien ou mal soit envers lui-même soit envers un autre... » (8). Les ἕξεις se divisent donc en deux groupes selon qu'ils disposent un être envers lui-même (*habitus entitativi* en terminologie scolastique latine) ou envers un autre être (*habitus operativi*- d'*operatio* d'une des puissances mentales de l'homme par lesquelles il entre en rapport avec les autres êtres). Les habitus opératifs se subdivisent en intellectuels (αἱ διανοητικαὶ ἕξεις) et moraux (αἱ ἠθικαὶ ἕ.) : les uns habilitant la puissance mentale cognitive, l'intellect ; les autres, la puissance mentale appétitive, la volonté. Le nombre d'habitus opératifs, aussi bien intellectuels que moraux, correspond — comme cela a déjà été mentionné dans l'introduction — au nombre d'espèces d'actes soit appréhensifs soit appétitifs. Nous ne parlerons par la suite que des habitus intellectuels.

Le *Corpus Aristotelicum* contient cinq listes d'habitus intellectuels : celle de l'*Éthique Nicomachéenne* et *Eudémienne*, celle de la *Grande Morale*, celle des *Analytiques postérieurs* et celle du *Traité de l'âme*.

Le *Traité de l'âme* n'en connaît que trois : νοῦς (intellect (9)) ἐπιστήμη (science) et δόξα (opinion). Dans les *Analytiques postérieurs* sont énumérés : διάνοια (pensée discursive), νοῦς : ἐπιστήμη, τέχνη (art), φρόνησις (prudence) et σοφία (sagesse), sans que le terme ἕξις soit employé pour les désigner. L'*Éthique Nicomachéenne* et l'*Éthique Eudémienne* en comptent cinq : τέχνη, ἐπιστήμη, φρόνησις, σοφία et νοῦς. La liste de la *Grande Morale* ne diffère de la précédente que par la mise de ὑπόληψις à la place de τέχνη (qui est cependant définie et analysée dans le texte qui suit la liste). Nous aurions donc au total huit habitus si διάνοια des *Analytiques* en était un. Mais Aristote ne parle nulle part de διάνοια en tant qu'habitus et même dans le texte discuté il ne la désigne pas par ce nom. Il est donc permis de supposer que la présence ici de ce terme ne légitime pas l'opinion d'après laquelle la pensée discursive serait un habitus intellectuel. Quant à δόξα et ὑπόληψις, Aristote ne les appelle habitus qu'exceptionnellement : la première — dans le *Traité de l'âme*, la seconde — dans la *Grande Morale*. Et aux *Éthiques Nicomachéenne* et *Eudémienne* il dit expressément — en en donnant la raison — qu'elles ne sont pas ἕξεις. L'interprétation traditionnelle a donc eu raison de n'admettre que cinq habitus de l'*Éthique Nicomachéenne*. Le fait qu'Aristote ne parle que de trois habitus au *Traité de l'âme* s'explique par le contexte et ne prouve rien contre la liste de cinq. Mais précisément ce nombre ne se justifie pas comme nous l'avons déjà signalé.

Comment Aristote définit-il ses habitus intellectuels ?

(8) M 1022 b 10 sqq.

(9) Le nom d'intellect qui au sens propre expliqué étymologiquement par S. Thomas d'Aquin dans son commentaire de l'*Éthique Nicomachéenne* (n° 1179) désigne la puissance cognitive mentale est attribué métaphoriquement (analogie d'attribution) à l'une de ses dispositions.

Νοῦς (10) est l'habitus des premiers principes, par lesquels il faut entendre des jugements analytiquement évidents. Le Stagirite les a définis dans ses *Analytiques postérieurs* auxquelles il renvoie le lecteur de son *Éthique Nicomachéenne* (11). Les jugements analytiquements évidents (καθ' αὑτό) sont de deux sortes. Les uns attribuent au sujet l'une de ses propriétés définissantes ou une propriété essentielle consécutive à quelque propriété définissante, autrement dit une propriété constituant *genus*, *differentiam specificam* ou *proprium* du sujet. Les autres attribuent au sujet une propriété dont la définition emploie le concept de l'être-sujet. Le jugement contenu dans la proposition « L'homme est raisonnable » peut servir d'exemple à ceux-là, l'homme se définissant un animal raisonnable ; celui de la proposition « Un nez est camus » — à ceux-ci, camus se définissant un nez retroussé. Aristote appelle le processus de la formation des jugements analytiquement évidents ἐπαγωγή (de ἐπὶ-ἄγω) nommé en latin *inductio* (de *in-duco* — j'introduis). L'induction aristotélicienne (qu'il ne faut pas confondre avec l'induction dite baconienne ou millienne — connue d'ailleurs aussi d'Aristote) (12) est un processus cognitif composé des deux premières opérations intellectuelles : la formation des concept par l'abstraction (ἀφαίρεσις) et l'énonciation des jugements ; il « introduit » dans notre intellect les premiers jugements (principia, ἀρχαί). Alors que l'induction empruntant son nom à Bacon ou Mill qui l'ont surtout étudiée est une espèce de raisonnement, elle appartient donc à la troisième opération de l'intellect. Les jugements analytiquement évidents servent de point de départ à la science déductive (ἡ ἀποδεικτικὴ ἐπιστήμη). L'habitus des premiers principes peut donc être nommé l'habitus de l'induction au sens précisé plus haut.

Ἐπιστήμη (13) est définie comme habitus de déduction (ἀπόδειξις) c'est-à-dire de l'inférence des conclusions déduites (τῶν ἀποδεικτῶν) des prémisses indémontrables (τὰ ἀναποδεικτά).

Σοφία (14) est considérée comme habitus disposant l'intellect à la synthèse des premiers principes et des conclusions qui en découlent. L'*Éthique Nicomachéenne* l'appelle aussi deux fois l'habitus des choses les plus dignes de par leur nature (τῶν τιμιωτάτων τῇ φύσει) (15).

Φρόνησις (16) est dite « habitus pratique disposant l'intellect aux raisonnements selon la raison connaissant la vérité sur l'action bonne ou mauvaise à accomplir » et τέχνη (17) — « habitus poïétique disposant l'intellect aux raisonnements selon la raison vraie ou fausse » sur la

(10) H 1141 a 7.
(11) H 1139 b 27. V. A 73 a 34-74 b 15. Cf. *In Anal. Post.* Lect. 10.
(12) P. ex. : M 981 a 5 sqq.
(13) H 1139 b 5 sqq ; 1196 b 36 sqq.
(14) H 1141 a 9 sqq ; 1197 a 23 sqq.
(15) H 1141 a 20 ; 1141 b 3.
(16) H 1140 a 24 sqq ; 1197 a 13 sqq.
(17) H 1139 b 36 sqq ; 1197 a 11 sqq.

production (faction) bonne ou mauvaise à réaliser. Autrement dit, l'habitus pratique est une disposition à l'agir (περὶ τὴν πρᾶξιν καὶ τὰ πρακτά) et l'habitus poïétique — au faire (περὶ τὴν ποίησιν καὶ τὰ ποιητά). L'habitus de la prudence suppose une volonté droite. Par contre celui de l'art est purement intellectuel.

Nous n'avons pas besoin d'entrer dans le détail des habitus constituant les espèces de la prudence comme εὐβουλία, σύνεσις et γνώμη d'une part, ἡ μοναστικὴ φ., ἡ οἰκονομικὴ φ., ἡ πολιτικὴ φ. au sens large et ses sous-espèces ἡ νομοθετικὴ φ., ἡ πολιτικὴ φ. au sens restreint et ses sous-espèces ἡ βουλευτικὴ φ. et ἡ δικαστικὴ φ. d'autre part. Aristote les discute longuement surtout au livre VI (deuxième moitié) de son *Éthique Nicomachéenne.* Nous nous bornons à les mentionner.

Aristote parle en outre de deux dispositions intellectuelles qu'il appelle ὑπόληψις et δόξα et auxquelles il refuse le nom de ἕξις au sens propre. Parfois ces deux termes sont employés comme synonymes (18). A d'autres moments ils désignent deux dispositions diverses : S. Thomas a essayé de formuler expressément la différence qui semble exister entre elles dans les écrits d'Aristote (19). Ὑπόληψις serait une disposition aux inférences qui des prémisses individuelles induisent des conclusions aussi individuelles (comme cela a lieu dans les inférences par analogie, statistiques ou réductives, inférences distinguées par la méthodologie moderne) (20) et δόξα — une disposition aux inférences qui induisent des conclusions universelles probables des prémisses individuelles (le cas de l'induction dite incomplète). Ces deux dispositions ne méritent pas aux yeux d'Aristote et de son grand continuateur le nom d'habitus, car elle nous disposent à tirer des conclusions utiles, mais seulement probables et non pas certaines.

Pour que le tableau des habitus intellectuels admis par Aristote soit complet, il faut ajouter qu'il y a en réalité autant d'habitus de science et d'art que de sciences à cultiver et d'arts à exercer. Une remarque analogue s'applique aussi aux dispositions intellectuelles de suspicion et d'opinion : il y en a autant que de domaines de savoir probable.

Terminons cet exposé de la théorie aristotélicienne des habitus intellectuels par la constatation suivante : à toute disposition intellectuelle, qu'elle soit habitus au sens propre ou non, correspond un ensemble de jugements, respectivement de propositions, acquis grâce à elle, à savoir à l'habitus des premiers principes — l'ensemble des premiers principes, à celui de la science — l'ensemble des conclusions déduites des premiers principes, etc.

(18) Cf. Bonitz, *Index aristotelicus*, 203 b 5 sqq.

(19) *In Ethic.*, n° 1174.

(20) Pour une classification moderne des inférences voir K. Ajdukiewicz, *Podstawy logiczne nauczania (Les fondements logiques de l'enseignement)*, Warszawa, 1938 ; id. *Propedeutyka filozofii*, Warszawa, 1948[4] ; id. *Zarys Logiki (Une esquisse de la logique)*, Warszawa, 1953.

II

Il y a chez l'homme une tendance à la réduction du nombre des mots usités, tendance qui gît à la base de l'emploi des mêmes termes pour désigner des choses différentes. Le nom propre à une chose est donné improprement à une autre chose ou même à plusieurs autres choses comme nom métonimique, métaphorique, etc. Cela embellit le style autant qu'obscurcit parfois la pensée. Il en est ainsi dans notre cas. Le Stagirite se sert des mêmes mots pour désigner aussi bien les ensembles de jugements contenant un savoir acquis par l'homme que des habitus grâce auxquels celui-ci est obtenu et même — c'est le cas de l'intellect (signalé ci-dessus note 9) — la puissance perfectionnée par l'habitus en question. Cela n'entraîne en principe aucun inconvénient. Mais il y a des passages où l'on ne sait plus de quoi il parle. Cela se produit avec les termes ἡ πρακτικὴ ἐπιστήμη et ἡ ποιητικὴ ἐπιστήμη (21). Désignent-ils seulement certains ensembles de jugements contenant un savoir déterminé ou aussi certains habitus auxquels ces jugements sont dus? S'il fallait y voir des habitus, celui de la science serait divisé en trois espèces : l'habitus de la science théorique, celui de la science pratique et celui de la science poïétique ce qui ne serait pas sans importance pour l'interprétation et le contenu de la théorie aristotélicienne des habitus intellectuels. Nous y reviendrons par la suite.

La situation est plus compliquée dans le cas de l'habitus de la sagesse. Le terme σοφία qui désigne non seulement l'un des habitus intellectuels, mais aussi différentes espèces de savoir, possède justement plusieurs significations. Bonitz en énumère trois : 1° σοφία signifie la même chose qu'ἐπιστήμη (à l'un des sens de ce mot) ; 2° la même chose que φιλοσοφία (de nouveau à l'un des sens de ce dernier mot) ; 3° la même chose que ἡ πρώτη φιλοσοφία (22).

La définition de l'habitus de la sagesse nous en révèle une quatrième : 4° σοφία signifie la même chose que le savoir constituant la synthèse des premiers principes et des conclusions qui en découlent déductivement, savoir acquis grâce à l'habitus de la sagesse. Cette quatrième signification est-elle identique à l'une des trois précédentes ou en constitue-t-elle réellement une nouvelle?

Les commentateurs et continuateurs d'Aristote dont S. Thomas d'Aquin voient dans la philosophie première le savoir tenu par l'habitus de la sagesse. Ils s'appuient sur les mots joints à la définition de l'habitus de la sagesse exposée dans l'*Éthique Nicomachéenne*, mots qui la désignent comme l'habitus du savoir des choses les plus dignes de par leur nature. On sait bien que le terme « τίμιον » est pour Aristote synonyme du

(21) V. p. ex. : T 145 a 16 ; O 306 a 16 ; H 1094 b 4 sq.
(22) Bonitz, *Index aristotelicus*, 688 b 39 sqq.

terme « θεῖον » et « τὸ θεῖον » désigne les choses les plus parfaites. Τὰ θεῖα (ou au superlatif θειότατα), choses les plus dignes et les plus divines, sont les premières causes (τὰ πρῶτα αἴτια). Et c'est de celles-ci que traite la philosophie appelée pour cette raison première. C'est pourquoi S. Thomas écrit dans la *Somme Théologique:* « C'est à elle que s'applique la sagesse puisqu'elle considère les plus hautes causes... Et voilà pourquoi il y a dans les sciences autant d'habitudes différentes qu'il y a de genres différents dans les choses à savoir alors qu'il n'y a cependant qu'une sagesse » (23).

Voyons de plus près ce qu'est la philosophie première du Stagirite. Aristote ne nous a légué directement aucune définition au sens propre du mot de la philosophie (si l'on laisse de côté cette qualification vague : « La philosophie est connaissance de la vérité » (24)) ou cette autre, attribuée à Aristote par Ammonios : « La philosophie est la science des sciences et l'art des arts » (25). Par contre le Stagirite définit le philosophe au livre Γ de ses *Métaphysiques* et il en dit qu'« il doit connaître les principes et les causes des substances » (26). Compte tenu de l'ensemble de la doctrine philosophique d'Aristote nous pouvons convenir que pour le Stagirite la philosophie était une science des substances connues par leurs causes et principes. Sa philosophie se divise en seconde et première. La première partie de la philosophie — dite seconde, car elle étudie les substances causées, donc secondes — est appelée aussi ἡ περὶ τὰ φυσικὰ φιλοσοφία ou ἡ φυσικὴ φιλοσοφία, son objet constituant le monde de la nature (φύσις). La deuxième partie de la philosophie est nommée philosophie première parce qu'elle étudie à son tour les causes et principes premiers des substances causées. Aristote l'appelle aussi ἡ περὶ τὰ θεῖα φιλοσοφία (ἡ θεολογικὴ φιλοσοφία) ou ἡ περὶ τὸ χώριστον καὶ ἀκίνητον φιλοσοφία, Dieu étant la cause suprême, séparée de la matière et immobile. Le premier livre des *Métaphysiques* est consacré à la caractéristique de cette partie de la philosophie et les livres suivants de cet ouvrage à son exposé. C'est elle qui serait le fruit de l'activité de l'intellect disposé par l'habitus de la sagesse. S. Thomas en tire la dernière conséquence : « Les causes et principes de toutes les substances, de tout être en tant qu'être, étant uniques, la philosophie première est une et son habitus est un tandis qu'il y a plusieurs sciences et autant d'habitus de sciences » (27).

Cependant conçu comme habitus de la synthèse des premiers principes et de leurs conclusions déductives (c'est-à-dire conformément à la première partie de la définition de l'*Éthique Nicomachéenne* et à celle de la *Grande*

(23) I^a II^{ae} 57 2 c (trad. franç. du P. R. Bernard O. P.), Desclée, Vertu, t. I (I^a II^{ae} 49-60).

(24) Mγ 993 b 20.

(25) Ammonius, *In Porphyrii Isagogen sive V voces*, edidit A. Busse, Berolini, 1891, v. *Prœmium*, p. 6, 27.

(26) M 1003 b 18 sq.

(27) I^a II^{ea} 57 2 c *in fine*.

Morale) l'habitus de la sagesse n'est nullement unique. Il y a autant d'habitus de la sagesse qu'il y a de synthèses en question à réaliser : on peut en indiquer facilement d'autres en dehors de la philosophie première, p. ex. la géométrie ou la loi naturelle.

L'habitus de la sagesse serait donc à la fois unique et non unique ! Nous voilà ramenés à la contradiction. Est-ce Aristote qui s'est laissé prendre à sa propre imprécision terminologique? Est-ce arrivé à Théophraste qui d'après Zürcher a modifié sensiblement le texte du cours matinal de l'éthique? (28) Ou quelque copiste ne pouvant s'y retrouver a-t-il ajouté les mots « τῶν τιμιωτάτων τῇ φύσει » au texte de l'*Éthique Nicomachéenne* pour le rendre plus explicite? Ou enfin l'interprétation donnée à ce passage par S. Thomas n'est-elle pas conforme à l'intention d'Aristote?... Nous n'en savons rien. Laissons aux historiens de la philosophie, surtout à ceux de l'aristotélisme et du thomisme, le soin de répondre à ces questions, si les sources le leur permettent. Sans nous attarder à la solution de ces problèmes difficiles (pour ne pas dire insolubles) entreprenons plutôt l'essai de la constitution d'une théorie des habitus intellectuels complète et cohérente.

Avant de le faire soulignons encore une fois le fait que la théorie d'Aristote ne connaît que les habitus de la connaissance apriorique, rationnelle et ignore presque entièrement — car elle refuse le nom d'habitus à la suspicion et à l'opinion — les habitus de la connaissance apostériorique, empirique.

III

Comment donc interpréter les textes d'Aristote? Comment modifier et développer sa théorie ou tout au moins son énoncé transmis par le *Corpus Aristotelicum* afin d'en obtenir une théorie complète et cohérente?

Toute connaissance naît du contact du connaissant avec le monde extérieur au moyen des sens comme le dit l'adage scolastique : « nihil est in intellectu quod non fuerat prius in sensu ». Néanmoins, la connaissance humaine est double : rationnelle, apriorique, et apostériorique, empirique. La première s'élève par le processus de l'induction aristotélicienne de la formation des concepts aux jugements universaux analytiquement évidents et descend ensuite — moyennant différentes inférences déductives s'effectuant conformément aux règles de raisonnement garanties par des lois logiques — aux conclusions déduites. La seconde, partie elle aussi de la formation des concepts, aboutit aux jugements individuels empiriquement évidents et d'eux s'achemine vers d'autres jugements (dérivés) soit aussi individuels, soit particuliers, soit universels probables, usant

(28) Zürcher, *o. c.*, Introduction et chapitre 14.

à cette fin d'inférences réductives, par analogie, statistiques ou inductives (par induction incomplète) (29).

Il est certain que ces deux processus cognitifs sont différents et exigent des habitus intellectuels différents. Nous appellerons les uns habitus de la connaissance rationnelle, les autres ceux de la connaissance empirique.

En ce qui concerne les premiers, n'est-il pas le plus conforme à l'ensemble de la pensée d'Aristote d'admettre — en résolvant en même temps l'aporie signalée au paragraphe précédant et en arrivant au nombre d'habitus parfaitement justifié — seulement trois habitus intellectuels principaux correspondant chacun à l'une de trois espèces de la connaissance distinguées par Aristote, à savoir : l'habitus de la sagesse habilitant l'intellect à la connaissance théorique apriorique, celui de la prudence disposant l'intellect à la connaissance pratique apriorique et celui de l'art habilitant l'intellect à la connaissance poïétique apriorique.

L'habitus des premiers principes spéculatifs et celui de la science théorique ne seraient que des habitus partiels de l'habitus principal de la sagesse. Il faudrait admettre — ce que S. Thomas a commencé à faire en parlant *expressis verbis* de la syndérèse, c'est-à-dire de l'habitus des premiers principes pratiques (moraux) — un habitus des premiers principes moraux et un habitus de la science pratique (morale), composants de l'habitus principal de la prudence, ainsi qu'un habitus des premiers principes poïétiques et celui de la science poïétique, composants de l'habitus principal de l'art (30). Comme il n'y a qu'un intellect et une connaissance intellectuelle bien que diversifiée en théorique, pratique et poïétique, il n'y a qu'une sagesse quoique au triple aspect. Φρόνησις, n'était-elle pas chez Platon, le maître d'Aristote, et chez ce dernier dans son Προτρεπτικός — la sagesse? Pour donner des exemples des hommes dotés de sagesse Aristote ne nomme-t-il pas Phydias et Polyclète, sculpteur et peintre, représentants de l'activité productrice, de la ποίησις ? De même pour la science. Non seulement S. Thomas, mais Aristote même ne s'est-il pas engagé dans la voie de sa division tripartite en parlant de la πρακτικὴ ἐπιστήμη et de la ποιητικὴ ἐπιστήμη (31)?

Ainsi aurions-nous trois habitus principaux et six habitus composants des premiers.

La connaissance empirique qui complète la connaissance rationnelle possède aussi ses premiers principes, empiriquement évidents, et ses jugements inférés par exemple par la réduction, par l'analogie ou par l'induction incomplète. Elle exige donc un habitus de ses premiers principes et un habitus de ses jugements dérivés, l'un et l'autre pouvant s'exercer aussi bien dans le domaine de la connaissance théorique que dans celui de la connaissance pratique ou poïétique.

(29) Pour une classification moderne des inférences voir p. ex. K. AJDUKIEWICZ, *Logiczne podstawy nauczania*, Warszawa, 1938.

(30) I 79 12.

(31) H 1141 a 9 sqq.

Le premier perfectionne notre intellect en tant que refluant — selon l'expression de S. Thomas (32) — sur la « raison particulière » *(ratio particularis, intellectus passivus, vis cogitativa)*, puissance cognitive sensitive la plus élevée, conjointe - de nouveau selon le mot de S. Thomas (33) - à la raison et subissant de ce fait son influence en même temps qu'empruntant son nom — et par là même la cogitative.

Celle-ci connaît non pas ce qui est l'objet propre des sens *(sensibile per se)* — soit des sens extérieurs (*sensibile proprium*, p. ex. la couleur), soit du sens commun (*sensibile commune*, comme le mouvement, le repos, etc.) —, mais ce qui peut être connu en outre dans l'être accessible aux sens *(in re sensata)* et en rapport direct avec lui *(ad occursum rei sensatae)* et est connu non pas comme quelque chose d'universel *(aliquid universale)*, mais de singulier *(in singulari)*. L'estimative des animaux, puissance à laquelle correspond chez l'homme sa cogitative, permet à l'animal de connaître des choses individuelles en tant que causant de sa part des réactions biophysiologiques déterminées. Selon l'exemple de S. Thomas une brebis connaît son agneau non pas en tant que cet agneau-ci, mais comme cet être-ci à allaiter. Cependant la cogitative permet à l'homme de connaître l'être individuel en tant qu'être individuel « sub natura universali », c'est-à-dire cet homme-ci comme cet homme-ci. Partant l'intellect qui voisine — s'exprimant par métaphore — avec la cogitative émet ses premiers jugements empiriquement évidents, jugements méritant plutôt le nom de quasi-jugements, car la vision sensitive d'un être individuel en tant que tel « sub natura universali » tient ici la place du concept-sujet. Ils se divisent, de même que les jugements proprement dit, en existentiels et non-existentiels, suivant que l'intellect y constate l'existence d'un être sensible concret ou l'inhérence de telle et telle propriété sensible concrète.

Les jugements empiriques premiers (théoriques comme « cette feuille-ci est ce vert-ci ») ou pratiques (moraux) ou poïétiques (comme « ceci est bon ») permettent d'inférer des jugements seconds moyennant différentes inférences réductives, analogiques, statistiques ou inductives. Il est clair que des habitus spéciaux nous y disposent, habitus qui changent d'aspect suivant le domaine de la connaissance (théorique, pratique ou poïétique). L'opinion et la suspicion aristotélicienne furent des représentants, hélas, un peu mésestimés, de ce groupe d'habitus intellectuels.

Il n'est pas surprenant qu'Aristote, disciple de Platon-rationaliste, Aristote qui est resté 20 ans dans l'Académie de son maître et qui dans ses *Analytiques postérieurs* a créé une théorie du savoir apriorique, n'ait pas su construire une théorie complète des habitus intellectuels empiriques. Mais il est surprenant par contre, qu'Aristote, père de plusieurs sciences empiriques, qui suivant son penchant naturel hérité de ses

(32) *III Sent.* XXVI q. 1 a. 2 ; *De Ver.* XXV a. 2 *in fine.*
(33) *De Anima* n° 395 ; *In Ethic,* n°s 1123 et 1249 ; *Contra Gentes* II 79.

ancêtres-médecins — comme nous le raconte pertinemment W. Jaeger — s'éloigna vers la fin de sa vie de plus en plus de la philosophie et s'approcha des sciences particulières empiriques comme l'histoire naturelle ou l'histoire comparée du droit, n'ait pas su le faire.

Cet Aristote-empiriste ne nous en voudrait pas et ne nous accuserait pas d'abuser de son nom pour appeler aristotélicienne cette théorie des habitus intellectuels complétée par ceux de la connaissance empirique.

L'exposé ci-dessus de cette théorie, exposé basé sur la division de la connaissance en rationnelle et empirique nous donne un tableau trop artificiel et déchiqueté des habitus intellectuels. Car la connaissance apostériorique tout en étant différente dans sa source et ses procédés cognitifs de la connaissance apriorique s'unit parfois étroitement à celle-ci, surtout dans le domaine de la connaissance morale. Combien de fois une règle morale concrète est déduite d'une prémisse analytiquement évidente (p. ex. « le bien est à faire ») et de l'autre empiriquement évidente (p. ex. « ceci est un bien ») ? L'habitus des premiers principes pratiques analytiques et celui des premiers principes empiriques semblent davantage unis par le caractère pratique et évident de la connaissance acquise grâce à eux que diversifiés par le caractère apriorique et apostériorique des jugements obtenus par leur intermédiaire. Il est donc préférable d'exposer autrement la théorie en question en mettant l'accent d'abord sur les opérations cognitives intellectuelles et leurs produits, ensuite sur la division tripartite de la connaissance en théorique, pratique et poïétique, et enfin sur la division de celle-ci en apriorique et apostériorique. Alors peut-on affirmer que nous n'avons que trois habitus intellectuels principaux : celui des premiers principes, celui des conclusions et celui de la synthèse des uns et des autres. Ces trois habitus revêtent différentes formes suivant le domaine de la connaissance où ils doivent intervenir, de la connaissance, répétons-nous, qui se divise d'un côté en théorique, pratique et poïétique et de l'autre en apriorique et apostériorique, ces deux divisions devant être croisées.

* * *

Ainsi sommes-nous parvenus au terme de notre investigation. Nous avons signalé au début deux interprétations : l'une soi-disant authentique, l'autre traditionnelle. Nous avons pu nous rendre compte d'abord du mal fondé de la dernière. L'exposé de la théorie aristotélicienne des habitus intellectuels, interprétée conformément à la tradition, nous a permis de constater maintes lacunes, obscurités et contradictions (seulement apparentes, croyons-nous) et que la tradition accentuait plutôt au lieu d'en être troublée et de chercher à les réduire. Mais en même temps, nous avons pu apercevoir l'insuffisance de la première. L'interprétation tenue par le P. Gauthier pour authentique passe outre la distinction de la connaissance apriorique et apostériorique, ne tient pas compte du principe général de toute la théorie des habitus (principe

exigeant un habitus spécial pour chaque espèce d'actes) et lie enfin la théorie des habitus intellectuels à la distinction de la connaissance théorique et pratique, qui — tout en étant authentiquement aristotélicienne — cache une distinction encore plus caractéristique pour Aristote, à savoir la distinction tripartite en connaissance théorique, pratique et poïétique. Stimulés par les problèmes entrevus, nous avons osé poser une hypothèse d'une interprétation nouvelle des textes du *Corpus Aristotelicum* et de développer en même temps ce que la pensée d'Aristote nous semblait contenir en germe, en élaborant ainsi une théorie complète et cohérente qui demeure — comme nous l'avons désiré dans l'introduction — aristotélicienne sinon par sa lettre tout au moins par son esprit.

G. Kalinowski.

LE PROBLÈME DE L'*ADVERSUS HAERESES* III, 3, 2 DE S. IRÉNÉE

Le problème posé par le passage de S. Irénée, *Adversus haereses*, III, 3, 2, a été renouvelé par l'article récent de P. Nautin (1), comme Dom B. Botte s'est plu à le reconnaître (2). L'accord n'est cependant pas fait et je voudrais proposer quelques remarques, pour lesquelles je reproduis à mon tour la phrase litigieuse :

> *Ad hanc enim ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam hoc est eos qui sunt undique fideles in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quae est ab apostolis traditio* (3).

Réduite à son ossature, la phrase peut se traduire ainsi :

« 'Toute église' s'accorde nécessairement avec 'cette église' où s'est toujours conservée la tradition apostolique », et selon l'interprétation courante S. Irénée désigne par le démonstratif (*hanc*, « *cette* église ») l'Église de Rome dont il vient de parler. Dans ce cas d'ailleurs une variante de traduction est possible et ne manque pas de partisans :

« 'Toute église' où s'est toujours conservée la tradition apostolique s'accorde nécessairement avec 'cette église' » (4).

Selon l'interprétation nouvelle de P. Nautin, le démonstratif *hanc* correspond simplement au relatif *in qua*. On traduirait donc mieux :

(1) P. NAUTIN, *Irénée, « Adv. haer. », III, 3,2 église de Rome ou église universelle?* dans *Rev. de l'hist. des religions*, 151 (1957) pp. 37-78.

(2) B. BOTTE, *A propos de l'Adversus haereses III, 3,2 de saint Irénée*, dans *Irénikon*, 30 (1957), pp. 156-163.

Je citerai les deux articles susdits par les indicatifs NAUTIN et BOTTE ; je suppose que personne ne me fera l'honneur de me lire qui n'ait d'abord étudié ces deux articles, ce qui me permettra d'être bref.

(3) *P. G.*, 7, 849 A.

(4) Cf. VERNET, article *Irénée*, dans *Dict. théol. cath.*, 7 (1923) col. 2436, et NAUTIN, p. 73.

« ‘Toute église’ s’accorde nécessairement avec l’église où s’est toujours conservée la tradition apostolique », et si l’on accepte entièrement l’interprétation de P. Nautin, l’église de référence dont il est ici question n’est autre que l’Église universelle.

D. Botte hésite à admettre ce dernier point, bien qu’il adopte la construction grammaticale proposée par P. Nautin ; pour D. Botte, S. Irénée pose un principe où l’église de référence pourrait être n’importe laquelle des églises de fondation apostolique (églises locales, mais témoins privilégiés) (5) ; c’est d’ailleurs l’Église de Rome qui, en l’occurrence, serait désignée ; traduisons alors de préférence, dans cette perspective :

« ‘Toute église’ s’accorde nécessairement avec une église où s’est toujours conservée la tradition apostolique » (6).

Cette esquisse sommaire des opinions en présence ne suffit cependant pas à faire apparaître toute l’originalité de l’interprétation de P. Nautin ; D. Botte y distinguait « deux parties... : l’analyse de la phrase et son application à l’Église universelle » (7) ; on peut, je crois, ajouter : le changement radical du sens de la phrase quant à son orientation polémique.

Selon l’interprétation courante, S. Irénée veut en effet expliquer pourquoi la considération de la seule Église de Rome suffit à confondre ses adversaires ; il le fait en montrant qu’avec l’Église de Rome, ses adversaires auront contre eux toute l’Église ; et dans cette explication, l’accord de « toute église » avec l’église de référence est la condition réalisée qui permet d’affirmer une telle coalition (8).

Selon l’interprétation de P. Nautin (9), l’accord de « toute église » avec l’église de référence est opposé aux adversaires comme une condition idéale qui leur fait défaut ou, si l’on préfère (10), comme un modèle que les adversaires ont le tort de ne pas imiter ; il est présupposé que la seule considération de l’Église de Rome aura suffi pour mettre à jour ce défaut des adversaires, alors même que l’église de référence est l’Église universelle, et la phrase de S. Irénée tend seulement à montrer, pour la confusion des adversaires, qu’en raison de ce défaut leurs sectes illégitimes (11) ne sont pas des « églises dignes de ce nom » (12).

Or cette interprétation de P. Nautin ne va pas sans de sérieuses

(5) D. Botte invoque *Adv. haer.*, III, 4, 1 (*P. G.*, 7, 855 B).

(6) Je me demande si cette tournure imparfaitement définie est bien compatible avec la construction grammaticale proposée par P. Nautin.

(7) Botte, p. 158.

(8) Je crois comprendre que D. Botte rejoint à cet égard l’interprétation courante.

(9) Cf. Nautin, p. 45.

(10) Puisque la condition n’est pas simplement idéale, mais universellement réalisée dans la véritable Église.

(11) La phrase précédente de S. Irénée s’achève par une allusion à ces sectes illégitimes.

(12) Nautin, p. 50.

difficultés (13) ; n'est-ce pas d'abord un peu abrupt d'enchâsser dans un contexte traitant de la succession épiscopale romaine une phrase qui ne contient pas d'allusion expresse à l'Église de Rome (14)? On aurait attendu au moins une formule de transition.

Il est bien certain d'autre part, d'après le contexte d'ensemble, que S. Irénée entend confronter les doctrines de ses adversaires avec la tradition de l'Église universelle qui est la tradition apostolique authentiquement conservée (15) ; mais il me paraît étrangement contourné d'insinuer pour cela : « nous confondons les hérétiques *en montrant que leurs sectes ne sont pas de vraies églises* pour cette raison que toute église digne de ce nom doit s'accorder avec l'Église où la tradition apostolique est authentiquement conservée », alors qu'il serait si simple de déclarer : « nous confondons les hérétiques en les confrontant avec l'Église où la tradition apostolique est authentiquement conservée » (16).

Il est vrai qu'il faut tenir compte d'une nuance dans l'exposé de P. Nautin : selon son exégèse de l'expression *propter potentiorem principalitatem*, P. Nautin estime que la « supériorité » est attribuée à l'Église universelle « *par rapport aux sectes hérétiques* » (17) ; S. Irénée voudrait donc dire, je suppose, que toute église digne de ce nom doit s'accorder avec l'Église universelle *plutôt qu'avec les sectes hérétiques*, et le sens général deviendrait : « nous confondons les hérétiques *en montrant que les conventicules qui s'accordent avec leurs sectes ne sont pas de vraies églises* pour cette raison que toute église digne de ce nom doit s'accorder avec l'Église où la tradition apostolique est authentiquement conservée,

(13) D. Botte en a signalé plusieurs sur lesquelles je ne reviens pas ; cf. Botte, p. 159.

(14) On peut remarquer que la nouvelle orientation polémique de la phrase de S. Irénée n'exige pas l'identification de l'église de référence avec l'Église universelle ; la même orientation polémique est possible en prenant pour église de référence l'Église de Rome elle-même, qu'elle soit désignée directement ou par une définition qui « la dépasse » comme le suggère D. Botte (p. 160) : S. Irénée voudrait dire dans ce cas qu'en opposant à ses adversaires la tradition de l'Église de Rome, il les confondra et les convaincra de constituer des sectes illégitimes qui ne sont pas des églises dignes de ce nom *pour cette raison que des églises dignes de ce nom devraient précisément s'accorder avec une église qui, comme celle de Rome, a toujours gardé la tradition apostolique.*

Il ne me semble pas que D. Botte ait explicitement envisagé l'interprétation que je suggère ici, bien qu'il écrive : « Ce principe, c'est que l'Église qui peut justifier le maintien de la tradition depuis les apôtres doit avoir l'accord de tous les chrétiens » (p. 160).

(15) La prédication apostolique représente la source parfaite de la vérité chrétienne dans les chap. 3 et 4 de S. Irénée.

(16) L'interprétation que j'ai suggérée dans ma note 14 n'échapperait pas à une objection de ce genre.

(17) Nautin, p. 48 ; cette opinion de P. Nautin ne me semble pas exigée par son interprétation d'ensemble : si S. Irénée parle d'une obligation pour les églises particulières de s'accorder avec l'Église universelle, il peut aussi bien parler d'une autorité prédominante de l'Église universelle par rapport aux églises particulières, et j'avoue que je préférerais une telle manière de comprendre.

plutôt qu'avec les sectes » ; mais ce cheminement de pensée paraît encore plus contourné.

* * *

Soit maintenant l'interprétation courante de la phrase litigieuse ; il est intéressant de la considérer à la lumière du contexte, dont P. Nautin a fait grand cas.

S. Irénée annonce qu'il veut opposer à ses adversaires *la tradition des Apôtres* fidèlement conservée dans le monde entier avec la garantie des successions épiscopales de toutes les églises (18) ; en fait il n'expose que la succession épiscopale romaine ; peut-être à regret (19) ; du moins il ne renonce pas à l'ampleur de sa présentation ; aussi, dès qu'il a terminé l'exposé de la succession épiscopale romaine, il élargit la perspective aux dimensions initiales ; P. Nautin a soigneusement examiné ce passage (20), mais il faut, je crois, y revenir : « C'est par le même ordre et la même succession, déclare d'abord S. Irénée, que la tradition, qui dans l'Église provient des Apôtres, ... parvient jusqu'à nous ». S. Irénée écrit : « par la même succession », non pas : « par cette succession » (P. Nautin en a fait la remarque), mais pas davantage : « par des successions analogues » ; il veut dire, me semble-t-il, que c'est par la même succession romaine que se transmet l'épiscopat (comme il vient de l'exposer) (21) et que se transmet aussi la tradition apostolique (22).

Entendons bien : S. Irénée ne prétend pas que la tradition apostolique parvient jusqu'à nous « par la seule succession des évêques de Rome » (P. Nautin a raison de rejeter une telle interprétation (23)) ; il conçoit au contraire la tradition comme assurée simultanément par toutes les successions épiscopales ; mais il garde aussi le sens de l'unité universelle de cette tradition : au principe de la tradition romaine, il n'y a pas une tradition apostolique spéciale à Rome, mais *la* tradition apostolique, celle que les Apôtres ont confiée en dépôt à l'Église (24) : ἥ τε ἀπὸ τῶν ἀποστόλων ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ παράδοσις (25) ; au terme de la tradition

(18) *Traditionem itaque apostolorum in toto mundo manifestatam in omni ecclesia adest respicere omnibus qui vera velint videre et habemus annumerare eos qui ab apostolis instituti sunt episcopi et successores eorum usque ad nos qui nihil tale docuerunt neque cognoverunt quale ab his deliratur* (*Adv. haer.*, III, 3, 1 ; *P. G.*, 7, 848 A).

(19) Cf. Nautin, p. 54.

(20) *Adv. haer.*, III, 3, 3, deux dernières phrases ; col. 851 B ; cf. Nautin, p. 61-63.

(21) Cf. tout le § 3 : « Les Apôtres ont confié la charge de l'épiscopat à Lin... l'épiscopat échoit à Clément... », finalement : « Anicet ayant eu Soter pour *successeur*, c'est maintenant à Éleuthère qu'est échu en douzième lieu l'*épiscopat* à partir des Apôtres ».

(22) La traduction « par cette succession » n'est donc pas infidèle pour le sens.

(23) Nautin, p. 62, cf. pp. 55, 59, 60, 67.

(24) *Adv. haer.*, III, 4, 1 ; *P. G.*, 7, 855 A.

(25) Dans notre passage lui-même ; *P. G.*, 7, 851 B.

romaine, il n'y a pas une tradition propre à l'Église de Rome, il y a encore la tradition de l'Église (26).

Aussi S. Irénée peut-il ajouter cette dernière phrase : « Et voilà la démonstration tout à fait complète que c'est toujours la même foi vivifiante qui s'est conservée dans l'Église depuis les Apôtres jusqu'à maintenant, et transmise authentiquement » (27). On pourrait penser pourtant que c'est une apologétique bien fragile de proposer une démonstration par la tradition universelle, puis de se contenter d'examiner la tradition dans l'Église de Rome avec sa succession épiscopale, et enfin de se flatter d'avoir entièrement administré la preuve promise ; un minimum de justification serait nécessaire. C'est précisément le sens de notre phrase litigieuse, selon son interprétation courante.

Toute église, avait annoncé S. Irénée, est témoin authentique de la tradition apostolique avec la garantie de sa succession épiscopale ; il n'appelle qu'un témoin à la barre et il prétend ne pas perdre le bénéfice du faisceau des témoignages ; voici l'explication : inutile d'appeler tous ces témoins, car on peut être sûr *a priori* qu'ils sont d'accord ; *ad hanc enim ecclesiam... necesse est omnem convenire ecclesiam...* (28).

Si tel est d'ailleurs le sens fondamental de la phrase, l'expression *propter potentiorem principalitatem* doit rendre compte de la certitude *a priori* invoquée par S. Irénée. Or l'expression *propter potentiorem principalitatem* marque évidemment une certaine supériorité, et si le

(26) Bien entendu, quand S. Irénée écrit que cette tradition de l'Église « parvient jusqu'à nous » par la succession romaine, il faut entendre, au sens large : « parvient jusqu'à notre époque » ; S. Irénée avait écrit de même, plus haut, que la tradition tenue des Apôtres par l'Église de Rome parvient jusqu'à nous par sa succession épiscopale (*Adv. haer.* III, 3, 2 ; col. 848 B) ; cf. NAUTIN, p. 58.

(27) Cette démonstration tout à fait complète est basée sur la seule succession romaine ; il va ensuite invoquer la tradition dans l'Église de Smyrne et dans celle d'Éphèse ; ce seront des démonstrations supplémentaires s'ajoutant à la première, de sorte que S. Irénée pourra conclure : *Tantae igitur ostensiones* (au pluriel) *cum sint...* (*Adv. haer.* III, 4, 1 ; col. 855 A).

(28) A la rigueur, S. Irénée aurait pu remonter aux Apôtres (et confondre ainsi les hérétiques) par une seule succession bien établie, sans s'occuper de l'Église universelle ; mais en bon apologiste, il tient à renforcer la démonstration par la convergence universelle des successions. Cf. NAUTIN, p. 41 : « Il y a (ainsi) pour Irénée deux ' notes ' de la véritable Église : la perpétuité de la foi depuis les apôtres et l'unité de foi à travers le monde entier ».

A noter cependant un certain changement de marche dans la démonstration de S. Irénée : ce qu'il avait d'abord envisagé, c'était de vérifier parallèlement toutes les successions et d'examiner dans chaque cas la foi authentiquement transmise ; S. Irénée s'avise ensuite qu'on peut aussi bien vérifier une seule succession et se borner, pour les autres églises, à constater que la foi authentiquement transmise dans la première se retrouve identiquement la même chez elles (s'il en est ainsi, ce doit être parce que les successions correspondantes sont également bonnes ; inutile donc de les vérifier). Nouvelle simplification : la constatation susdite concernant les autres églises, S. Irénée estime pouvoir la tenir pour acquise, comme il s'en explique dans la phrase litigieuse.

Il est d'ailleurs permis de penser qu'il y a quelque artifice dans cette manière de faire de S. Irénée.

début de notre phrase nous renvoie au contexte antécédent, il est facile d'y trouver une lumière sur cette supériorité (29) : comme l'écrit P. Nautin lui-même, S. Irénée y « montre que l'église qu'il a choisie n'est pas la moindre de toutes » (30), et même, positivement, qu'elle est une des plus grandes, sinon la plus grande (31). La difficulté est plutôt de comprendre le rôle de cette supériorité dans notre phrase.

S. Irénée ne peut guère affirmer que toute autre église s'accorde sur la tradition apostolique avec l'Église de Rome *en raison d'une supériorité de celle-ci*, alors qu'il est tellement clair dans sa perspective que les autres églises s'accordent avec celle de Rome tout simplement parce que dans chacune d'elles la tradition apostolique est authentiquement conservée moyennant la succession épiscopale locale (32).

Mais si l'accord affirmé par notre phrase ne peut être *causé* par la supériorité romaine, une autre solution se présente : c'est l'affirmation de l'accord qui serait motivée par cette supériorité ; supposons en effet que, comme je viens de dire, notre phrase exprime la certitude *a priori* de l'accord des églises avec l'Église de Rome ; pourquoi est-on sûr de cet accord sans prendre la peine d'interroger séparément chaque église après avoir vérifié sa succession épiscopale ? Parce que l'Église de Rome est trop connue et trop respectée pour qu'une autre église puisse s'écarter d'elle sans s'en apercevoir et s'en inquiéter ou sans attirer de réaction : un désaccord avec l'Église de Rome serait criant, étant donnée son autorité prédominante. Une telle solution permet de traduire ainsi le début de notre phrase :

> « Car — (on peut en être sûr) étant donnée son autorité exceptionnelle — avec cette Église (de Rome) s'accorde nécessairement toute église ».

Rien n'empêche même de transposer cette exégèse si on interprète en s'inspirant de la suggestion de D. Botte : « Toute église s'accorde nécessairement avec une église de fondation apostolique ». Que S. Irénée vise l'Église de Rome par un adjectif démonstratif ou sous la désignation générale d'église apostolique, il s'agit toujours de traiter l'Église de Rome en tant que grande église.

Néanmoins D. Botte paraît entendre autrement : notre phrase viserait précisément l'accord des églises mineures avec les églises apostoliques (33) ;

(29) Quand on adopte au contraire la construction grammaticale proposée par P. Nautin, on pense normalement que cette supériorité consiste dans le fait mis en valeur à la fin de la phrase : « la tradition apostolique fidèlement conservée ». Cf. Nautin, p. 48.

(30) Nautin, p. 55.

(31) Cf. Nautin, p. 56.

(32) Quand S. Irénée déclare que l'Église d'Éphèse est aussi un témoin authentique de la tradition apostolique (*Adv. haer.*, III, 3, 4 ; col. 855 A), pense-t-il que la supériorité de l'Église de Rome y est pour quelque chose ? Cf. n. 23.

(33) Cf. Botte, p. 160.

le sens devient évidemment fort simple : non seulement la supériorité marquée par l'expression *propter potentiorem principalitatem* sera la supériorité, facile à saisir, des églises apostoliques sur les autres églises, mais ce sera bel et bien en raison de cette supériorité que les églises mineures s'accorderont avec les églises apostoliques, puisqu'elles doivent se régler sur celles-ci.

J'avoue qu'il me paraît difficile de suivre D. Botte jusque là (34) : sans doute S. Irénée parlera plus loin de recourir aux églises apostoliques quand il y a désaccord sur des détails ; mais dans notre passage il n'envisage pas de désaccord et l'accord universel dont il fait état s'explique assez par l'authenticité des successions épiscopales locales. Pour introduire l'idée d'un recours proprement dit d'une catégorie d'églises (les églises mineures) à une autre catégorie d'églises (les églises apostoliques), il faut d'ailleurs admettre que dans notre phrase litigieuse « toute église » (ou « toute l'Église ») (35) ne désigne que les églises mineures, tandis que dans le contexte antécédent toutes les églises du monde entier dont S. Irénée aimerait énumérer les successions épiscopales ne sont que les églises apostoliques.

En outre, si l'on admettait cela, il deviendrait difficile de sauvegarder l'opportunité polémique de la phrase, car le témoignage des églises n'a de valeur contre les adversaires qu'autant qu'il reproduit authentiquement la prédication apostolique. S. Irénée ayant d'abord promis le faisceau des témoignages des églises apostoliques et ne fournissant ensuite que le témoignage romain, on attendrait une explication concernant les autres églises apostoliques ; au lieu de cela, S. Irénée introduirait les églises mineures ; mais quel renfort décisif pourrait-il leur demander, puisqu'elles n'apportent pas de témoignage propre et doivent seulement s'aligner sur les églises apostoliques ?

Il me semble par conséquent qu'il convient de s'en tenir à l'exégèse que j'ai précisée plus haut, sous réserve du problème ardu qui reste à traiter.

*
* *

Nous arrivons en effet à la proposition relative qui termine la phrase litigieuse ; P. Nautin a proposé la rétroversion en grec suivante : ἐν ᾗ ἀεὶ τοῖς πανταχόθεν διαπεφύλακται ἡ ἀπὸ τῶν ἀποστόλων παράδοσις (36).

Il serait peut-être préférable d'introduire une préposition pour l'expression *ab his qui sunt undique* ; D. Botte avait déclaré : « la traduction d'Irénée est très littérale et il faut supposer ὑπό ou ἀπό » (37).

(34) A supposer que telle soit bien sa pensée.
(35) Cf. n. 51.
(36) Nautin, pp. 43 et 50.
(37) *Bull. de théol. anc. et médiév.*, 6 (1950-1953), pp. 99 sv., nos groupés 324-328.

Écrivons donc : ἐν ᾗ ἀεὶ {ἀπὸ / ὑπὸ} τῶν πανταχόθεν διαπεφύλακται ἡ ἀπὸ τῶν αποστόλων παράδοσις.

Examinons les deux hypothèses :

Hypothèse 'ΑΠΟ. — Dans cette hypothèse le sens de la préposition, avec un verbe φυλάττω ou τηρέω, serait indubitablement : « préserver de », comme l'avait marqué D. Botte (38).

Actuellement D. Botte traduit l'expression *his qui sunt undique* par « les gens de partout », comme P. Nautin, mais propose d'y voir un parallélisme antithétique avec « les croyants de partout » dont il vient d'être question dans la phrase et de comprendre que « les gens de partout » sont non pas « les croyants de partout » eux-mêmes, mais les hérétiques (39) ; j'y vois une difficulté : comment le terme « (venant) de partout » pourrait-il, sans autre précision, servir de note caractéristique pour désigner les hérétiques, alors qu'il vient d'être appliqué aux croyants ?

Auparavant D. Botte avait remarqué qu'il était « impossible de déterminer le genre de l'article en grec » dans notre expression et il avait traduit : « des erreurs ou des hérétiques qui viennent de partout » (40). Je préférerais la première de ces deux solutions : S. Irénée voudrait rappeler que l'Église réunit des croyants qui viennent de partout, dans l'unité d'une doctrine qui, elle, ne vient pas de partout, mais d'une source unique, la prédication apostolique ; la tradition venant des Apôtres et dûment préservée des doctrines erronées qui viennent de partout, voilà ce qu'on trouve dans une église (quelle que soit au juste cette église d'ailleurs). Ne pourrait-on pas penser même que dans l'expression *ab his qui sunt undique* — ἀπὸ τῶν πανταχόθεν — le substantif sous-entendu est le mot « tradition » — παράδοσις ? Notre proposition relative se traduirait alors :

> « ... où la tradition (qui vient) des Apôtres a toujours été préservée de celles (qui viennent) de partout ».

En tout cas l'hypothèse ἀπὸ a l'avantage — ou plutôt l'inconvénient — de laisser un sens neutre à la proposition relative : S. Irénée peut dire de n'importe quelle église que la tradition apostolique y a toujours été préservée des erreurs ou des hérétiques qui viennent de partout ; il peut le dire de l'Église universelle, de l'Église de Rome, de toute église apostolique et même de toute église locale ; il me semble notamment que l'adverbe « toujours » ne fournit pas une indication suffisante pour désigner les églises de fondation apostolique à l'exclusion des églises mineures (41).

(38) Dans la recension citée n. 37. L'emploi dans la même proposition relative des deux prépositions ἀπό avec deux sens différents n'est certes pas élégant.

(39) Cf. Botte, p. 161.

(40) Dans la recension citée n. 37.

(41) Quand S. Irénée voudra plus loin faire une telle distinction, il emploiera un langage beaucoup plus explicite : ... *in antiquissimas recurrere ecclesias in quibus apostoli conversati sunt* (*Adv. haer.*, III, 4, 1 ; col. 855 B).

et c'est à mes yeux la plus forte raison pour ne pas retenir la suggestion de D. Botte et pour ne pas traduire « *hanc ecclesiam... in qua...* » par : « une église où la tradition apostolique a toujours été préservée des erreurs ou des hérétiques qui viennent de partout » au sens de : « une église de fondation proprement apostolique » (42).

L'hypothèse ἀπό soulève d'ailleurs une grosse difficulté : S. Irénée n'a pas coutume d'employer une telle construction quand il parle de garder la foi traditionnelle ; il prend le verbe φυλάττω absolument sans complément introduit par ἀπό ; autrement dit, il écrit que la foi ou la tradition est *conservée* (par des croyants ou par l'Église), non qu'elle est *préservée* des doctrines erronées (ou des adversaires) (43) ; il n'est donc pas probable qu'il ait inséré sans commentaire dans notre phrase cette idée qui ne lui est pas familière et qui n'est pas indispensable à son propos.

Hypothèse ʽΥΠΟ. — On rejoint P. Nautin pour le sens ; il s'agit de « gens de partout » qui ont toujours conservé la tradition apostolique ; ces « gens de partout » sont évidemment les « croyants de partout » dont il vient d'être question. La déclaration que les croyants de partout ont toujours conservé la tradition apostolique ne fait pas en elle-même difficulté chez S. Irénée ; sans doute dans la perspective du contexte immédiat, la tradition apostolique *per successiones presbyterorum custoditur* (44) ; mais quand S. Irénée fait ainsi des évêques les garants de l'authentique tradition, il n'entend certes pas leur attribuer un rôle exclusif dans la conservation et la transmission de la foi (45).

Du moins faut-il reconnaître qu'en évoquant les croyants de partout et en déclarant qu'ils ont toujours conservé la tradition apostolique, S. Irénée veut faire entrer dans sa perspective l'Église universelle (46).

Si donc le relatif *in qua* se rapporte à *hanc ecclesiam*, je crois qu'il faut tenir, avec P. Nautin, que *hanc ecclesiam* représente l'Église universelle (47).

(42) Si la mention des hérétiques qui viennent de partout pouvait fournir une indication, il y aurait allusion à l'Église de Rome, comme le remarque D. Botte lui-même (cf. Botte, p. 161) ; l'allusion ne vaudrait pas pour caractériser les églises de fondation apostolique en général.

(43) Du moins à ma connaissance. V. g. : « ... ceux qui ne conservent pas (διαφυλάσσοντας, *conservant*) une foi solide en un seul Dieu » (*Adv. haer.*, I, 3, 6 ; col. 477 B) ; « ayant reçu (παρειληφυῖα) cette prédication et cette foi,... l'Église... les garde (φυλάσσει, *custodit*) soigneusement... » (I, 10, 2 ; col. 552 A) ; « ... ceux qui ne gardent pas (φυλασσόντων, *custodiunt*) vigoureuse la foi qu'ils ont reçue (παρέλαβον) par l'Église depuis l'origine... » (I, 13, 4 ; col. 588 A) ; « ... nous conserverons (διαφυλάξομεν, *servabimus*) notre foi... » (II, 28, 3 ; col. 806 B) ; ajouter : *Adv. haer.*, III, 2, début du § 2 (col. 847 A) et 3, fin du § 3 (col. 851 B).

(44) *Adv. haer.*, III, 2, 2 ; col. 847 A.

(45) Les évêques font d'ailleurs partie des croyants de partout et c'est pour cette raison que j'évite de traduire . « les fidèles de partout ».

(46) Je ne crois pas devoir m'occuper des efforts faits pour écarter cette conclusion ; P. Nautin les a critiqués.

(47) Ceci dans l'hypothèse ὑπό, bien entendu.

Une interprétation opposée ne peut se défendre qu'en rattachant *in qua* à *omnem ecclesiam*. Mais quelle sera alors dans la phrase la fonction de notre proposition relative (48) ? La tradition apostolique fidèlement conservée par l'Église universelle, ce n'est pas, dans la logique de notre phrase litigieuse, nous l'avons vu, le présupposé qui garantit l'accord des églises, c'est au contraire le fait que S. Irénée prétend établir par sa démonstration.

Il convient ici de souligner, à la suite de P. Nautin (49), le parallélisme qu'on découvre entre notre proposition relative et la phrase qui termine le paragraphe suivant (50). J'ai parlé plus haut de cette dernière phrase ; S. Irénée y donne comme terme de sa démonstration que la foi s'est conservée et transmise dans l'Église (universelle) depuis les Apôtres jusqu'à maintenant ; notre proposition relative dit équivalemment que la tradition des Apôtres a toujours été conservée par les croyants de partout ; elle se présente donc comme une conclusion anticipée que S. Irénée formule en achevant la préface de sa démonstration ; la proposition relative a donc dans notre phrase litigieuse la valeur d'une conséquence (logique) et je gloserais ainsi l'ensemble :

> « Car — (on peut en être sûr) étant donnée son autorité exceptionnelle — avec cette Église (de Rome) s'accorde nécessairement toute (autre) église, c'est-à-dire (en somme) les croyants de partout ; (on peut donc être sûr que) la tradition (qui vient) des Apôtres a toujours été conservée par ces (croyants) de partout ».

J'ai d'ailleurs omis de rendre le relatif *in qua*, et c'est en effet la difficulté qui subsiste ; le plus simple serait d'adopter une suggestion de D. Botte et d'admettre que *omnem ecclesiam* désigne l'Église universelle, moyennant la présence de l'article en grec (51) ; D. Botte écrit en effet que « la confusion est complète au IVe siècle entre *totus* et *omnis* » ; mais je me demande si le traducteur de S. Irénée fait cette confusion ; au début de notre chap. 3e, il distingue bien la tradition apostolique qui est manifestée dans le monde entier (*in* TOTO *mundo*) et qui peut être contemplée dans toute église (*in* OMNI *ecclesia*) (52), et il semble que « toute église » désigne dans ce passage chacune des églises locales, S. Irénée parlant aussitôt après de leurs successions épiscopales.

D'ailleurs, dans notre phrase litigieuse, non seulement l'articulation logique, telle que j'ai essayé de la découvrir, réclame la mention expresse des églises locales, mais il semble qu'on retrouve en sens inverse le mouve-

(48) P. Nautin veut qu'elle « cesse d'être un appendice ajouté à une phrase qui aurait déjà son sens complet en elle-même... pour devenir l'achèvement même de la phrase et son véritable sommet » (NAUTIN, p. 77) ; il est certainement inadmissible que la proposition constitue une simple remarque superflue.

(49) NAUTIN, p. 63, cf. p. 68.

(50) *Adv. haer.*, III, 3, 3 ; col. 851 B.

(51) πᾶσαν... τὴν ἐκκλησίαν ; BOTTE, p. 159.

(52) *Adv. haer.*, III, 3, 1 ; col. 848 A.

ment de pensée du début du chapitre et qu'on passe de « toute église » locale à la perspective de l'Église du « monde entier » ; si S. Irénée avait écrit, au pluriel, *omnes ecclesias* et *in quibus*, cela apparaîtrait fort bien et il serait vraiment facile de comprendre que dans toutes les églises, c'est-à-dire dans leur ensemble, la tradition est conservée par les croyants de partout ; mais S. Irénée a écrit *omnem ecclesiam* et *in qua* et P. Nautin a finement noté le heurt qu'on perçoit en lisant : « toute église *en laquelle* par les fidèles de *partout...* » (53).

Je me vois obligé d'admettre une construction très elliptique qui permettrait en définitive de rendre l'ensemble de la phrase par la glose suivante :

> « Car — (on peut en être sûr) étant donnée son autorité exceptionnelle — avec cette Église (de Rome) s'accorde nécessairement toute (autre) église, c'est-à-dire (en somme) les croyants de partout ; (on peut donc être sûr que) dans toute église (se vérifie cette vérité universelle à établir que) la tradition (qui vient) des Apôtres a toujours été conservée par ces (croyants) de partout ».

Il va sans dire que la solution partiellement nouvelle que j'ai progressivement élaborée et à laquelle j'aboutis ici (54) me paraît sérieusement compromise par la dernière difficulté (55) ; aussi je ne prétends pas la faire adopter ; mais je crois qu'il n'y a pas actuellement en présence (et

(53) NAUTIN, p. 74.

(54) J'ai suivi une marche opposée à celle de P. Nautin qui s'était fixé le programme suivant : « Pour être plus fidèles à la bonne méthode, nous nous débarrasserons de toute idée préconçue, et nous commencerons par prendre cette phrase en elle-même, comme un tout, sans préjuger sa signification ; et seulement ensuite, quand nous aurons vu le sens qui se dégage spontanément d'elle, nous en viendrons au contexte, pour examiner si ce sens convient ou non » (p. 37-38).

La méthode me paraît excellente, mais si elle n'aboutit pas à un résultat pleinement acceptable, il faut bien essayer la méthode inverse, se laisser guider par le contexte et en particulier renoncer, s'il le faut, à une construction grammaticale qui, pour satisfaisante qu'elle soit, ne s'impose pas absolument.

(55) On éliminerait cette difficulté si l'on admettait que les mots *in qua* résultent d'une correction de scribe, remplaçant les mots *in quo*, qui seraient inintelligibles en latin, mais qui traduiraient les mots grecs ἐφ'ᾧ. Le sens de cette expression grecque a été minutieusement étudié à propos de l'Épître aux Romains (5, 12) (cf. en particulier S. LYONNET, *Le sens de ἐφ'ᾧ en Rom 5, 12 et l'exégèse des Pères grecs*, dans *Biblica*, 36 (1955), pp. 436-456, et *Le péché originel et l'exégèse de Rom., 5, 12-14*, dans *Recherches de science religieuse*, 44 (1956), pp. 63-84). J'hésiterais entre le sens de « en suite de quoi », « selon quoi », et le sens de « selon que », « moyennant que », et je traduirais la phrase :

« Car — (on peut en être sûr) étant donnée son autorité exceptionnelle — avec cette Église (de Rome) s'accorde nécessairement toute (autre) église, c'est-à-dire (en somme) les croyants de partout, { d'où il ressort que / moyennant que } la tradition (qui vient) des Apôtres a toujours été conservée par ces (croyants) de partout ».

Il faudrait surtout bien définir la connexion entre la proposition principale et la proposition subordonnée qui lui fait suite. J'ai dit que cette dernière avait dans la phrase la valeur d'une conséquence logique ; mais, on ne doit pas l'oublier, la continuité universelle de la tradition peut être conséquence logique de l'accord des églises parce

qu'il n'y aura peut-être jamais) de solution exempte de difficulté et qu'il importe de procéder à une sereine estimation des difficultés et des avantages respectifs offerts par les solutions qui restent valablement en concurrence ; j'espère y avoir contribué, notamment en m'efforçant de donner une formulation précise à l'interprétation de P. Nautin et en attirant l'attention sur sa difficulté propre, en tirant profit d'autre part du travail de P. Nautin pour reprendre l'interprétation courante en évitant les plus graves difficultés.

(Ligugé, mai 1958) Jean Lebourlier.

qu'elle est en réalité la cause profonde de cet accord (il y a conséquence logique parce qu'il y a remontée de l'effet à la vraie cause) ; n'est-ce pas cette richesse de connexion qu'il faudrait mettre sous l'expression ἐφ'ᾧ?

LE MIRACLE COMME SIGNE *

De toutes les preuves de la vérité de la religion, l'argument du miracle constitue la forme la plus populaire et, au dire de Pie X, la plus accessible parmi toutes les variétés de l'apologétique du signe. Mais il se heurte aux objections classiques de l'incrédulité, peut-être pour avoir voulu aller trop vite sur le chemin qui doit conduire à la foi ; plus précisément on semble souvent avoir exigé du signe, sans préparation, une valeur de démonstration qu'on n'avait pas le droit ni le pouvoir d'attendre de lui sans une connaissance préalable de sa signification. Les lois du signe et la manière de les utiliser sont pourtant rigoureuses et réclament une méthode exacte. Si j'arrête ma voiture devant un feu rouge, c'est parce que je n'ignore pas le code de la route ; sinon pourquoi cette couleur plutôt qu'une autre aurait-elle cette puissance? Les mots d'une langue étrangère ou morte n'auraient pour moi aucune valeur d'intelligence si je n'avais pas appris d'abord leur vocabulaire. Si dans un pays inconnu je substitue avec succès des gestes aux paroles, en portant ma main à la bouche et en me frottant l'estomac pour avoir à manger, c'est parce que

(*) A titre d'hommage au regretté Chanoine E. Masure, nous publions ici la deuxième partie d'un mémoire inédit qu'il avait adressé au P. Liégé, accompagné de la lettre d'envoi suivante :

Tourcoing, le 2 mai 1958.

Mon Révérend Père,

Vous vous souvenez peut-être qu'au mois d'octobre dernier, nous avons échangé par lettres quelques idées provoquées par l'un de vos articles sur le *Miracle*, dans lequel je me trouvais d'accord avec vous [P. A. Liégé, *Le miracle dans la théologie catholique*, in *Lumière et Vie*, (1957) juil. nº 33, pp. 63-89].

Depuis lors, mon état de santé n'a fait qu'empirer toujours davantage, et l'heure de la retraite théologique a définitivement sonné pour moi.

Mais dans mes longues heures d'attente ou d'insomnie, j'avais usé mes dernières forces cérébrales à construire un mémoire sur le même sujet du *Miracle*, où je combinais mes idées sur le *Signe* et la signification avec l'apologétique d'origine blondélienne.

Je me permets de vous envoyer ces pages. Je suis beaucoup trop fatigué pour pouvoir faire un sort quelconque à ce travail. Je vous l'offre cependant.

Chanoine E. Masure.

ces symboles ont une portée universelle et sont à l'avance intelligibles à tout être humain.

Mais l'exemple du feu rouge était plus simple et mieux adapté à notre sujet. Car il nous montre par comparaison les exigences de l'apologétique du miracle. Celui-ci est un signe, qui peut devenir probant. Mais c'est à la condition de trouver dans l'intelligence du sujet qui l'aperçoit une signification préalable. Celle-ci isolée serait stérile, cadre sans contenu, espoir sans objet ; mais que tout à coup elle rencontre le phénomène qui lui correspond, elle s'unit alors à celui-ci pour nous apporter une vérité ou une preuve fécondes. C'est une sorte de génération où deux partenaires se prêtent mutuellement la vie en se heurtant pour s'accrocher, ou mieux encore donnent naissance à la vérité en s'accordant l'un à l'autre. Nous sommes loin de la méthode du raisonnement déductif, qui fait sortir une affirmation nouvelle d'une proposition antérieure, grâce à la catalyse d'un troisième moyen terme.

Mais généralement le manuel d'apologétique ne procède pas de cette manière et il brûle les étapes. Il part du phénomène physique, matériel, corporel ; et construit la démonstration à partir de ce fait d'expérience, sans aucun recours encore à une signification antérieure quelconque. Chose plus grave encore, c'est le signe sensible qui sera chargé de prouver l'existence d'un ordre supérieur ou surnaturel de valeurs qui devait en principe lui apporter sa signification et servir à le définir. La hiérarchie fonctionne à l'envers. A vrai dire, l'opération mentale ou l'argumentation sont si rapides que le lecteur ou l'auditeur s'aperçoit à peine du tour qu'on lui a joué. Il lui reste cependant une impression de malaise qui se traduit chez l'incrédule par un refus d'accepter et par des objections sans fin qui l'éloignent de plus en plus du résultat cherché.

Autrefois, aux temps bien dépassés de l'*Encyclopédie*, de Voltaire, de Renan, d'Anatole France et de Taine, hélas ! on se heurtait ici à l'immutabilité des lois de la nature. Aujourd'hui au contraire, depuis qu'on s'est enfin aperçu que ces lois étaient contingentes, relatives, et peut-être de simples instruments de travail, on butte sur les forces cachées et subconscientes d'un système nerveux encore inexplorées. Les expressions d'école pour définir et dépister le miracle : *supra naturam*, *contra naturam*, s'évanouissent dans le brouillard de nos ignorances, et avec elles, les lignes de force de l'argumentation apologétique.

Et cela pour avoir brûlé les étapes, — ou plus exactement, pour n'avoir pas demandé à la méthode du raisonnement par le signe, ce qu'elle peut nous donner, lorsqu'elle est utilisée dans ses profondeurs et suivant ses lois.

On demande au miracle, qui jusqu'à nouvel ordre n'a pas encore été défini, d'apporter et de prouver par sa présence l'existence d'un plan supérieur de réalités dites surnaturelles au sens le plus large, dont on n'a pas encore expliqué l'exact contenu, et dont on a encore moins étudié la valeur. C'est le miracle qui est chargé en somme de démontrer

l'existence d'un ordre surnaturel non encore précisé, mais que l'on pourrait grâce à lui toucher et contrôler. Mais le miracle à ce moment de la discussion n'est encore qu'un fait physique, extraordinaire certes, mais matériel et au maximum corporel, et qui à lui seul ne définit pas le monde spirituel où il est supposé trouver son origine. Ne connaissant pas cet ordre supérieur, on n'essaiera pas pour le moment de l'étudier ni d'en tracer les frontières, on le définira négativement par les limites de la nature qu'il est censé dépasser. En revanche puisqu'on tient le fait physique du miracle, on lui demandera de nous montrer les limites de la nature qu'il est censé dépasser. Mais étudier un fait matériel est affaire de laboratoire et travail de savants, de médecins, de chirurgiens s'il s'agit de guérison. L'apologétique et avec elle la théologie se transporteront à la clinique : c'est sur ce terrain que porteront d'abord l'enquête, l'argumentation, et si on le peut, les conclusions.

Pour obliger le mécréant à constater la *présence* de réalités supérieures à celles de la nature et même de la raison, elle suppose établie l'*existence* de cet ordre surnaturel alors qu'elle devrait d'abord prouver la possibilité et même le fait de cette transcendance préalable. Ayant ainsi franchi sans passeport cette frontière hypothétique, elle s'efforce de rattraper son retard en essayant de montrer à l'aide de toutes sortes d'enquêtes scientifiques, que le miracle, à lui seul, considéré dans la matérialité de son phénomène physique, prouve l'existence du surnaturel, au sens le plus général, mais déjà très exigeant, de ce dernier mot. Et c'est alors le recours au témoignage des savants, des médecins en particulier, puisque les miracles les plus demandés dans la prière, les plus attirants pour la curiosité des hommes, mais aussi les plus discutés par les incroyants, sont les guérisons et même les résurrections corporelles. Il y a sans doute la fameuse phrase de Pascal qui semble pouvoir élargir le débat : « les miracles discernent la doctrine, et la doctrine discerne les miracles » (Brunschvicq 803), mais il faut reconnaître que l'examen de la doctrine n'est guère abordé au cours de la discussion confuse et souvent pénible qui s'engage aux frontières charnelles du naturel et du surnaturel.

En somme le miracle matériel considéré à part dans sa pure matérialité, ne suffirait pas à constituer une preuve, si je ne l'accordais avec une autre apologétique, celle du seuil ou de la crypte, qui en le rencontrant lui donne enfin sa valeur. Et c'est pour avoir négligé cette exigence, pour avoir voulu brusquer l'argumentation, pour avoir demandé au fait matériel des lumières qu'il ne pouvait pas, isolé, nous fournir, que cette indispensable apologétique du miracle ou du signe, échoue dans les manuels et ailleurs, au cours d'une discussion impuissante, toujours renouvelée et toujours contredite. L'expérience matérielle d'un fait extraordinaire, laissé à sa seule lumière, ne suffit pas à constituer une preuve. Si ce phénomène est un signe, il ne constituera un argument que si je lui trouve ailleurs et au préalable une signification, avec laquelle il ne fera qu'un seul tout, cette fois-ci probant.

Pour ramener ces exigences à un vocabulaire classique, la signification dans le raisonnement à construire apporte l'essence : *quid sit ?* et le signe l'existence : *an sit ?* Mais il est entendu que, contrairement à ce qui se passe dans les manuels scolaires en quête de définitions préalables et de catégories mentales à coordonner, le *quid sit ?* et l'*an sit ?* dans la méthode inductive ne répondent à notre enquête qu'à la condition de se rencontrer dans un seul et même acte de connaissance et non pas isolément dans deux propositions successives.

La connaissance inductive par le signe, à la différence de la connaissance conceptuelle par raisonnement et syllogisme, ne provient pas d'une proposition que l'on fait sortir d'une autre, généralement par la catalyse d'une troisième ; mais elle naît de deux valeurs, l'une ordinairement invisible, l'autre visible, qui en se joignant, s'éclairent pour devenir pratiques et utiles. J'ai la science théorique du code de la route ; pour m'en servir encore faut-il que j'aperçoive les signaux qu'elle me permet d'interpréter et d'utiliser pour ma sauvegarde. Séparées l'une de l'autre, ces deux valeurs, comme toutes les langues humaines, sont ténèbres et néant ; rapprochées au contraire, éclairantes et fécondes.

Le miracle qui est un signe ou qui en tout cas peut et veut le devenir, ne le sera que s'il trouve d'abord dans le sujet une signification préalable qui l'attend pour engendrer avec lui une preuve intelligente et convaincante. Se jeter sur le fait physique, par exemple la guérison, pour l'interpréter lui-même dans sa matérialité et raisonner sur ce phénomène sans l'éclairer du dehors avec autre chose que lui-même, c'est s'engager dans une impasse, celle où se débat depuis longtemps une apologétique qui a confondu l'induction et la déduction, la méthode du signe avec le raisonnement syllogistique.

Mais quelle est donc cette mystérieuse signification qui va nous permettre de sortir de nos ténèbres et de notre stérilité ? Il faut une fois de plus prononcer ici un grand nom, et rendre au génie apologétique de l'auteur de l'*Action*, la révérence et la reconnaissance qu'on lui doit. Sans employer les mots et le raccourci que nous venons d'utiliser, M. Blondel a construit d'abord ce que nous appelions une signification préalable à titre hypothétique.

*
* *

J'avais rencontré un fait étrange et merveilleux que je croyais pouvoir dire miraculeux. Mais seul, isolé, il restait pour moi mystérieux et obscur, et j'allais devoir le négliger. Mais en lui trouvant chez moi un allié complémentaire, n'arriverai-je pas à lui arracher une valeur dialectique, à lui donner une signification ? C'est alors que l'apologétique blondélienne nous apporte une lumière relativement neuve, mais décisive. Je possédais en moi, avant toute perception du miracle, une volonté ou un désir de dépassement, une tension sourde, une interrogation vers un au delà de

mes forces et de moi-même. Je cherchais au dehors une solution qui en m'exauçant m'apporterait la paix et la certitude. J'avais donc en mon esprit une signification qui aspirait à se trouver un signe, pour se donner enfin un sens et une utilité. Ce signe, ce serait peut-être ce fait miraculeux, qui, lui, ne vient pas de chez moi. Lui non plus jusqu'à présent n'avait pas de sens. Mais je lui en donne un, en lui apportant sa signification. C'est la rencontre de l'invisible et du visible, du fait interne et du fait externe. Je tiens la preuve que je cherchais, car c'est le moment de nous souvenir que la preuve de la vérité de la foi n'est pas de l'ordre des arguments déductifs, mais sur le plan inductif une connaissance par le signe.

Et c'est tout. Je n'ai pas à examiner pour le moment quel est exactement le contenu et les positions doctrinales de ce surnaturel mal défini pour l'instant. Je n'ai pas à tirer des conclusions en faveur de telle ou telle religion, et à l'intérieur d'une religion en faveur de telle ou telle théologie, de tel ou tel parti, comme on l'a fait à Port-Royal où le génie de Pascal a perdu son encre dans ces discussions sans fin sur le miracle de la *sainte épine*. Je n'ai pas à me constituer médecin, physicien ou chimiste pour analyser la matière du phénomène. Ce qui m'intéresse, ce n'est pas tant son contenu physique que sa signification spirituelle, qui lui est si étroitement unie et ne fait qu'un avec lui. Il ne me restera plus qu'à examiner ce que Pascal désignait sous le nom de doctrine, c'est-à-dire la valeur et donc la transcendance de cette religion. Ce sera l'objet d'une autre enquête, d'un nouveau chapitre de mon apologétique. En attendant me voilà débarrassé d'une quantité de questions médicales ou autres, extérieures au vrai problème et à la véritable solution. Mais je ne dois pas pour le moment donner à ce signe un sens qui dépasserait les limites de la signification que je lui apporte : celle-ci était assez générale, elle m'apprenait que le monde naturel aspirait à déboucher quelque part au plan d'un ordre supérieur. Je sais maintenant que celui-ci existe et que mon désir, ma tension, mon action, n'étaient pas vaines. J'étudierai cet objet ici présent pour en découvrir les secrets. Ce sera le lieu de choisir entre telle ou telle religion, au nom de leurs doctrines. Car je comprends ce que Pascal voulait dire en parlant des doctrines qui discernent les miracles, c'est-à-dire qui en opèrent le triage, non pas tant au plan matériel qui est encombré, qu'au plan spirituel, où Dieu habite.

Il n'y a pas lieu d'exagérer les résultats de mon expérience du miracle. Ouvrir une porte, ce n'est pas encore inventorier les richesses de la maison où elle donne accès. On verra plus tard quelle est cette religion dont j'ai simplement constaté l'existence et la réalité objective. Pour le moment la méthode du signe m'a permis de passer du subjectif à l'objectif, puisque j'ai constaté des faits qui appartenaient à un ordre nouveau supérieur à celui de la physique et même à celui de la raison naturelle. L'objet de mon espérance existe, est au niveau de mon désir dont il comble la tension, et en la comblant, il se définit lui-même, au moins provisoirement. Il y a un ordre surnaturel au sens le plus général du mot au-delà des forces

physiques et des connaissances naturelles, un ordre supérieur à explorer et à exploiter.

C'est ce caractère réel qui va donner tout à l'heure à la preuve du miracle, convenablement menée dans l'ordre voulu, toute sa réalité. Car le miracle est bien un fait. Nous allons assister à la rencontre de deux faits, se contrôlant l'un l'autre, se vérifiant l'un l'autre, se portant l'un l'autre dans l'existence et dans la démonstration.

* * *

Nous étions parvenus à l'endroit le plus difficile, celui où nous espérions, grâce à un signe convenable, pouvoir passer d'un ordre à un autre, et, au sens le plus large des deux adjectifs que voici, de l'ordre naturel à l'ordre surnaturel : dépasser le premier en l'enrichissant du second. Nous avons dit en étudiant les lois de notre méthode, que si nous découvrons un signe, la valeur et la force dialectique de celui-ci dépendait de sa signification. Collé à celle-ci, il trouve en elle tout son sens et devient probant : il lui appartient, il est son serviteur, il la suit partout où elle va, partout où elle monte. Mais inversement, il lui apporte la vie. Sans lui la signification n'est pas grand'chose, c'était une idée sans emploi et même sans consistance suffisante. Elle était cependant plus et moins qu'une simple puissance sans acte, car si ce qu'elle représente n'a pas encore commencé d'exister, elle en dessine déjà toutes les lignes essentielles. Elle est une intelligence vide, une théorie jusqu'à nouvel ordre sans correspondant dans la réalité. Elle est aussi plus qu'une possibilité, mais moins aussi. Car n'est possible que ce qui pourrait se suffire plus tard à soi-même dans l'existence. Or la signification ne passera jamais à une existence réelle et utile qu'à la condition de recevoir d'un autre sa propre raison d'être, mais aussi en même temps de la lui imposer. Car voici le privilège de la signification. Sourde encore et invisible, c'est elle qui décide à l'avance le plan où elle évoluera, la hauteur où elle se place déjà, et où elle fera monter le signe avec elle. Elle décide du climat, de l'atmosphère, de la valeur enfin du partenaire qu'elle va éclairer, féconder, expliquer et faire valoir à son tour : si c'est une idée qui se dégage de la rencontre prochaine des deux éléments, cette idée sera aussi transcendante que sa signification, ou plutôt sa transcendance sera sur le même plan que l'immanence provisoire de celle-ci. Et si c'est une valeur, une réalité qui sort de cette singulière génération, où il n'y a ni père ni mère, ni forme ni matière, mais de l'invisible et du visible, du spirituel et du sensible, cette valeur, comme dans les sacrements, sera de l'ordre surnaturel de la signification.

Il n'y a plus qu'à appliquer cette loi au phénomène miraculeux. Il va rencontrer dans notre démonstration une sorte de matrice ou d'hypothèse qui prépare à l'avance sa venue et décidera du nom à lui donner. Mais c'est ce précurseur qui garde le secret. Et dans la démonstration apologétique, ce secret c'est celui de l'action humaine aperçue dans

ses profondeurs, qui ne trouve pas en elle-même l'achèvement auquel elle aspire et dont elle porte en elle toutes les directions indistinctes, sourdes, aveugles en partie, mais combien contraignantes et inévitables. C'est ce surnaturel à la fois inexistant et appelé, appelant aussi, faiblesse d'inanition qui est une force de faim et de soif, qui pose au-delà des forces naturelles de l'homme l'hypothèse de forces surnaturelles qui prendraient la suite sans être nées des précédentes, mais pour les continuer et apaiser des possibilités qui ne sont pas nécessaires, mais qui sont peut-être d'autant plus souhaitables et demandées, suppliées, mendiées peut-être ; car nous sommes ici dans le domaine de la prière, de la prière la plus humaine et la plus vieille qui soit, celle qui demande un surcroît sans avoir le droit de le réclamer ni de le recevoir, mais peut-être avec l'obligation de le demander, non pas sans espoir, mais sans aucun titre que celui de notre impuissance affamée : ce que depuis toujours la théologie catholique appelle le monde de la grâce en ses différents modes, jusque et y compris cette espèce de *no man's land* intermédiaire entre la nature et la surnature, auquel les manuels faute de mieux ont réservé le nom étrange et élastique de préternaturel.

A la question posée par la signification, simple hypothèse au sens où nous l'avons dit, le signe répond : oui, cela existe. Mais *cela*, c'est la signification qui le définit à son niveau ; et puisqu'elle envisageait le dessein de cet ordre qui dépasse la nature en l'exauçant gratuitement, cet ordre est désormais vu et constaté.

Et ce qui empêche cet ordre précis et exigeant d'être exigé et d'être nécessaire, c'est qu'il n'est qu'une signification, dont nous savons qu'elle est en elle-même inconsistante et sans aucun droit.

C'est tout ce travail dialectique, à la fois très simple, très hardi et très compliqué, que l'apologétique de M. Blondel nous a invités à oser entreprendre, peut-être tout simplement parce qu'il était implicitement contenu dans les démarches les plus primitives de la tradition religieuse de l'humanité, dans le contexte mental inévitable et incoercible de la Bible, et, pour finir ou commencer, dans les requêtes les plus traditionnelles de toute théologie.

Le maître a demandé à l'expérience humaine la plus universelle, la plus intérieure aussi, à la conscience psychologique dans ses replis les plus cachés mais les plus certains, l'idée d'une signification surnaturelle traduite dans l'action sourde de la vie, dans les profondeurs de l'action vitale de toute conscience en marche, de toute avancée dans l'existence, de toute volonté de résultat.

Il n'a découvert là aucune nécessité proprement dite. Une signification n'est pas une nécessité, et en tout cas, il n'existe aucune obligation qui force Dieu ou les hommes à s'en servir. L'auteur a-t-il vraiment découvert une possibilité. Nous avons dit plus haut l'ambiguïté de ce terme, emprunté au couple acte et puissance, qui ne trouve pas ici de véritable application. Celle-ci se fera à côté de nos ordinaires conceptions empruntées

au monde du travail sur un plan horizontal. Ici nous voulons monter d'un plan à un autre. Nous pouvons l'espérer et même le désirer, mais nous n'y avons aucun droit. Et la force même de nos désirs, traduite ici au sens large par les exigences de notre vie, nous oblige à une réserve absolue aussi longtemps qu'un signe ne viendra pas du dehors dans l'expérience objective nous montrer que notre signification était un rêve réalisable et réalisé.

On sent à travers quels écueils la pensée et la plume de l'apologiste doivent se frayer leur chemin. Et pourtant ce chemin est vieux comme l'humanité où nos pas marchent depuis des siècles, en face des miracles ou des révélations de tous genres. On les attribue à un monde dont on désirait l'existence sans pouvoir la prouver, sans avoir le droit de le réclamer tout en l'imaginant et en le souhaitant comme une suite, que faut-il dire? normale, c'est trop dire, extérieure, ce n'est pas assez dire, d'une nature ou plutôt d'un état humain, jusqu'à nouvel ordre indéfinissable, mais certainement supérieur par définition, à lui-même et à ses origines.

*
* *

Nous terminerons par quelques corollaires de complément ou d'application, indépendants de la rigueur des thèses précédentes, et qui pourraient sans inconvénient pour celles-ci être discutés à part et même rejetés. Nous les exposerons très brièvement, pour ne pas prolonger des pages déjà trop longues.

1. On remarquera d'abord que notre position effectue le passage toujours si difficile en apologétique de l'ordre de la nature à l'ordre de la révélation positive et surnaturelle, d'abord au plan de la signification de préférence à celui du signe miraculeux, sauf à entraîner ensuite celui-ci, comme la méthode inductive le permet, au niveau de la première. Les manuels d'apologétique font généralement le contraire. Ils s'attaquent d'abord au fait du signe et essaient de montrer, quelquefois avec peine et hésitation, et après de longues enquêtes, qu'il dépasse les forces de la nature. Ce n'est qu'ensuite qu'ils parleront de la signification, c'est-à-dire de la preuve apportée par le miracle. L'instinct humain nous pousse dans cette direction. Nous croyons être mieux en possession des valeurs du corps que de celles de l'âme et c'est aux premières que nous demandons la permission de passer d'un monde dans un autre. Mais n'est-ce pas une illusion? En réalité nous connaissons assez mal les limites de la nature corporelle et celles de la matière, lesquelles, à cause même de leur lourdeur native, ne peuvent guère nous aider dans une analyse et une discrimination nécessairement délicates. Le monde psychologique, plus proche du monde moral, auquel il appartient, se prête davantage à une recherche qui est précisément d'ordre spirituel, et il nous livre plus vite ses propres limites et les forces qui le dépassent.

2. La méthode apologétique ici décrite fournirait peut-être aussi une solution, — entre beaucoup d'autres — au problème toujours ouvert de la collaboration de la raison humaine et de la grâce divine dans l'élaboration de l'acte de foi. Entre le Concile d'Orange qui attribue l'*initium fidei*, le commencement de la foi, à la grâce d'abord et même à elle seule, et la théologie du XIXe siècle, récemment appelée par l'encyclique *Humani Generis*, qui fait précéder la foi par une démarche de la raison, il y a une différence de langage incontestable. On énerve cette difficulté en disant que le mot *foi* n'a pas le même sens dans les deux exemples cités : au premier cas il désigne l'acte salutaire et méritoire qui inaugure chez le croyant le mouvement de la conversion et sa justification, au second cas il s'agit de la démarche dialectique de la raison encore naturelle en quête de certitude religieuse. Les théories et si l'on veut les théologies construites pour éclairer ce problème sont innombrables.

Or dans la présentation que nous avons donnée de la démarche apologétique, la raison et l'action de la grâce avancent de concert l'une dans l'autre. La raison fournit les règles de la méthode à suivre, celles de la méthode du signe, la plus humaine des opérations habituelles de l'esprit. Mais ici cette logique inductive encadre, contient, une matière proprement surnaturelle à laquelle elle est appliquée grâce à l'acceptation par la raison même de ses limites, grâce à l'acte de confiance ou d'abandon où elle se livre, sous l'action nécessaire de la grâce, à l'emprise décisive de celle-ci. Il y a là dans la méthode légitimement employée et donc raisonable et même rationnelle, un acte qui dépasse les forces humaines d'une nature qui aspire pourtant à cette solution, mais qui doit humblement l'accepter en mortifiant et son orgueil et sa fausse suffisance.

3. La méthode, ainsi ramenée à sa ligne essentielle, débarrassée de problèmes adjacents difficiles et discutés, présente du coup un certain inconvénient, à moins que ce ne soit un dernier avantage. Elle a des limites d'exploitation qu'il n'est pas possible de franchir. La signification a été ramenée à une idée très profonde mais très générale, qu'il est difficile de développer ou d'analyser, car telle quelle elle suffit au but apologétique proposé. Or le signe suit la signification, et n'a pas le droit de la dépasser. Il est donc lui aussi très général. Il parle de l'existence d'un ordre surnaturel, mais il n'en précise pas le contenu doctrinal qui appartiendra à la révélation, à l'Écriture, à la tradition, à l'Église et à son magistère. Il ne se porte pas garant d'une hypothèse particulière à l'intérieur de cette thèse générale. Il ne faut pas lui demander de réponse à des curiosités spéciales. Or la tendance humaine, c'est de faire dire au miracle, en lui prêtant tout à coup une signification qui dépasse celle qui a permis de le considérer comme un signe, des affirmations qui dépassent sa compétence et son but. Et pour prendre un exemple ultra-classique, mais il y en a dans l'histoire des milliers de semblables, la guérison de Jacqueline Pascal, le miracle de la Sainte Épine, ne prouverait pas que Port-Royal avait raison contre les Jésuites, mais seulement qu'il y avait un ordre surnaturel au-delà des forces de la nature.

Il est vrai que le miracle peut en plus de sa valeur essentielle comporter une signification symbolique très réelle. Mais alors il sort du terrain proprement apologétique qui était le nôtre et il apporte au chrétien déjà croyant l'image ou plutôt l'idée d'une révélation dont il lui suffisait d'avoir prouvé l'existence.

4. Enfin cette vision apologétique bien comprise et sagement utilisée, contient, sans l'avouer, une méthode d'oraison toujours ouverte et jamais épuisée. Cet appétit inassouvi de la nature pour un ordre qui la dépasse rappelle singulièrement ce vide dont nous parlent les mystiques, dont l'aveu est au principe de la vie spirituelle. Celle-ci dans l'oraison soupire vers le plein qui remplirait ce vide, et cette attitude jamais assouvie, c'est l'oraison même, la position essentielle de la créature en face de celui qui seul peut la sauver de sa pauvreté naturelle, enfin avouée, enfin mendiante, enfin adoratrice, enfin exaucée. Le meilleur des livres d'oraison pour un homme mûr, vaincu par la grâce, c'est encore la méthode des exigences, des limites et des solutions de l'*Action*, de la première *Action* surtout ; — et il ne serait pas difficile de traduire en style blondélien par exemple le début de la Doctrine spirituelle du P. Lallemant, l'un des plus grands mystiques de la Compagnie de Jésus — et réciproquement.

Nous avons dans notre cœur un vide que toutes les créatures ne sauraient remplir. Il ne peut être rempli que de Dieu, qui est notre principe et notre fin. La possession de Dieu remplit ce vide et nous rend heureux, la privation de Dieu nous laisse dans ce vide et fait que nous sommes malheureux.

R. P. Louis Lallemant S. J.

Doctrine Spirituelle (1694), début, nouvelle édition Pottier. Chez Téqui 1924, p. 52.

Croire en Dieu, le désirer, l'appeler, tout cet aveu nécessaire de la conscience n'a de raison, pour nous, qu'autant que nous attendons de lui ce que nous ne sommes pas, ce que nous ne pouvons être ni faire seuls. Si on ne le veut pas où il est, c'est qu'on le veut où il ne peut être. Où donc le trouver, sinon où la volonté par une sorte de dépossession est poussée au-dessus d'elle-même ?

Maurice Blondel,

L'Action (1893), p. 398.
Édition conforme P.U.F. 1950, p. 397.

Fecisti nos ad Te Deus (signification), *et irrequietum est cor nostrum donec requiescat in Te* (signe).

Chanoine Eugène Masure.
† 24-8-1958

Mai 1958.

LA TENTATIVE DE M. H. DUMÉRY

II. Philosophie et religion

> De nos jours, on ne s'arrête pas à la foi ; on va plus loin. Que si je demande où l'on va ainsi, je passerai sans doute pour un sot.
>
> Kierkegaard.

M. H. Duméry a écrit dans *La tentation de faire le bien:* « Les livres dont on n'a rien à dire sont ceux qui ne disent rien ». Il y a certes beaucoup à dire sur les siens, à tel point qu'une note ne peut aucunement prétendre envisager et discuter tous les problèmes soulevés dans sa *Philosophie de la religion* (1). L'auteur répète souvent que vis-à-vis du christianisme « la critique n'a pas à construire par elle-même ; elle se borne à purifier, à juger les constructions de la pensée spontanée » (*Phil.*, I, 89). Lorsque la critique de la critique intervient à son tour, dans la ligne même d'une philosophie de la religion, et non point en théologienne, elle peut moins encore faire œuvre originale (ce qui serait pourtant la seule réponse valable aux questions proposées). Elle se doit donc de rester modeste, puisqu'elle n'est qu'une critique négative d'une critique qui, elle, pour le meilleur et pour le pire, et bien qu'elle s'en défende, est créatrice.

Problèmes de méthode.

Une philosophie de la religion suppose une philosophie générale que l'on applique à l'étude du donné religieux. Beaucoup mieux que la plupart de ses devanciers, M. Duméry a voulu tirer au clair les postulats sur

(1) Nous utiliserons les sigles suivants : *Critique et religion. Problèmes de méthode en philosophie de la religion*, Paris, Sedes, 1957 *(CR) ; Le problème de Dieu en philosophie de la religion*, Paris, Desclée de Brouwer, 1957 *(P.) ; Philosophie de la religion. Essai sur la signification du christianisme*, t. I : *Catégorie de sujet, Catégorie de grâce*, t. II : *Catégorie de foi*, Paris, P. U. F., 1957 (*Phil.* I et II).

lesquels il s'appuie et la méthode qu'il utilise. Il faut tout d'abord respecter la spécificité des phénomènes religieux, du sacré comme valeur ultime, or il n'y a de religion qu'historique, de religion que positive ; il faut donc analyser les religions vivantes, le christianisme par exemple, et non point un quelconque résidu fictif qui serait le fruit d'un *a priori*. C'est à quoi aboutit le préjugé naturaliste sous sa triple forme immanentiste, causaliste ou moniste en prétendant perpétuellement réduire l'expérience religieuse à autre chose que ce qu'elle est. M. Duméry critique vigoureusement les illusions empiriste, psychologiste ou idéaliste, qui toutes se livrent à des tentatives d'« explication » sur une valeur transcendante aux déterminations desquelles on veut la ramener. La religion doit être prise dans le sens que lui donne l'homme religieux. Dans la voie ouverte par Scheler, Otto, Van Der Leeuw et Éliade, M. Duméry élabore une épistémologie des sciences religieuses positives qui écarte définitivement les étroitesses du rationalisme. La critique qu'il instaure ainsi lui permet d'avancer un des principes de sa méthode. Il existe une transcendance de l'acte spirituel qui n'est saisissable que dans l'expérience qui le pose et qui est inobjectivable (*CR*, 54), a fortiori s'il s'agit de l'acte religieux. « En somme, face aux méthodes immanentistes, les deux mises en garde à formuler concernent le caractère irréductible, inobjectivable, soit de l'acte spirituel, soit de l'acte religieux, en tant qu'il se rapporte à des valeurs spécifiques » (*CR*, 60). Toutefois cette dernière formule est ambiguë, car l'irréductibilité n'est pas donnée par l'objet, mais par le fait que « la valeur vécue est irréductible au plan formel de la réflexion » (*CR*, 60, n. 2). En définitive, la raison dernière de cette dissociation entre l'existence et la représentation est l'autonomie créatrice de la liberté. C'est elle qui confère sens et valeur aux représentations. Celles-ci ne correspondent nullement à une réalité distincte de l'esprit, elles sont sous les formes variées du symbole, du mythe, du concept, les « projections » de la conscience elle-même qui les crée, pour s'exprimer aux différents niveaux de la vie, tout en les dépassant toujours pour poser librement les valeurs. Aussi la philosophie n'est-elle que « la médiation réflexive de la liberté », « une régulation réfléchie de la liberté en acte » (*CR*, 76). Cette conception de la philosophie va permettre à la critique de pénétrer jusqu'au sens même de la « foi exprimée ». Celle-ci, en effet, « soutient une visée de transcendance, tout en s'exprimant par voie de projection » (*Phil*, II, 181). La foi sera donc mise à l'abri de la critique en tant qu'elle est une option libre, mais toutes ses « expressions rationnelles et symbolisantes, discursives et temporelles » (*Phil.*, II, 182, n. 1) sont soumises à la critique. C'est à la critique qu'il appartiendra de rendre ces projections aux différents niveaux de conscience, de les répartir selon leur degré d'intériorité, et de juger de l'accord plus ou moins parfait entre la visée et ses diverses représentations.

On aurait ainsi une philosophie de la religion qui respecte le donné religieux, puisqu'elle ne touche pas à la décision efficace du croyant,

tout en préservant l'autonomie et l'universalité judicatrice de la philosophie. Blondel serait, selon M. Duméry, l'initiateur de cette méthode, surtout dans le projet initial qu'il se fixait dans la *Lettre*. Il aurait établi la démarche du philosophe autonome de la religion, qui scrute même les énoncés dogmatiques, « n'ayant pas à s'engager sur la réalité même du surnaturel dont il critique les structures objectives » (*CR*, 102). Mais, remarque M. Duméry, Blondel n'a jamais mis en œuvre la méthode radicale d'immanence qu'il préconisait dans la *Lettre*, et dans *La Philosophie et l'esprit chrétien* il revient à la méthode dualiste de confrontation, commune aux croyants qui assignent à la philosophie et à la foi deux domaines distincts et que, pour sa part, M. Duméry rejette comme insuffisante.

Il est regrettable que M. Duméry ait cru pouvoir faire table rase des scrupules de Blondel. Blondel n'admettait qu'une sorte d'« étude négative qui consiste à tirer parti du mystère même pour répondre aux exigences les plus hautes du sens religieux » (2). Cette méthode implique que la révélation des mystères, dans son histoire et dans son intelligibilité, se présente comme un donné que le philosophe ne peut ni discriminer, ni reconstruire, parce que son élaboration spécifique, sa constitution, ne s'est pas faite sous la juridiction de la philosophie. Le philosophe qui prétend dépasser la méthode de confrontation, ou mieux comme disait Blondel la méthode d'implication et d'explicitation ou le *Konformitätssystem* de Scheler, pour scruter la cohérence interne de toutes les déterminations objectives de la foi, s'expose nécessairement à de nombreuses déviations. Il doit inévitablement être infidèle à la synthèse originale du donné religieux, réalisé non seulement au plan de l'action et de la pensée primitive, comme le croit M. Duméry, mais aussi au plan de la spéculation et de l'expérience mystique, et corollairement il trahit aussi, par ambition, la méthode philosophique. La religion n'est pas seulement action, elle est aussi pensée.

Il est frappant de constater que ce donné que Blondel accepte scrupuleusement, M. Duméry entend en retracer rationnellement la construction. « La philosophie de la religion, pourrait-on dire, commence par l'élimination d'un donné qui ne serait que donné, c'est-à-dire une réalité que la raison devrait admettre sans pouvoir ressaisir ses lois de constitution » (*CR*, 277, n. 1). Il est impossible d'échapper ainsi, soit à un formalisme qui scrute des catégories vidées de leur contenu (les expressions de la foi séparées de leur intention) ; soit à un monisme idéaliste (les avatars de la conscience constituante) ; soit à un dualisme qui pour donner à la philosophie un objet qui n'est pas le sien doit l'arracher au contexte qui seul lui donnait un sens. Tout en combattant ces erreurs, M. Duméry n'y échappe pas entièrement. Il dénonce l'illusion formaliste, mais la liberté nouménale et la foi transcendantale n'y succombent-elles pas ? Il repousse

(2) *Exigences philosophiques du christianisme*, Paris, 1950, p. 22.

l'idéalisme tout en utilisant une phénoménologie transcendantale où « la constitution créatrice » (*CR*, 163, n. 6) doit nécessairement envisager le christianisme « comme *expression* de la conscience, non comme réalité mystérieuse chargée de valeurs transcendantes » (*CR*, 184), et la révélation, indirectement dépendante de Dieu, comme une projection de l'exigence d'absolu sur un fait-divers indifférent.

Si l'on veut enfin reconstituer, reconstruire rationnellement le donné de la foi, il est obligatoire de transformer ce donné en un objet sur lequel l'analyse réflexive et critique ait pouvoir de jugement et de *discrimination*. D'où le dualisme entre l'Absolu et l'ordre intelligible auto-créateur, « l'immense écart entre le donné religieux et la forme de la religion, (......) entre les deux extrémités de la conscience incarnée » (*Phil.*, II, 107), conscience transcendantale éternelle et conscience psychologique temporelle, la dissociation entre la visée de la foi et ses déterminations. Il n'est pas exact qu'une telle méthode n'enlève rien au christianisme et ne lui ajoute rien (*CR*, 188), puisqu'elle ne lui garde une spécificité que sur le plan pratique, en « réduisant » tout son aspect théorique à quelques postulats philosophiques. Le seul « irréductible » du christianisme reste la visée de l'absolu, c'est-à-dire qu'il est devenu une philosophie.

Les hésitations de Blondel étaient donc fondées, comme le sont celles de Gabriel Marcel, comme l'étaient celles de Kierkegaard. Si la foi « n'est pas autre chose que ce que la philosophie la dit être, déjà Socrate est allé plus loin, beaucoup plus loin, alors qu'au contraire il n'y est pas parvenu » (3). Blondel avait probablement vu juste en n'attribuant à la philosophie qu'une étude négative de la révélation (4). En outre il n'est pas certain que ce ne soit pas un abus de restreindre la philosophie de la religion à une philosophie du christianisme, sans tenir aucun compte des religions non-chrétiennes (5). En fait M. Duméry se substitue à la théologie qu'il est obligé de réduire au rang d'une codification de la pratique sans valeur scientifique. Lorsque le philosophe de la religion prétend dégager le sens propre et dire la vérité d'une dogmatique particulière, il fausse cette dogmatique en n'utilisant pour la juger que des critères rationnels,

(3) *Crainte et tremblement*, Paris, 1946, p. 110.

(4) « Ce qui est vraiment déraisonnable ne peut pas être révélé ; ainsi la raison devient un critère si ce n'est positif du moins négatif de la révélation. Une révélation qui signifierait la contradiction ou la destruction de ce qui est apparu à une philosophie authentique, ne peut être crue. La démarche par laquelle l'esprit s'assure de l'être devient, comme *praeambulum fidei*, un *critère négatif* de la possibilité de la foi chrétienne : elle montre à partir d'elle-même où la foi ne peut pas être. Là où la « foi » philosophique est réellement accomplie, elle développe une *conscience critique* à l'égard de toute prétention de révélation. Nous voyons là un service éminent que la philosophie est appelée à rendre, comme ancilla mais en toute liberté, à la théologie ». B. WELTE, *La foi philosophique chez Jaspers et saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1958, p. 274-275.

(5) Selon Van Der Leeuw, une philosophie de la religion qui veut se distinguer de la théologie ne doit pas être liée à la révélation, et un sujet comme la résurrection du Christ lui échappe. *Inleiding tot de theologie*, Amsterdam, 1948, pp. 207-208.

ou il devient apologète ou théologien. Il semble bien que la révélation soit ici un concept-limite. Normalement la philosophie de la religion part de la compréhension de *toutes* les religions vivantes et positives ; elle fonde métaphysiquement la visée *religieuse* de transcendance, elle justifie les catégories religieuses universelles, comme la prière, le sacrifice, le culte, la communauté, elle peut dresser une certaine échelle de valeur des religions qui expriment le mieux les critères *religieux* irréductibles ; elle peut enfin poser le problème d'un ordre inaccessible de vérité. Peut-elle aller au-delà ? C'est douteux. Sans doute la philosophie peut encore marquer la continuité et la discontinuité entre les possibilités humaines et les mystères révélés, comme l'a fait Blondel. Mais il est peu probable que l'on se cantonne alors à la philosophie pure, car il faut au préalable accepter la révélation telle qu'elle se donne et telle qu'elle est. Prétendre la critiquer, la juger, la reconstruire, la reconstituer au nom d'un postulat philosophique, quel qu'il soit, c'est fatalement en perdre le sens.

Le problème de Dieu.

La possibilité d'une philosophie de la religion qui critique même le contenu de toutes les affirmations religieuses est assurée par la dissociation radicale entre tout l'ordre intelligible, uniquement créé par la conscience, et par conséquent accessible à la critique, et l'Absolu lui-même. Ce principe est décrit, plutôt qu'établi, dans une théodicée qui remonte du multiple à l'Un. M. Duméry commence par témoigner d'une incompréhension étonnante vis-à-vis des positions traditionnelles, en acceptant sans examen la manière de les entendre de certains philosophes contemporains. Les preuves de l'existence de Dieu, en effet, ne sont aucunement assimilables à « l'ordre de l'explication objective » (*P*, 36) propre à la science. Il s'agit, en effet, d'une inférence métaphysique, rarement comprise d'ailleurs, qui part de l'expérience concrète. Dieu n'est jamais conçu non plus comme faisant partie d'une série (*P*., 36), « comme un premier chaînon causal dans une suite homogène » (*P*., 63), pour la raison simple que si Dieu faisait partie de la série, il ne pourrait en être la source. De telles déformations doivent être laissées au compte de celui qui les profère.

Pour ne pas tomber dans les erreurs des théodicées traditionnelles : celles de ne pas faire droit à la liberté créatrice de l'homme et de poser aussi en Dieu un décalque de nos déterminations et de nos valeurs, il faut avoir recours à la réduction « hénologique ». Celle-ci, au-delà des réductions classiques : éidétique, transcendantale et constitutive, consiste à réduire finalement toute multiplicité dans la découverte de l'Un absolu. L'exigence d'unité manifeste la présence d'un Acte pur dans l'homme qui ne se confond pas avec la conscience. Toutefois la capacité de surmonter toutes les déterminations et tout le pluralisme de l'intersubjectivité est identique à la liberté. Dieu n'est donc pas posé au plan des notions, mais au plan des valeurs. L'acte libre, en effet, est « trans-déterminant » ou il

n'est pas. La découverte de la « spontanéité rigoureusement pure » au cœur de la liberté humaine est identique à la découverte de l'Absolu (6).

Cette « preuve par la liberté » qui ouvre « un nouveau théisme » est-elle valide? Ce serait d'abord la question de la portée métaphysique de toute réduction phénoménologique qu'il faudrait examiner. A cette question M. Duméry ne répond pas directement. Il affirme que la réduction dégage un Dieu « trans-ordinal », « trans-catégorial » et qu'elle est « intrinsèquement apophatique » (*P.*, 64, n. 1). Mais il est loin d'être évident qu'elle soit apophatique par excès de connaissance au lieu de l'être par défaut. La réduction, même hénologique, se termine-t-elle à l'*existence* de Dieu ou au noème-Dieu corrélat de la noèse intentionnelle « au lien théandrique qui fait le fond de l'esprit » (*CR*, 228)?

Une autre difficulté est le rôle exact joué par la liberté dans cette réduction. On peut concevoir que l'option intervienne dans la démarche spirituelle qui affirme Dieu, et que celle-ci soit un acte concret qui engage la totalité du sujet humain. Mais en ce cas on ne peut avoir recours tantôt à la liberté qui pose Dieu uniquement au plan des valeurs, puisqu'il ne peut être « objectivé » d'aucune façon, et tantôt à l'autonomie d'une réflexion critique qui aboutit à une exigence d'unité. Pourtant partout ailleurs les deux plans de la croyance et de la philosophie, de l'affirmation spontanée et de la prise de conscience, de la spiritualité vivante et de la réflexion critique, sont soigneusement dissociés pour permettre une philosophie de la religion. Or ici la liberté semble intervenir au sein même de la réduction, puisque celle-ci prétend aboutir au Dieu vivant de la religion et non à l'idée de Dieu, supprimant ainsi l'antinomie entre le Dieu des philosophes et le Dieu des croyants, et d'autre part la réduction reste distincte, puisqu'elle doit être l'examen critique de l'affirmation spontanée.

Supposons démontrée la nécessité de l'Un, il reste à élucider le lien existant entre l'Un et l'ordre intelligible. Toute ontologie participationniste étant refusée, l'hénologie processionniste doit aboutir à une « position d'auto-position » (*P.*, 99) (7). L'ordre intelligible est auto-créateur, tout en se constituant au contact de l'Un. Quel est ce mystérieux contact? « Dérivation d'énergie », « sorte de synthèse a priori »? En réalité, entre l'Un et l'ordre intelligible « le passage n'existe pas, parce qu'il n'y a pas d'intelligibilité commune entre les deux » (*P.*, 105). On se voit donc forcé de récuser la possibilité de toute « théologie explicative » qui prétendrait porter sur « l'objet divin ». Deux conséquences semblent suivre immédiatement. La reconnaissance de l'existence de Dieu n'est qu'une nécessité pragmatique qui ne se distingue guère de la conscience de soi. La théodicée

(6) *P.*, p. 58, n. 1.

(7) Dans cette perspective, il est impossible de voir comment la conception de la grâce est encore acceptable, sinon « comme un passage de l'*auto-position* à l'*Aséité* » (*P.*, 98, n. 1). Comment échappe-t-on ainsi à la divinisation de l'esprit par soi-même et à un extrinsécisme surnaturel absolu ?

des attributs divins est impossible. En effet, si « Dieu donne le *faire* pour que l'esprit se donne l'*être* » (*P.*, 113) (8), la procession à partir de l'Un ne peut être reconnue, pour autant qu'elle puisse l'être, que dans le rôle « auto-créateur de l'esprit », par lequel celui-ci se fait exister et déploie son ordre intelligible. « La polarisation de l'esprit par Dieu est tout entière immanente, au point de ne faire qu'un avec la spiritualité même » (*P.*, 113). Dieu reste incurablement « constitué » par l'esprit et ne s'en distingue jamais nettement. L'esprit, « dans l'impossibilité de connaître l'inconnaissable » (*P.*, 115) ne pose jamais Dieu indépendamment des démarches et des actes qu'il exerce en se rapportant à lui. Quel est alors le sens d'une attribution référée à Dieu ? Il est impossible d'attribuer à Dieu un prédicat quelconque. Dieu est indicible. On analyse et on nomme uniquement la visée intentionnelle, l'attitude de conscience qui croit se référer à Dieu, aussi se pourrait-il que les attributs divins ne fussent que des projections ou des hypostases de la conscience humaine. La réduction hénologique empêche-t-elle que Dieu soit ainsi conçu comme un phénomène qui pourrait *apparaître* dans l'intentionnalité de la conscience, ou bien, au niveau transcendantal, comme le corrélat de la conscience constituante. En d'autres termes, on n'arrive jamais à poser le problème de l'existence de Dieu au plan métaphysique, celui de l'être et de l'existence.

La possibilité de nommer Dieu dépend d'un certain lien réel, ontologique, entre le Créateur et les créatures. La question du langage religieux n'est pas une question de logique ou de psychologie, mais une question métaphysique. Si toutes les perfections sont conçues comme un ordre intelligible dont l'invention est entièrement soumise à l'arbitraire de l'homme, ce sont, en effet, des déterminations mentales dans lesquelles Dieu ne peut entrer d'aucune façon. Si ces perfections, au contraire, sont d'abord dans la source de l'être, il est possible, sans mentir, et sans offenser la transcendance de Dieu, de les référer à leur origine. L'homme ne peut nommer Dieu que si les réalités que désigne son langage sont originellement plus à Dieu qu'à lui-même. Retombons-nous ainsi dans l'épouvantable erreur « chosiste » qui consisterait à nier la simplicité divine et à ne laisser à l'homme que l'exécution d'une copie fidèle des déterminations figées en Dieu ? Une telle crainte ne peut provenir que d'une conception extrêmement anthropomorphique du lien qui unit Dieu au monde et à l'homme. Elle suppose que le bien et la vérité de Dieu sont identiques au bien et à la vérité de l'homme, or ces termes ne sont pas univoques et ne peuvent désigner la réalité divine et la réalité humaine que selon *des modes de signification infiniment différents.*

(8) Qu'il y ait une distinction entre l'existence et la représentation, qui le nie ? Que Dieu ne fournisse pas toutes faites nos idées, cela est évident. Que l'esprit soit créateur dans son ordre, découvreur et donneur de sens, cela est incontestable. Mais il ne suit pas que l'esprit soit un créateur absolu, qu'il se donne l'être. Si la vérité intelligible est sans aucun rapport à la vérité ontologique, l'esprit reste enfermé en soi-même, on ne sort pas de la description transcendantale, on n'accède pas au niveau métaphysique et Dieu reste dépendant de l'esprit.

Les conceptions de l'hénologie entraînent une difficulté plus grave encore : comment insérer dans cette dialectique de la conscience le Dieu de la religion, « l'Absolu de dialogue » qui se manifeste dans l'histoire? Dieu n'est atteint purement que dans l'intériorité, dans la conscience que prend l'esprit de son « auto-position ». Aussi les catégories religieuses et chrétiennes ne peuvent-elles être que des projections anthropomorphiques à des niveaux de conscience inférieurs que le philosophe doit « remettre à l'endroit... réintégrer... réunifier » (*P.*, 125). Comment ce que nous désignons par la « personnalité » de Dieu, ses interventions contingentes dans la conscience et dans l'histoire peuvent-elles se passer et être elles-mêmes porteuses de sens : un autre sens que celui d'une affirmation par l'esprit de son auto-position? Le fait Jésus lui-même n'apparaîtra guère, « dans l'ambiguïté de toute donnée factuelle », qu'à l'instar d'une médiation qui permet à l'esprit de se rapporter à l'absolu (*Phil.*, II, 100-101). Nous sommes ici fort proches d'une formule hégélienne. Dieu, en effet, est « un *absolu d'exigence*, non *l'objet d'une exigence d'absolu* » (*P.*, 124) (9). Sans doute l'Un reste distinct de l'esprit, il est *ce par quoi* l'esprit se pose comme esprit, en créant son ordre propre. Mais l'identité du « ce par quoi » et l'illumination qu'il dispense restent entièrement ténébreuses.

Dans la procession à partir de l'Un, les manifestations divines de la création, de la révélation, de l'incarnation n'acquièrent leur sens irréductible qu'au niveau de l'intériorité spirituelle dévoilée par la réflexion critique. Dieu crée librement sans doute, mais la notion d'une création

(9) M. Duméry refuse cependant nettement que Dieu soit « une façon pour l'esprit de se dire absolu » (*P.*, 131, n. 3). De même qu'il n'y a aucun doute que son intention est de réfuter l'agnosticisme et l'immanentisme. Refus d'agnosticisme, car l'esprit est sans cesse visée de Dieu et cette visée est « le véhicule de toute révélation » (*P.*, 128). Refus d'immanentisme, car le déchiffrement de l'immanence spirituelle, de l'intériorité de l'esprit est en même temps la découverte du « caractère trans-ordinal de l'Absolu » (*P.*, 129). Refus de l'idéalisme transcendantal, car l'esprit n'est pas totalement indépendant de la contingence factuelle. Tout se passe comme si M. Duméry acceptait néanmoins les principes de ces philosophies en essayant de les redresser et de les tordre dans un sens chrétien. D'où les corrections, les retours en arrière, les hésitations qui semblent aller parfois jusqu'à défendre en même temps des points de vue opposés. C'est ainsi que la thèse de l'auto-création est défendue pour exprimer la transcendance de l'Absolu et le lien de l'esprit à Dieu. Cela est très sensible dans un article antérieur où M. Duméry amorçait plusieurs de ses thèmes : « Le lien de dépendance par rapport à Dieu reste tout aussi rigoureux ; il devient même plus riche de sens, *comme si Dieu, pour créer de l'idée ne le faisait que médiatement, en créant de l'esprit* » (*Blondel et la philosophie contemporaine*, dans *Études blondéliennes*, fasc. 2, p. 96). Cette formule, de même que celle-ci : « *Dieu crée des esprits qui se créent en créant des idées et des valeurs* » (*Ibid.*, p. 98, n. 2), pourrait prendre un sens acceptable, si elle désigne une autonomie réelle, mais seconde. Car si Dieu est créateur, sa motion ne peut être seulement la chiquenaude initiale donnée à l'esprit, mais elle doit nécessairement pénétrer jusqu'aux dernières différenciations de l'être. La revendication d'une autonomie absolue ne peut venir que d'une incompréhension de l'influx divin, qui ne concurrence pas la liberté, mais la fonde.

descendante doit être rejetée au profit d'une création ascendante, laquelle se réduit finalement à l'immanence spirituelle (*P.*, 127 ; *Phil.*, I, 5, n. 2). De même verrons-nous plus tard la philosophie restituer « le véritable sens des spéculations trinitaires » (*P.*, 129, n. 1). Une telle création ne comporte plus aucune *novitas essendi*, mais elle suppose en outre une conscience transcendantale qui soit en quelque sorte contemporaine de l'Absolu. Il est impossible d'expliciter ainsi le contenu biblique et même philosophique de l'idée de création et de respecter, notamment, la liberté divine (10).

Les difficultés dans lesquelles se débat l'hénologie, en refusant toute possibilité d'objectivation et toute espèce de participation, semblent insolubles. Elle utilise cependant une voie légitime, celle de la *signification expressive.* Dieu se manifeste par signes, « et d'abord par ce signe éminent qu'est le pouvoir de signifier : l'esprit » (*P.*, 126). Toutefois l'esprit est le seul signe qui détient un pouvoir signifiant. En outre l'aporie qui n'est jamais résolue est le fondement de cette relation de signification que l'on retrouve entre Dieu et l'esprit, entre la conscience transcendantale et la conscience psychologique, entre la visée de foi et ses expressions factuelles et doctrinales. La relation de signification suppose toujours une relation antérieure qui la fonde. On peut la déclarer auto-posante, mais alors n'étant justifiée par rien, elle ne justifie rien.

L'anthropologie.

La difficulté que nous venons d'évoquer se retrouve dans l'anthropologie qui découle de cette théodicée. Après avoir disposé allègrement, beaucoup trop allègrement, du moi sotériologique, du moi-forme, du moi-personne, on revient à « l'Ego transcendental », « condition de l'état de santé philosophique » (*Phil.*, I, 28). Ce moi spirituel, décrit en termes de phénoménologie, est l'Acte-loi : acte, parce que le moi est autonome et auto-déterminant ; loi, parce qu'il n'est pas anarchique, mais crée lui-même des normes et des déterminations. On nous décrit ainsi une liberté transcendantale, pur produit de la réflexion constituante, et qui n'a rien à voir avec les impuretés de la conscience de soi et de l'expérience concrète. Aussi cette liberté toute-puissante, que nous verrons dans un instant se remplir (mais comment ?), nous apparaît d'abord comme une forme vide, dégagée de toute attache avec le réel.

Sans doute est-il évident que la liberté se détermine elle-même, qu'elle ne peut être produite par aucune nécessité, même tout intérieure (elle n'est pas causée par les motifs du choix), « nos motifs sont ce que nous les faisons », comme disait Bergson ; la liberté est donc spontanéité et autono-

(10) Bien que M. Duméry essaie de limiter les suites logiques de ses thèses, notamment la menace, toujours proche en contexte néoplatonicien, d'un panthéisme idéaliste ou d'un émanatisme nécessaire, en *affirmant* le caractère « gratuit de la création » (*P.*, 113, n. 2).

mie, mais autonomie seconde et spontanéité intelligente. Il n'existe pas de liberté *humaine* qui ne soit réceptive vis-à-vis de Dieu, liée à un jugement, insérée dans un monde concret, extérieur et intérieur, qu'elle ne domine pas parfaitement. C'est fort mal comprendre « l'indétermination active et dominatrice » (Maritain) de la liberté que de la ramener à un pesage de possibles (11).

Une des conséquences importantes de cette conception de l'acte-loi est son caractère d'éternité vivante. L'unité de l'esprit « apercevante et inaperçue » s'appelle éternité, en ce qu'elle domine, pénètre et illumine les zones du changement. Le temps est l'éternité réfractée au niveau de la psychologie ; l'éternité, le temps unifié au niveau de l'esprit. Toute une série de questions découle de cette position : Qu'est-ce au juste que l'éternité ? Comment peut-elle encore être attribuée à Dieu ? Si l'acte-loi est éternel, que deviennent l'âme, sa création par Dieu, son immortalité ? Que reste-t-il enfin de la contingence réelle ? Comment les faits historiques du salut peuvent-ils garder un sens, un contenu, une portée qui soient différents d'une médiation « neutre », indifférente, que l'esprit utilise pour se rapporter éternellement à l'Absolu ?

Reprenons la première question. Dans la nouvelle conception l'éternité et le temps sont des catégories corrélatives comme le transcendantal et l'empirique, bien que l'empirique ne puisse exercer aucune espèce de causalité sur le transcendantal. Ni l'éternité, ni le temps n'ont de consistence propre : le temps n'est qu'une expressivité nécessaire de l'esprit humain éternel ; l'éternité n'est qu'une idée humaine qui se réduit à l'unité de l'esprit.

Comme presque chaque fois qu'il expose une opinion traditionnelle, M. Duméry, sur ce sujet, ne lui rend pas justice. L'éternité n'est en aucune façon « la simultanéisation du temps » (*Phil.*, I, 71), elle en diffère, au contraire, qualitativement et n'est pas en continuité avec lui. Si bien que, même une durée sans commencement ni fin, mais qui serait la mesure d'un être changeant, n'est pas éternelle. L'éternité est la mesure d'un être immuable, elle n'est donc jamais identique à un maintenant temporel indéfiniment intensifié et prolongé (*S. Th.*, I, 10, 4).

A la seconde question on est obligé de répondre que l'éternité ne concerne Dieu d'aucune façon. Il est au-delà de la corrélation temps-

(11) Des auteurs, dont la réflexion critique ne s'exerce pas à sens unique sur « la pensée spontanée » du « croyant primitif », mais aussi sur la pensée philosophique, font valoir des objections majeures contre la liberté créatrice. Voir J. Delesalle, *Liberté et valeur*, Louvain, 1950, p. 4 : « Bien loin de fonder mon initiative dans le temps une telle liberté la contredit ». P. Ricœur, *Philosophie de la volonté*, t. I : *Le volontaire et l'involontaire*, Paris, 1949 : « La liberté n'est pas un acte pur, elle est en chacun de ses moments activité et réceptivité ; elle se fait en accueillant ce qu'elle ne fait pas : valeurs, pouvoirs et pure nature » (p. 454). Ricœur fait remarquer qu'une liberté créatrice ne serait plus ni motivée, ni incarnée, ni contingente. La liberté « ne se pose point absolument parce qu'elle n'*est pas* la Transcendance. Vouloir n'est pas créer » (p. 455-456).

éternité. Ce qui est compréhensible si l'éternité n'est qu'une qualité de l'acte-loi. Mais on laisse ainsi sans réponse de nombreux problèmes où la relation du temps et de l'éternité est incluse, par exemple la connaissance divine, la providence, la prédestination. Assimiler ces doctrines à des « schèmes chronomorphiques » est une solution rapide, mais sans aucune portée.

A propos de l'immortalité, on doit se demander quel peut en être le sujet : l'acte-loi ou la psyché ? Sans vouloir en faire deux sujets, on se voit pourtant forcé de les distinguer (le moi sotériologique du vocabulaire religieux appartenant à une phase pré-critique), car l'acte-loi est éternel, la psyché est temporelle. Il serait donc absurde d'attribuer un commencement à l'acte-loi, puisqu'il est éternel, mais on ne peut davantage l'attribuer à la psyché (sinon dans une « mentalité projective »), car la temporalité n'est pas une durée objective dans laquelle un nouvel être pourrait apparaître, mais une projection de la subjectivité transcendantale. On obtient ainsi la notion d'une conscience qui est à la fois intelligibilité éternelle et réfraction de cette intelligibilité dans le temps, ou encore la liberté est un « éternel présent » (*Phil.*, I, 84). L'acte-loi étant au delà de l'immortalité, la lui attribuer serait dépourvu de sens (*Phil.*, I, 86). Il appartient donc à la psyché qui n'est pas éternelle de s'immortaliser par son activité rationnelle, en réfléchissant les normes et les valeurs qui sont les créations éternelles de l'acte-loi (*Phil.*, I, 87-88). Si l'acte-loi sauve ainsi la conscience incarnée, c'est parce qu'il lui est uni par « exigence intrinsèque ». Mais comment peut-on dissocier l'immortalité relative de la conscience et l'immortalité (dépourvue de sens) de l'acte-loi, sans détruire l'unité du sujet ? Il existe, d'une part, un acte-loi éternel, privé d'état-civil empirique, délivré de la chronologie, qui n'a ni commencement ni immortalité, et, d'autre part, son expression conscientielle incarnée et temporelle. Il est bien difficile de voir quelle est l'unité qui structure ces fonctions hypostasiées qui, tantôt, planent dans le ciel éternel des idées, et, tantôt, s'engouffrent dans l'univers de la temporalité : « des fonctions psychiques structurant des corps se sont exercées, puis ont cessé leur exercice » (*Phil.*, I, 87). La motion de l'acte-loi sur la psyché, selon le schème de la procession, ne constitue guère une explication suffisante. M. Duméry a fort bien vu cette difficulté (*Phil.*, I, 114, 119), aussi par une de ces reprises dont sa pensée est coutumière, il se propose d'insister sur l'« unité anthropologique » (*Phil.*, I, 118). Il n'y a qu'un sujet unique, à la fois conscience intellectuelle et conscience sensible qui s'exerce à des niveaux différents. La pluralité des structures n'inclut pas le dualisme d'une forme vide et d'un contenu expérimental. Mais ces assurances ne détruisent pas les exigences de la conscience transcendantale éternelle avec laquelle elles sont incompatibles. La dissociation ici, sans être totale, est aussi nécessaire que celle qui coupe l'Absolu de l'ordre intelligible, car elle a pour conséquence de permettre la critique radicale des catégories et des schèmes religieux de la conscience

psychologique, en les réduisant à l'aspiration éternelle de la conscience transcendantale.

Les catégories chrétiennes.

La réponse à la quatrième question que nous posions plus haut sur la relation entre la contingence et l'éternité nous introduit à la critique des catégories chrétiennes. Comment l'acte-loi créateur, producteur, autonome et éternel, contemporain de l'Absolu, peut-il encore être touché par des événements contingents, même si, comme l'écrit Kierkegaard : « La nouvelle du jour commence l'éternité » (12). Ici encore M. Duméry a fort bien vu la difficulté impliquée dans son système néoplatonicien : « ... la présence de l'Absolu ne heurte pas le philosophe, lorsqu'elle se situe dans l'intériorité [...]. Par contre, la présence de l'Absolu dans l'histoire, sa projection dans le temps, son passage par la factualité (devenue expressive ou même réalisante), voilà ce qui fait problème pour le philosophe. La raison en est que la conscience se fait paradoxalement annoncer par l'extérieur (contact immédiat pour les témoins directs, message « *ex auditu*» pour ceux qui suivent) ce qu'elle récèle au-dedans » (*Phil.*, II, 100).

Il ne fait aucun doute que le projet de M. Duméry soit de sauver la positivité du christianisme, en donnant une justification intelligible à l'historique, à l'institutionnel, au mythique, mais en s'appuyant paradoxalement sur les postulats de la sur-transcendance d'un Dieu aveugle, sourd et muet, et de l'autonomie absolue de l'esprit qui seul donne une voix à ce fantoche, ou plus noblement à cet abîme de silence (13). Entre l'empirisme objectif ou « chosiste » et le symbolisme idéaliste, M. Duméry veut tracer une voie qui respecterait à la fois le fait et la doctrine. Cette voie est souvent hésitante et elle s'infléchit tantôt vers l'histoire et tantôt vers l'activité constituante de l'esprit, sans parvenir, croyons-nous à une jonction sans défaut. Que le fait et la doctrine soient liés ne peut faire de doute après les travaux de l'exégèse contemporaine et la critique de la science historique. La question est de savoir comment ils le sont. La liaison singulière, instituée par la foi entre le fait et la doctrine provient de ce que « la conscience religieuse est de *structure projective* » (*Phil.*, II, 33), c'est-à-dire que, comme toute forme de conscience humaine, elle projette sur les choses et les faits une signification originale. Ainsi s'expliquerait l'unité d'une visée qui reste permanente et la multiplicité, la relativité des déterminations et des significations rencontrées aux

(12) *Riens philosophiques*, Paris, 1937, p. 131.

(13) La position de M. Duméry est si glissante qu'il lui arrive de tomber lui-même dans l'objectivisme en reconnaissant à l'événement une portée réelle qui n'est pas uniquement le sens projeté par la conscience. « De plus, ce schème (de la résurrection empirique) a une portée réaliste, parce qu'il rejoint la présence réelle de Dieu au monde et dans l'histoire, spécialement dans l'histoire de Jésus » (*Phil.*, II, 85). Cette « présence réelle » est une heureuse infidélité au Dieu trans-ordinal qui en est incapable, puisque sa seule et unique présence est la motion intérieure à l'esprit.

différents niveaux de conscience, pris eux-mêmes en diverses situations culturelles. Croire consiste donc à projeter sur une série de faits une signification salutaire, mais seule la conscience psychologique est intéressée au fait lui-même qui sert uniquement de support, de médiation, à la visée transcendantale de l'Absolu. Seule cette visée est irréductible et permanente (*Phil.*, II, 111, n. 1). Aussi le christianisme est-il sorti finalement d'une « expérience constituante » (*Phil.*, II, 96). Contrairement à une position comme celle de Cullmann qui met une équation, une coïncidence totale entre le plan de l'histoire et le plan de la foi, si bien que « le salut est de l'histoire » ; la position de M. Duméry abolit complètement l'efficacité et la réalité propres aux événements eux-mêmes. L'événement est « neutre » (*Phil.*, II, 27), indifférent ; il est « un signal utile », « un point d'attache » (*Phil.*, II, 242). L'histoire de Jésus ne peut donc être que « l'occasion » des « opérations salvifiques éternelles (qui s'effectuent dans l'intérieur des âmes) » (*Phil.*, II, 112) (14).

Cette erreur est une conséquence inéluctable de l'auto-position de l'esprit *humain*. S'il est vrai de dire que toute vérité est constituée par un esprit, pourquoi ne concéder ce privilège qu'à l'esprit de l'homme? Pour que l'événement contingent garde un sens et une efficacité éternels (comme la passion et la résurrection de Jésus), il est nécessaire que l'esprit de Dieu ait constitué dans cet événement même, dans le fait Jésus, « une vérité immobile », comme dit S. Thomas, qui dépasse le plan de l'histoire tout en lui restant liée. Pour Cullmann l'événement est lui-même mystère, pour M. Duméry le mystère n'a plus d'événement. La liaison originale entre l'événement et le mystère est d'abord constituée par Dieu dans les faits ou elle n'est qu'une fiction mentale. Sans doute pourrait-on admettre que le salut est d'abord dans l'esprit avant d'être dans les faits, qu'il est spirituel avant d'être temporel, mais c'est à la condition rigoureuse de faire intervenir l'esprit de Dieu et l'esprit du Christ. Toutes les projections de la conscience *humaine* sont à jamais incapables de donner une ombre de réalité au fait de la résurrection du Christ. La philosophie verse ici dans d'étranges abus de langage dont la subtilité ne voile pas le caractère irréel. Car, si la conscience veut saisir cette liaison originale entre l'événement et le mystère, il ne suffit pas sans doute qu'elle reste au plan de l'empirisme (qui l'a jamais prétendu?) ; mais il ne suffit pas davantage d'une intervention du sujet constituant qui extrait de son immanence une visée transcendantale éternelle. Ce n'est pas l'idéalisme qui nous sauvera de l'historicisme. Seule y suffit, comme l'avait admirablement vu Kierkegaard « la condition donnée par le dieu ». Seule la foi, parce qu'elle est participation à la lumière de Dieu, réceptivité plus qu'auto-création, et si l'on veut lumière constituante (parce que divine) devenue objet constitué, peut reprendre à son compte

(14) « Tant que l'éternité et l'histoire restent extérieures l'une à l'autre, l'histoire n'est qu'une occasion ». KIERKEGAARD, *Riens*, p. 135.

la synthèse entre l'éternité et le temps. La tentative de M. Duméry, parce qu'elle est poussée à l'extrême avec une totale honnêteté, une belle et sincère rigueur, dévoile l'impuissance de la philosophie, comme de l'histoire et de la psychologie, à retracer la genèse spécifique de la révélation et de la foi. La théologie y parvient uniquement parce qu'elle est réflexion critique dans la foi.

La prétention d'introduire la critique purement rationnelle jusqu'au sein même de la foi exprimée ne peut que volatiliser la signification originale des structures intellectuelles de la religion, et surtout des structures chrétiennes. L'analyse du surnaturel, de la grâce, de la foi est un examen qu'on leur fait subir au nom de l'hénologie, de l'auto-position de la liberté, de la conscience constituante. Les thèmes théologiques qui travaillent « pour l'autonomie » (*Phil.*, I, 217) accèdent au niveau de l'intelligibilité et passent l'examen ; les autres, comme par exemple les doctrines augustiniennes du péché, du libre arbitre, de la prédestination retombent automatiquement au niveau des schèmes « psycho-empiristes » et « le critique doit y avoir l'œil » (*Phil.*, I, 219). Saint Augustin est ainsi demeuré, hélas, « en deçà du seuil critique » (*Phil.*, I, 223), de même que les Pères ne s'étaient pas maintenus dans « l'attitude d'intériorité rénovatrice » (*Phil.*, I, 214). On retombe ainsi, quoi qu'on en ait, malgré des nuances considérables et d'importants progrès, dans un procédé aussi ancien que la philosophie de la religion, chaque fois qu'elle dépasse ses limites. La vérité de la religion est dite par la philosophie. Comme l'écrit M. Merleau-Ponty : « La religion est donc vraie, mais d'une vérité qu'elle ne sait pas elle-même, vraie comme Socrate la pense et non comme elle se pense » (15).

Conclusion.

La conclusion générale de M. Duméry est provisoire et nous aurions tort de ne pas la prendre comme telle, comme l'étape d'une recherche qui peut encore évoluer. Cette pensée oscille, hésite, entre la volonté de comprendre et de sauvegarder toute la spécificité et toute la positivité du christianisme, et une conception du rôle de la critique philosophique qui fait nécessairement échouer cette volonté. « L'avouerai-je ? écrit l'auteur lui-même, j'étais parti du point opposé à celui auquel j'aboutis aujourd'hui. Je suis passé d'une confrontation dualiste de la philosophie et de la religion à la nécessité d'une critique radicale des structures religieuses, scrutées jusqu'en leur fond à travers les catégories et les schèmes qu'elles emploient » (*CR*, 23). M. Duméry, non seulement n'entend pas tomber dans l'immanentisme, dans l'idéalisme, dans le modernisme, mais il écrit pour les réfuter (*Phil.*, II, 272, n. 4 ; *CR*, 60, n. 1). Il ne prétend pas, comme Hegel, dépasser le christianisme dans un savoir philosophique absolu (*Phil.*, II, 263, n. 3 ; 272, n. 5), ou plutôt attribuer

(15) *Éloge de la philosophie*, Paris, 1953, p. 50.

à la philosophie, la fonction religieuse exercée en mieux. Toutefois le résultat n'est guère différent, si l'on affirme que « la religion atteint la vérité, mais selon la mentalité projective. Le philosophe, ou si l'on préfère, le critique de la religion atteint la même vérité, mais selon la mentalité réflexive ; seulement celle-ci ne dissout pas la première ; elle est la mentalité projective *comprise*, c'est-à-dire à la fois exercée (savoir-faire) et justifiée (savoir rationnel) » (*Phil.*, II, 263, n. 3) (16). Dans le hégélianisme non plus le moment dépassé n'est pas nécessairement aboli, mais il est dévalorisé par rapport à l'accomplissement suprême de l'esprit, et il faut toujours passer du vendredi-saint historique au vendredi-saint spéculatif.

En d'autres termes, la foi vécue, projetée, est du domaine de la pensée spontanée, de l'irréfléchi, du mythe, de l'imagination, du relativisme psychologique, conceptuel et social ; la philosophie de la religion est du domaine de la pensée réfléchie, elle est « l'ordre spirituel », par opposition à « l'ordre projectif ». Elle est « le savoir » qui juge et dirige « la pratique ». « Le philosophe de la religion est à la religion ce que le moraliste de métier est à la morale » (*Phil.*, II, 241). Aussi la théologie appartient-elle au premier niveau. Elle doit se contenter de codifier « la sotériologie immanente aux structures projectives de la religion » ; elle n'a pas « à situer la mentalité projective d'après une mentalité réflexive », à s'interroger « sur les degrés de valeur noétique que possèdent les diverses notions » (*Phil.*, II, 271, n. 1). Or, c'est là précisément la tâche de la théologie procédant à la lumière de la foi. Elle ne peut se borner « à codifier la pratique et ses normes » (*Phil.*, II, 241).

Comment la philosophie pourrait-elle critiquer, c'est-à-dire situer, juger, trier, éliminer et, en définitive, remplacer (quoi qu'on en dise), le contenu de l'Écriture et du dogme ? Comment peut-elle discerner si telle expression conceptuelle correspond à la visée de la foi ? Elle le pourrait si les vérités dogmatiques étaient en parfaite continuité avec l'immanence de l'esprit, ou avec les visées intentionnelles et constituantes de la conscience, mais il n'en est rien. Il y a une série de faits, un ordre de vérités qui ne sont pas constitués par la simple projection ou le déroulement des nécessités intelligibles, telles que l'esprit humain peut les constituer ou les dévoiler. La révélation n'a pas été donnée, son expression ne s'est pas formée, comme un *philosophicum inventum*, comme une série de déductions dont on pourrait retracer l'enchaînement à partir d'une

(16) Dans son petit livre *Phénoménologie et religion*, souvent moins radical, M. Duméry formule lui-même une objection décisive contre la prétention philosophique de juger critiquement le donné de la foi, de le situer dans la hiérarchie des niveaux de la conscience, c'est-à-dire en définitive de l'admettre ou de le rejeter, au moins du niveau de l'intelligibilité. En face du christianisme, il est impossible au philosophe « soit d'user de critères extérieurs à la foi — pris en dehors d'elle ils ne vaudraient pas — soit d'emprunter les critères du croyant — car la raison philosophique reste privée des yeux de la foi » (p. 75).

analyse de la conscience. Même la théologie ne peut le faire. La foi et la philosophie ne portent pas sur la même réalité atteinte en deux registres différents, celui de la pratique effective et celui de la réflexion spirituelle, mais sur deux réalités sans commune mesure. La distinction à faire n'est pas celle du savoir et de la pratique, parce que le savoir philosophique intégré à la religion, a fortiori au christianisme, change de signe et n'est plus uniquement philosophique ; la distinction irréductible est celle de deux connaissances, de deux lumières. C'est sans doute là revenir à « l'hypothèque dualiste », mais le refus de ce pluralisme de la connaissance, le seul qui convienne à un être fini, contingent, incarné, entraîne fatalement l'hypothèque gnostique de la prédominance du savoir sur le croire et de la dégradation de la foi. « Tout obscure qu'elle soit, écrit Jean Lacroix, la foi est plus pénétrée de lumière que la raison pure : elle ne peut en réclamer la clarté sans méconnaître sa propre valeur » (17). Une confirmation des limites de la philosophie nous est fournie par certaines expériences historiques. Le platonisme des Pères n'est plus tout à fait celui de Platon, pas plus que l'aristotélisme de S. Thomas n'est uniquement celui d'Aristote. Qu'est-ce à dire ? Sinon que les catégories philosophiques ont dû subir un remaniement profond pour exprimer le contenu de la foi, et que l'on ne peut dresser la carte du chemin parcouru, sans tenir compte de la foi qui l'éclairait. La critique philosophique est ici impuissante, parce que ce n'est pas elle qui a présidé à la création *inspirée et réfléchie* de ce langage. Le critique purement rationnel de la religion, et a fortiori du christianisme, est semblable au critique littéraire de la vieille école qui sépare la forme et le contenu et prétend mieux connaître la correspondance du poème à l'intuition créatrice que celui qui l'a écrit. Seule la lumière de la foi permet de juger non seulement la pratique, mais aussi les expressions intellectuelles de la foi qui en sont inséparables.

Si le philosophe est chargé du pouvoir exorbitant d'« expliquer clairement » ce que le croyant se contente de faire correctement (*Phil.*, II, 264), ce ne peut être en définitive que parce que la révélation et le dogme sont des produits de la liberté autonome, de la conscience créatrice. Dieu, en effet, est irrémédiablement et totalement transcendant à toute communication, à toute participation. La révélation ne peut donc être autre chose que la visée transcendantale de la conscience qui se projette sur des personnes ou des objets qu'elle choisit elle-même comme révélateurs : « La révélation est de structure humaine, mais d'origine divine, en ce sens qu'*elle exprime la présence de Dieu dans l'esprit*, *qui parle cette présence* » (*Phil.*, II, 277, n. 2). C'est ainsi que la foi « consiste à estimer que l'homme Jésus doit être subsumé sous la catégorie de Verbe éternel » (*Phil.*, II, 282). Sans doute Dieu reste à l'origine de ces deux opérations, comme de n'importe quelle autre, religieuse ou non, par son contact ineffable et

(17) *Marxisme, existentialisme, personnalisme*, Paris, 1949, p. 111.

mystérieux dans l'intériorité de l'esprit (on ne montre nullement ainsi ce que la foi a de spécifique) ; mais pour la création de ses schèmes et de ses catégories, la conscience religieuse est abandonnée à elle-même. La foi n'étant qu'une liaison entre un fait historique : Jésus, et une catégorie : le Verbe éternel ; on comprend qu'elle soit totalement à la merci de ce que Kierkegaard appelait « le spéculant » (18). Pourquoi cette liaison n'est-elle pas arbitraire ? Qu'est-ce qui la fonde et la justifie ? « Le fait Jésus avait l'envergure suffisante » (*Phil.*, II, 282). Jésus avait atteint l'intériorité spirituelle et l'universalité de l'amour. C'est là une réponse profondément insatisfaisante.

Si paradoxal que cela paraisse, la philosophie de M. Duméry comme celle de Blondel est inspirée par un souci apologétique : la volonté d'apaiser « le conflit de la raison et de la foi » (*Phil.*, II, 272) (19). Contrairement aux apparences, cette intention apologétique est souvent au point de départ de nombreuses philosophies religieuses, sans excepter celle de Kant, de Hegel, et manifestement de Schleiermacher. C'est pour rendre le christianisme acceptable aux « esprits cultivés » que Schleiermacher a écrit ses fameux *Discours sur la religion*. De même, c'est pour répondre « au vieux grief rationaliste », et très spécialement pour apaiser « la grande peur brunschvigienne » (*Phil.*, I, 235) que M. Duméry s'est efforcé de montrer que la dogmatique positive est pénétrée d'intelligibilité spirituelle et que les institutions et les rites sont des projections nécessaires de la conscience incarnée, et finalement les expressions que se crée la liberté pour traduire dans la temporalité son contact intemporel avec l'Absolu. Malheureusement si le souci apologétique peut incliner trop vite la recherche du côté de la foi, il peut aussi manquer de rigueur vis-à-vis de ce qu'on appelle à toutes les époques : la pensée moderne. C'est ainsi que la crainte d'un Dieu d'aliénation, « concurrent anthropomorphe » de l'homme (*Phil.*, II, 272, n. 4), réservoir éternel de valeurs qu'il suffit de recopier ici-bas, nous rejette vers la conception d'un Dieu incommunicable et inconnaissable. Le postulat de Sartre et Polin sur l'autonomie absolue de la liberté, sur la conscience créatrice des idées, des normes et des valeurs est accepté, malgré sa faiblesse, avec beaucoup moins de critique qu'un nouveau dogme. L'irréductibilité de l'existence à la pensée et le mensonge de toute connaissance objective sont donnés comme allant de soi, et cette dernière est assimilée un peu trop facilement

(18) « En tout cas, le processus par lequel la foi discerne la grâce à l'œuvre dans le monde, spécialement dans le message de Jésus, n'utilise pas autre chose que les mécanismes habituels de la conscience, ceux en particulier qui commandent son pouvoir expressif. Voilà pourquoi le critique peut étudier les schèmes et les catégories dont elle use, en les rapportant aux plans respectifs qui les soutiennent. Toutefois le mystère de la présence de Dieu est pleinement réservé. Sans le contact de l'Absolu, l'esprit ne pourrait rien constituer ; il n'existerait même pas » (*Phil.*, II, 283).

(19) « Nous éprouvions le besoin de savoir si la synthèse chrétienne et l'exigence critique sont compatibles dans une même conscience et une même vie » (*Phil.*, II, 257-258 ; 272).

au chosisme. Si ces postulats étaient critiqués à leur tour, la problématique et certains développements de M. Duméry sur la transcendance de Dieu, sur l'intervention de la subjectivité, sur le lien entre fait et doctrine pourraient approfondir la réflexion sur la foi ou dans la foi. Mais la condition préalable d'une telle réflexion est de respecter totalement, comme l'avait discerné Kierkegaard, l'originalité absolue et l'unité de la foi. « Comme on sait, le christianisme est en effet le seul phénomène historique à avoir voulu, quoique dans l'histoire et même parce qu'il en est, être pour l'individu le point de départ de sa certitude éternelle, le seul à avoir voulu l'intéresser par un autre biais que celui de l'histoire, à avoir voulu fonder sa félicité éternelle sur son rapport à un fait d'histoire. Nulle philosophie (laquelle n'est que pour la pensée), nulle mythologie (laquelle n'est que pour l'imagination), nul savoir historique (ceci est pour la mémoire) n'ont eu cette idée dont ici on peut dire, en jouant sur les mots, qu'elle n'est née dans aucun cœur d'homme » (*I Cor.*, 2, 9) (20).

La Sarte-Huy. Augustin Léonard o. p.

(20) *Riens*, p. 207.

BULLETIN DE THÉOLOGIE BIBLIQUE

NOUVEAU TESTAMENT

Milieu biblique. — Dans *Jérusalem et Rome au temps de Jésus-Christ* (1), E. Stauffer décrit, après bien d'autres, le milieu dans lequel Jésus s'est manifesté. Délaissant un certain nombre de points traités habituellement dans cette sorte d'ouvrages, il insiste sur ce qui, opposant et rapprochant à la fois les deux cités, les dresse toutes deux contre Jésus. Toutes deux recherchent en effet le salut dans une politique à caractère religieux. Une place importante est accordée à la secte de Qumrân et à l'action de Jean-Baptiste qui en aurait fait partie. Un nom même est avancé pour son fondateur. Il s'agirait de José ben Joeser qui pourrait avoir été l'oncle du grand-prêtre Alcime et qui aurait pu être l'un des soixante Hassidim crucifiés en 162 av. J.-Chr. Ce n'est là évidemment qu'une hypothèse difficilement vérifiable. La description des institutions politiques et cultuelles, comme celle des tendances apocalyptiques restent dans des lignes plus classiques. On a là un ouvrage d'excellente vulgarisation, complété par quelques notes plus techniques, qui peut aider à mieux comprendre le drame dont Jésus devait être le personnage central.

Versions. — Le Nouveau Testament de la Bible de Jérusalem vien, de faire l'objet d'une édition séparée, élégante et solide (2). On y retrouve, dans un format pratique, toutes les introductions, le texte, les notes, les tableaux synoptiques à partir de l'an 66 av. J.-Chr., le calendrier, la table alphabétique des notes et trois cartes réduites de l'édition complète de la Sainte Bible. Il faudra donc recourir à celle-ci pour certaines notes synthétiques données à propos de textes de l'Ancien Testament. On peut regretter qu'elles n'aient pas été introduites ici, mais il aurait fallu pour cela modifier plus ou moins une présentation qu'on tenait sans doute à conserver telle quelle, ce qui d'ailleurs n'est pas sans de réels avantages.

La collection des fascicules du premier état de la Bible de Jérusalem continue à être tenue à jour. Ceux qui sont épuisés sont réédités en des

(1) E. Stauffer, *Jerusalem und Rom im Zeitalter Jesu Christi.* Bern, Francke, 1957 ; 11,5 × 18, 164 pp., 2,80 fr. s.

(2) *Le Nouveau Testament*, traduit en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem. Paris, Éd. du Cerf, 1958 ; 11 × 17, 879 pp.

éditions revues. Et ce n'est pas là une simple formule. Les épîtres à Timothée et à Tite (3) ont été l'objet d'une révision attentive qui a amené à modifier nombre de passages de l'introduction et des notes. Le volume du fascicule n'en est cependant pas changé. Il n'en est pas de même pour l'épître aux Hébreux (4) qui est augmentée d'une vingtaine de pages. L'introduction s'est enrichie de paragraphes sur le genre littéraire de l'épître, sa canonicité et son texte. Des notes assez nombreuses, critiques ou doctrinales, ont été ajoutées ou développées. Tout cela contribue à renforcer la valeur et l'intérêt de ces fascicules que l'édition en un volume est loin d'avoir rendus inutiles. En se rapprochant encore davantage d'un commentaire classique, abordable par un public nombreux de non spécialistes, ils continueront d'aider à approfondir l'enseignement des livres saints.

Vies de Jésus. — *L'Évangile de Jésus-Christ* par A. Vezin (5) groupe les textes mêmes des évangiles qu'il amalgame en un véritable Diatessaron. Cependant les marges indiquent avec soin d'où chaque fragment est tiré. On a ainsi comme une vie de Jésus où le rédacteur moderne n'intervient que pour disposer les données évangéliques elles-mêmes suivant un certain ordre. Ce travail est complété par une suite de notes détaillées qui forment un véritable commentaire, souvent fort poussé. Viennent ensuite une étude sur la chronologie de la vie du Christ, un tableau chronologique détaillé et un tableau synoptique des péricopes évangéliques. Tout cela, présenté en un volume élégant, imprimé sur papier bible, permettra de prendre un premier contact fructueux avec l'évangile.

C'est le même service que l'on peut attendre de la *Vie de notre Seigneur Jésus-Christ* de F. Amiot (6). Ce travail est destiné à accompagner et à compléter la version du Nouveau Testament publié par la même librairie. L'ordre de présentation des péricopes évangéliques et la chronologie qui ont été adoptés se rapprochent beaucoup de ce qu'avait proposé le P. Lagrange dans sa *Synopse* et dans son *Evangile de Jésus-Christ*. Tout cela est assez discutable. Mais il faut bien choisir un ordre, fût-il plus ou moins arbitraire, à moins que l'on ne renonce à écrire une vie de Jésus du type jusqu'alors courant.

Une autre *Vie de Jésus* par P. Gauthier (7) est avant tout un

(3) *Les épîtres de saint Paul à Timothée et à Tite*, traduites par P. Dornier, 2e éd. revue. Paris, Éd. du Cerf, 1958 ; 14 × 19, 66 pp.

(4) *L'épître aux Hébreux*, traduite par C. Spicq, O. P., 2e éd. revue. Paris, Éd. du Cerf, 1957 ; 14 × 19, 96 pp.

(5) A. Vezin, *Das Evangelium Jesu Christi*, Zusammenschau und Erläuterung. Freiburg, Herder, 1958 ; 11,5 × 18, 537 pp., DM 24.

(6) F. Amiot, *Vie de notre Seigneur Jésus-Christ*. Paris, Letouzey et Ané, 1958 ; 12 × 18, 288 pp., 480 fr.

(7) P. Gauthier, *Il habita parmi nous*, Vie de Jésus, photographies de M. Chauveau, Paris, Éd. de l'École, 1956 ; 21 × 27, 87 pp. de texte et 90 photographies, 980 fr.

commentaire des textes évangéliques par l'image. De nombreuses photographies, bien choisies, rendent présents la terre sainte et ses habitants, les humbles surtout, ceux qui se rapprochent le plus de ceux parmi lesquels Jésus a grandi et vers lesquels il s'est penché avec le plus de sollicitude.

La conférence inaugurale du congrèsd'Oxford sur «les quatre évangiles en 1957» a été prononcée par H. Riesenfeld. Elle portait sur *la tradition évangélique et ses débuts* avec, comme sous-titre : *Étude sur les limites de la Formgeschichte* (8). En voulant voir dans la tradition évangélique une création de la prédication missionnaire ou un reflet des instructions parénétiques de l'Église primitive, la *Formgeschichte* n'a pas réussi à proposer une hypothèse valable sur les origines de cette tradition. L'un et l'autre type en effet, aussi bien que les lettres des apôtres, supposent que cette tradition existe déjà. En sa forme primitive, elle ne peut donc remonter qu'à Jésus lui-même. Il a dû en effet former ses disciples un peu à la manière dont les rabbins formaient les leurs. Il avait donc lui-même conscience qu'il était le Messie et il entendait bien fonder une communauté durable. C'est sa parole, recueillie par ses disciples et transmise par eux, qui est devenue le complément de la Parole de l'Ancien Testament, lue dans les Synagogues, que les premiers disciples n'avaient pas cessé de fréquenter. Cet exposé rapide, original et traditionnel à la fois, mériterait d'être repris avec tous les développements que réclame un sujet d'une pareille importance.

Pour obtenir le grade de docteur en philologie biblique, F. Gils a, à l'instigation et sous la direction de L. Cerfaux, étudié *Jésus prophète d'après les évangiles synoptiques* (9). Ce rôle lui avait été jadis contesté par M. Goguel. Il répondait cependant à tout un aspect de l'attente messianique. Il n'est donc pas étonnant que Jésus ait été reconnu comme tel. Tout une part de son enseignement et de son activité pouvait d'ailleurs être rapprochée de ceux des prophètes de l'Ancien Testament. Il apparaît ainsi dans des textes communs aux Synoptiques ou propres soit à Matthieu, soit à Luc, où il est placé au rang des prophètes et où l'on voit en lui Élie le prophète ou Moïse. Il s'agit là de l'opinion de différents groupes. Un premier chapitre a pour objet leur analyse. Un deuxième chapitre étudie les visions de Jésus qui présentent quelque analogie avec celles des prophètes, celles du Baptême et de la Transfiguration que l'on peut mettre en parallèle avec celles qui inaugurent un ministère prophétique, et celle qui provoque l'hymne extatique de *Mt* 11,25-30. Le troisième chapitre est consacré aux prédications de Jésus. Il se divise en deux sections. La première traite de l'annonce prophétique du

(8) H. Riesenfeld, *The Gospel Tradition and its Beginnings*. London, Mowbray, 1957 ; 14×21, 30 pp., 2/6.

(9) F. Gils, *Jésus prophète d'après les Évangiles synoptiques*. Louvain, Publications universitaires, 1957 ; 16,5×24,5, xi-196 pp., 1820 fr.

royaume des cieux comme royaume eschatologique, avec sa double phase, terrestre et céleste ; la seconde de l'annonce de la passion et de la résurrection.

Tous ces textes sont examinés avec tout le soin et toute l'acribie que l'on peut attendre de l'ouvrage d'un disciple de L. Cerfaux, surtout quand la philologie doit être en principe à la première place. Mais celle-ci est loin de faire passer le point de vue théologique à l'arrière-plan. Aussi cette œuvre relève éminemment de la théologie biblique et en fournit un excellent modèle. L'apport propre à chaque évangile est mis en relief, mais on distingue bien, derrière les nuances individuelles, la mise en œuvre d'une même tradition primitive dont l'essentiel est toujours parfaitement respecté par tous. On trouvera donc ici une excellente étude de quelques-uns des textes les plus significatifs des évangiles synoptiques. Cependant l'A. a soin de signaler que si Jésus a été tenu par la foule pour un prophète et a souvent agi et parlé comme tel, d'autres textes montrent qu'il n'a pas été que cela. Il s'est présenté également comme Messie. Mais puisque, Messie et fils de Dieu, certains traits de sa vie ont pu rappeler ceux de la vie des anciens prophètes, il valait la peine de les rassembler et de les étudier avec détail. Agir ainsi n'est pas nier le reste. C'est au contraire préparer à le mieux comprendre. Mais on peut souhaiter que l'A. ou quelque autre étudie maintenant les textes qui montrent les autres aspects de la personnalité de Jésus, avec le même soin et la même compétence.

Le Sermon sur la montagne d'E. Thurneysen, traduit par E. Marion (10) date de 1936. L'interprétation, inspirée des « Pères », Luther et Calvin, essaye de retrouver ici les thèmes fondamentaux de leur théologie. Il faudrait y voir avant tout, non un programme de vie chrétienne, mais un enseignement sur la personne même de Jésus qui, seul, a accompli la Loi pour nous. Que de nombreux chrétiens répondent mal à ce que le Christ attend d'eux, ne peut cependant empêcher qu'il ne s'adresse à eux et qu'ils doivent répondre personnellement à son appel.

Pour aborder à son tour *le Sermon sur la Montagne*, J. Staudinger (11) s'est livré à un énorme travail. Une abondante bibliographie et surtout les notes où il examine les interprétations d'ensemble et de détail proposées avant lui en fournissent le témoignage. Malheureusement le résultat est loin d'être satisfaisant. On trouve tout d'abord ce qui est présenté comme le texte original du texte du discours, celui qui aurait été réellement prononcé en une même journée par Jésus. Ce résultat est obtenu par la simple juxtaposition des textes de *Mt* et de *Lc*. Celui-ci n'aurait d'ailleurs fait que reproduire les souvenirs de Jacques le Mineur qui aurait suivi Jésus dès le début de son ministère. Vient ensuite un commentaire assez

(10) E. Thurneysen, *Le sermon sur la montagne*. Genève, Labor et Fides, 1958 ; 12,5×19, 70 pp.

(11) J. Staudinger, S. J., *Die Bergpredigt*. Wien, Herder, 1957 ; 14,5×22, 360 pp., 115.-Schill.

superficiel, malgré ses développements, du texte ainsi recomposé. Les notes plus techniques qui suivent représentent, grâce aux nombreuses références qui les accompagnent, le principal intérêt de cet ouvrage.

Trouve-t-on dans *Mt* 16,18 sqq. et 18,18 sqq. l'affirmation d'une succession pontificale et apostolique et, si oui, comment y est-elle présente ? Avant d'aborder personnellement cette étude, A. M. Javierre a voulu interroger différents professeurs d'exégèse du Nouveau Testament et de théologie fondamentale. Il présente et analyse une trentaine de réponses qui lui ont été adressées (12). La presque unanimité reconnaît dans ces textes la présence du thème de la pérennité, mais il ne l'est pour la plupart que d'une manière implicite. Il y a des divergences plus nombreuses sur le lien qu'il faut mettre entre l'affirmation de la pérennité et l'idée de succession. Si les réponses reçues font ressortir un assez large éventail d'opinions parmi les exégètes et théologiens catholiques, elles témoignent cependant de leur accord fondamental sur l'essentiel.

Marie dans l'Évangile, tel est le titre d'un ouvrage de J. Galot (13). Professeur de théologie, il entend bien partir de l'interprétation littérale des textes, mais aussi les prolonger par une réflexion théologique qui lui permette d'y retrouver quelques-uns au moins des grands thèmes de la théologie mariale d'aujourd'hui. Il cherche à montrer que, dans l'Évangile, Marie apparaît déjà comme une collaboratrice du plan de salut, une coopératrice du sacrifice rédempteur. Les analyses et les réflexions sont souvent marquées par un réel bon sens qui fait rejeter un certain nombre d'interprétations, même si elles sont proposées par des exégètes de talent, quand elles semblent s'éloigner par trop du sens obvie des textes. Les interprétations personnelles sont souvent solides, mais on a parfois l'impression que la conclusion théologique à laquelle on aboutit, par un certain nombre de détours, dépasse assez largement les données évangéliques. Par ailleurs un attachement trop strict à une historicité assez matérielle de chaque détail empêche parfois de saisir toute la richesse et toute la portée des textes. Mais il faudrait, pour la dégager, replacer ceux-ci dans l'ensemble de l'œuvre d'où ils sont tirés et les étudier en fonction de la théologie de son auteur. Comme celle-ci n'est pas toujours facile à dégager, on comprend les difficultés de l'entreprise et les résultats presque toujours imparfaits auxquelles parviennent ceux qui veulent élaborer une synthèse des données des évangiles sur la Mère du Christ.

(12) A. M. Javierre, Sal., *La sucesión primatial y apostolica en el Evangelio de Mateo*, Datos para el problema de la sucesión apostolica, cuaderno 1° (Coll. *Biblioteca del « Salesianum »*), Torino, Soc. Ed. Int., 1958 ; 17×24, 68 pp., L. 350. —

(13) J. Galot, S. J., *Marie dans l'Évangile*. (Coll. *Museum Lessianum, sect. théol.)*. Paris-Louvain, Desclée de Brouwer, 1958 ; 15×53, 197 pp., 990 fr.

Église primitive. — *Foi et vie de la communauté primitive* par Bo Reicke (14) est un commentaire intéressant des sept premiers chapitres des Actes des Apôtres. Rédigé pour un public assez large, il relègue en note l'examen du texte grec quand il est nécessaire de l'invoquer. On aurait là une œuvre rédigée à partir de traditions où l'on peut voir un reflet fidèle des faits. On peut cependant admettre une part assez notable d'activité rédactionnelle, en particulier pour les discours. Il faudrait même reconnaître deux séries parallèles de traditions sur la situation de la communauté et une persécution d'origine sadducéenne qu'on retrouverait dans 2,42-4,31 et 4,32-5,42. Chaque paragraphe est tout d'abord traduit, puis commenté. Les différents problèmes, historiques, institutionnels, doctrinaux sont ainsi passés en revue. B. R. évite les positions aventureuses et s'en tient à une interprétation qui est, pour l'ensemble, assez traditionnelle. Comme il mentionne et discute souvent les opinions des principaux exégètes qui ont traité récemment de ces chapitres, on aura intérêt à se servir de son travail pour connaître l'état actuel des questions et en avoir le plus souvent une solution, sinon toujours indiscutable, du moins le plus souvent judicieusement fondée.

Dans un recueil intitulé *Pierre et son temps* (15) P. Gaechter a rassemblé, après les avoir revus, un certain nombre d'études, publiées pour la plupart dans la *Zeitschr. f. kath. Theol.* d'Innsbruck entre 1947 et 1952. Ce sont les suivantes : I. *La triple formule « Pais mes agneaux »* où il faudrait voir une véritable formule juridique d'institution dans une fonction déterminée. II. *Le choix de Matthias* (*Act.* 1,15-26). III. *La haine de la maison d'Anne.* Elle porterait la part essentielle de responsabilité dans la mort du Christ et les premières persécutions contre ses disciples. IV. *Les Sept* (*Act.* 6,1-6). V. *Jérusalem et Antioche.* VI. *Pierre à Antioche* (*Gal.* 2,11-24). VII. *Jacques de Jérusalem.* Deux études inédites ont été ajoutées à cet ensemble. La première a pour objet *les ministères à Corinthe, à propos de 1 Cor 1,2.* Il faudrait voir dans « ceux qui invoquent le nom du Seigneur » ceux qui sont chargés des fonctions liturgiques au cours desquelles se fait cette invocation. La dernière étude, la plus importante, puisqu'elle comprend plus de cent dix pages, traite des *limites de l'apostolat de Paul.*

La préoccupation dominante de la plupart de ces pages est de montrer que l'organisation juridique actuelle de l'église, avec ses rites de transmission de pouvoir, existait déjà pour l'essentiel dès le début. C'est ainsi que Pierre est juridiquement institué chef de l'Église. Les Douze forment un groupe à part, ceux qui ont été directement appelés par Jésus à l'apostolat. Il n'en est pas de même de Paul, malgré l'opinion générale-

(14) Bo Reicke, *Glaube und Leben der Urgemeinde* (Coll. *Abh. zur Theol. des A. u. N. T.*, *32*). Zürich, Zwingli Verl, 1957 ; 15,5×22, 180 pp., 19 fr. s.

(15) P. Gaechter S. J., *Petrus und seine Zeit.* Neutestamentliche Studien. Innsbruck, Tyrolia-Verl., 1958 ; 14,5×21, 458 pp., DM 22.

ment admise aussi bien par les catholiques que par les protestants. La vision de Damas n'aurait provoqué que sa conversion. C'est seulement plus tard qu'il y aurait lui-même rattaché sa vocation d'apôtre des Gentils, parce qu'il n'aurait pu déterminer un autre moment précis où elle se serait imposée à lui. Il n'aurait été d'ailleurs authentiquement désigné comme tel, en même temps que Barnabé, que lors de la réunion de Jérusalem, et par Pierre (*Gal.* 2,9). Il n'aurait donc été que l'un des apôtres missionnaires de la seconde génération chrétienne. La place prépondérante que l'on devait ensuite lui reconnaître ne serait due qu'à l'importance particulière de son œuvre.

Il n'était sans doute pas inutile de réagir contre une conception mettant Pierre et Paul sur le même pied et attribuant à celui-ci une autonomie à peu près complète. Mais réduire à tel point le rôle de Paul, n'est-ce pas faire indûment violence aux textes les plus clairs? C'est trop souvent l'impression que donnent les commentaires qui en sont proposés. Aussi risque-t-on de ne plus prêter une attention suffisante à tout ce qu'il y a de valable dans ces études érudites.

Saint Paul. — Dans un petit livre de moins de cent vingt pages sur *Saint Paul et son message* (16) A. Brunot s'efforce de donner un rapide aperçu de sa vie et du contenu de ses épîtres. Il a soin de mettre le Christ au centre de chaque exposé. C'est ainsi que les épîtres sont successivement présentées sous les titres suivants : l'espérance du Christ, la vie quotidienne avec le Christ, le salut par le Christ, la Seigneurie du Christ, la fidélité au Christ. On aura ainsi une bonne introduction à une première lecture de ces textes.

Saint Paul, sa vie et son temps, par J. Perez de Urbel (17) est un ouvrage alerte, brillant et superficiel. Il a du moins le mérite de présenter, à partir des Actes et des Épîtres, et même en utilisant quelques légendes apocryphes, sur un arrière-fond vivement coloré, mais un peu schématique. un portrait vivant et animé. On se gardera cependant d'y voir un reflet exact et surtout une synthèse de l'exégèse catholique actuelle. Ce n'est pas ce que l'A. a voulu donner.

Épîtres de S. Paul. — S. Zedda a voulu aider les lecteurs des Épîtres de S. Paul en les leur présentant, accompagnées d'analyses, de paraphrases et de quelques notes plus développées (18). Un premier volume

(16) A. Brunot, S. C. J., *Saint Paul et son message* (Coll. *Je sais-Je crois 70*). Pari,s Fayard, 1958 ; 14×19,5, 120 pp., 350 fr.

(17) J. Perez de Urbel, O. S. B. *S. Paul; sa vie et son temps*, traduit de l'espagnol par D.-P. de Pedrals (Coll. *Bibl. historique*). Paris, Payot, 1958 ; 14×23, 346 pp. 1600 fr.

(18) S. Zedda S. J., *Prima lettura di San Paolo*, I. Indroduzione, Lettere della prigionia, 2e éd., II. Lettere ai Tessalonicesi, Prima ai Corinti, Galati, Romani, Torino, Technograph, 1957, 1558 ; 17×25, 183 et 322 pp., 1500 et 1800 L.

en est déjà à sa seconde édition. Il comporte une introduction où l'on trouvera l'exposé fait en grande partie à l'aide du livre des Actes, de la vie de S. Paul. Les épîtres ne sont pas données dans l'ordre chronologiques. C'est ainsi que le premier volume contient, à côté d'un résumé et des textes des Actes déjà signalés, les épîtres de la Captivité. Le second volume présente les épîtres aux Thessaloniciens, la première aux Corinthiens, l'épître aux Galates et l'épître aux Romains. La deuxième aux Corinthiens a été réservée pour le troisième volume. Cette disposition arbitraire ne répond à aucun dessein systématique. Elle n'est due qu'à des considérations pratiques. Chaque épître est d'ailleurs traitée pour elle-même. L'interprétation est traditionnelle. L'ouvrage, destiné aux séminaristes et aux prêtres du ministère, ne pouvait évidemment se lancer dans des exposés trop savants. Cependant tous les textes théologiques importants ont été l'objet d'une étude attentive pour laquelle les ouvrages et les articles les plus récents, parfois même d'origine protestante, sont judicieusement utilisés. Dans tous ces cas le commentaire se rapproche, par son ampleur et son information, de ceux que publient de savantes collections ; les bibliographies retiennent tout l'essentiel. On souhaiterait trouver dans le troisième volume un exposé d'ensemble de la théologie de S. Paul. En montrant le lien des différents thèmes et leur développement, on corrigerait en partie l'inconvénient qui peut résulter du mode de présentation choisi, inconvénient d'ailleurs mineur si l'on songe à tout ce que ces volumes apportent déjà.

Le soin de rééditer le Commentaire de J. Huby sur *l'Épître aux Romains* dans la collection *Verbum salutis* a été confié à S. Lyonnet (19). Les nombreux travaux qu'il a déjà consacrés à cette épître le désignaient éminemment pour cette tâche. Voulant respecter le texte primitif, il a dû se contenter d'ajouter à la fin ses propres remarques sous forme de notes plus ou moins développées. Elles remplissent près de quatre-vingt pages. Elles se contentent parfois de préciser un détail, mais souvent elles reprennent un point particulier, généralement controversé, pour le traiter plus à fond. On ne s'étonnera pas d'y trouver fréquemment une interprétation différente de celle qu'offre le commentaire. Le plan proposé est différent. De la justice de Dieu est éliminé tout ce qui la ferait confondre avec la colère de Dieu ; distincte de celle-ci, elle n'est que justice salvifique. Pour interpréter l'œuvre rédemptrice, il est inutile de songer à une dette à acquitter à qui que ce soit. Dans 3,25 il est fait allusion au propitiatoire de l'arche, lieu d'expiation par le sang pour les péchés du peuple et moyen d'une certaine rémission des fautes alors commises. Pour le *moi* du chapitre VII est reprise l'interprétation qui voit ici une référence au péché d'Adam, et non une allusion à l'histoire de l'humanité, avant et après la loi.

(19) J. Huby, S. J., *S. Paul, Épître aux Romains*, nouvelle éd. par S. Lyonnet, S. J. (Coll. *Verbum salutis, X*). Paris, Beauchesne, 1957 ; 11,5×18, 645 pp.

Un appendice particulier reprend un article de L. déjà publié (dans *Rech. Sc. relig.* 44 (1956) pp. 63-84) sur *le Péché originel et l'exégèse de Rom V,12-14.* Le v. 12 est ainsi paraphrasé : si la mort a passé en tous les hommes, c'est que s'est trouvée remplie la condition que tous les adultes ont péché personnellement, ratifiant de la sorte et faisant leur la révolte d'Adam. Toutes ces nuances étaient-elles dans la pensée de S. Paul et sont-elles absolument nécessaires pour que l'on puisse trouver, dans les péchés personnels, la conséquence de la transgression d'Adam ?

Les solutions proposées n'apportent sans doute pas toujours une réponse définitive aux nombreux problèmes que ne cesse de poser l'épître aux Romains. Elles permettront peut-être de mieux les cerner, en attendant que l'on puisse trouver la clef, sinon de toutes, du moins de quelques-unes d'entre elles. La juxtaposition d'opinions divergentes, que fait ressortir le type de réédition présenté ici, peut y aider.

Bien qu'elle ait lancé une nouvelle collection de commentaires du texte grec du Nouveau Testament (cf. *Revue* 1958, p. 334) l'University Press de Cambridge continue toujours de réimprimer les différents volumes de sa célèbre collection The Cambridge Bible for schools and colleges. C'est ainsi qu'elle vient de rééditer le *Commentaire de la 1re aux Corinthiens* par R. St John Parry, publié pour la première fois en 1916 (20). L'introduction expose, entre autres, d'une manière synthétique les différentes questions examinées par l'épître. Le texte reproduit et commenté est celui de la Revised Version. Le commentaire est, comme toujours, précis et peut continuer à rendre d'excellents services.

La collection de commentaires bibliques des éditions protestantes Labor et Fides de Genève comprenait déjà la traduction du petit commentaire de l'épître aux Romains de K. Barth. Elle publie maintenant son *Commentaire de l'épître aux Philippiens* (21), qui reproduit un cours académique de l'hiver 1926-1927, revu pour devenir accessible à un public élargi. C'est un ouvrage de caractère principalement théologique, qui se veut cependant pleinement fidèle au texte biblique, bien qu'il relègue à l'arrière-plan les problèmes historiques et purement philologiques. Ce primat donné à l'aspect théologique est non seulement justifiable ; il respecte l'ordre réel des valeurs. Encore faut-il rester absolument fidèle à la pensée de l'auteur inspiré. Tout en croyant l'être, K. Barth apparaît, en plusieurs endroits, moins un interprète objectif qu'un théologien plus ou moins prisonnier de son propre système. Celui-ci, avec l'opposition radicale qu'il place entre Dieu et la créature, même rachetée, n'est pas sans grandeur. Il traduit sans doute un aspect réel de

(20) R. St. John Parry, *The first epistle of Paul to the Corinthians* (Coll. *Cambridge Bible for schools and colleges*). Cambridge, University Press, 1957 ; 11,5×17, LXXV-213 pp., 15/—.

(21) K. Barth, *Commentaire de l'Épître aux Philippiens*, trad. d'A. Goy. Genève, Labor et Fides et Paris, Libr. Protestante, 1958 ; 15×21, 130 pp.

la pensée de S. Paul. Mais il lui est infidèle dans la mesure où il le tient pour exclusif et où il cherche à interpréter dans ce sens des aspects différents, tels ceux où apparaissent l'obligation de pratiquer une morale définie et l'affirmation d'un lien étroit, principe d'une sainteté réelle, du croyant avec le Christ et avec Dieu. L'effort et l'action sont bien demandés, même s'ils ne peuvent en fait aboutir que par l'œuvre de Dieu. Aussi, quand ils aboutissent vraiment, ne peuvent-ils porter atteinte à l'humilité profonde du croyant. Tout cela ne peut qu'augmenter encore son attachement et son respect pour son Seigneur.

Le premier volume du nouveau commentaire espagnol du Nouveau Testament est consacré aux *Épîtres de la Captivité* (22). Il est dû à J. M. Gonzales Ruiz. Par la présentation et par l'esprit, il est comparable aux ouvrages des collections analogues publiées en Allemagne, en France et en Italie, à l'intention du clergé et des laïcs cultivés. Il utilise les apports de l'exégèse moderne, protestante aussi bien que catholique. Le résultat est dans l'ensemble excellent. La traduction et le commentaire proprement dit sont suivis de plusieurs excursus qui examinent en détail plusieurs aspects importants de la pensée paulinienne. Il s'agit des textes concernant le rôle cosmique du Christ, de ceux qui traitent du Christ-Tête, du Plérôme et de l'Église comme Corps. Une synthèse de l'enseignement de ces épîtres, d'environ quatre-vingt pages, complète le tout. Elle comprend une partie dogmatique et une partie morale. Cette distinction est utilisée pour le plan de l'épître aux Colossiens et pour celui de l'épître aux Éphésiens. Cependant les textes sur lesquels se fonde la synthèse dogmatique viennent souvent des parties dites morales et ceux de la synthèse morale des parties dogmatiques. N'y a-t-il pas là l'indice qu'une telle division de ces épîtres, où pourtant elle paraît répondre expressément à un propos nettement exprimé (cf. *Col.* 1,9) n'exprime que très imparfaitement la réalité ? Saint Paul écrit moins pour donner un exposé de sa pensée que pour répondre à des besoins précis. Aussi les enseignements doctrinaux, qu'on peut aussi bien rencontrer au cours d'une action de grâces ou d'une prière, quand ce n'est pas dans l'adresse elle-même, comme dans l'épître aux Romains, sont-ils souvent accompagnés de conseils pratiques. Ces derniers peuvent à leur tour donner lieu à des enseignements doctrinaux. Aussi est-on loin d'être d'accord, entre exégètes, pour dire où commence l'enseignement moral.

Peut-on d'autre part affirmer que le thème fondamental de l'épître aux Colossiens est différent de celui de l'épître aux Éphésiens comme si la première traitait essentiellement de la suprématie cosmico-sotériologique du Christ, et d'une manière seulement accidentelle de l'Église, tandis que le mystère de l'Église serait le thème principal de la seconde. Ici encore la synthèse doctrinale fait appel, pour chacun de ces thèmes,

(22) *San Pablo, Cartas de la cautividad*, traducción y comentario de J. M. Gonzales Ruiz (Coll. *Christus hodie*). Roma-Madrid, Iglesia nacional española 1956 ; 14×20, 454 pp., 60 pesetas.

aux deux épîtres. Il existe sans doute entre elles une différence de ton assez sensible. Certains éléments de Col. ne se retrouvent pas dans Eph., mais n'ont-elles pas toutes les deux pour but premier de bien montrer à des païens convertis qu'ils sont, aussi bien que les circoncis, membres du corps du Christ, de l'Église? Le commentaire sait d'ailleurs exposer, et la synthèse exploiter heureusement, toutes ces données. Aussi ne peut-on que souhaiter voir rapidement s'ajouter à cet ouvrage d'autres, réalisés dans le même esprit.

Le Commentaire de *l'épître aux Ephésiens* par H. Schlier est l'aboutissement heureux d'une longue suite de travaux, commencés il y a une trentaine d'années (23). Toutes ces études préparatoires l'ont amené à cette œuvre, profondément et lentement mûrie, qui est un véritable modèle d'exégèse scientifique et théologique. On ne peut qu'admirer l'aisance avec laquelle les problèmes sont abordés et la clarté, en même temps que la rigueur, avec lesquels ils sont traités. Dans sa présentation extérieure ce commentaire ressemble assez à celui que S. publiait jadis dans la célèbre collection protestante, le *Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament* de Meyer. Peut-être même devait-il primitivement en faire partie. Mais on trouve cette fois une introduction d'une dizaine de pages qui donne un rapide aperçu du contenu de l'épître et traite des principaux problèmes d'ordre général qui se posent à son propos : genre littéraire et authenticité. Elle est bien de S. Paul, comme l'épître aux Colossiens. C'est celle qui a été annoncée *Col.* 4, 16. Toutes deux ont été faites pour se compléter. Elles ont été écrites à Rome où la nouvelle était venue qu'une gnose judéo-chrétienne faisait courir de graves menaces aux communautés assez récemment fondées à Colosses et dans les villes voisines, communautés composées surtout de convertis du paganisme. S. se rallie donc en gros à la thèse d'une lettre destinée à un cercle assez large. Dans *Col.* on aurait surtout un exposé du mystère du Christ, opposé à ce qui n'est que sagesse et traditions humaines. *Eph.* insisterait davantage sur l'accomplissement de ce mystère dans l'Église, en montrant qu'en elle les païens ont, aussi bien que les Juifs, leur place. Si le style contraste avec celui des premières épîtres, il n'en rappelle pas moins certains passages de celles-ci, de caractère plus solennel. C'est toute l'épître qui semble prendre ici ce ton, mais cela tient sans doute à l'intention de l'auteur de lui donner l'allure d'une véritable composition liturgique. Ce style est aussi marqué par une utilisation plus ou moins voulue de certains aspects de la gnose combattue. Mais il faut distinguer ici entre vocabulaire et doctrine.

S. se défend avec raison d'avoir jamais prétendu, même dans ses anciens travaux, que l'épître aux Éphésiens était une véritable transposition gnostique du christianisme. Il continue à y voir une influence qui

(23) H. Schlier, *Der Brief an die Epheser*. Düsseldorf, Patmos-Verl., 1957 ; 17 × 24,5, 315 pp., DM 34,50.

se manifeste dans le choix de certains termes, mais non dans une transformation foncière des doctrines théologiques. Celles-ci ont été seulement approfondies et précisées, surtout dans le domaine de la christologie et de l'ecclésiologie. Mais elles restent pour l'essentiel celle des autres épîtres. Le commentaire, riche et précis, ne se perd jamais en digressions. Il reste collé au texte, mais il s'efforce d'en préciser toutes les nuances. Aucune question n'est éludée et les solutions apportées s'appuyent sur des études si poussées et, semble-t-il, si complètes qu'on ne peut que difficilement les récuser. Exégètes et théologiens n'ont plus qu'à profiter de ce beau travail.

Pour préciser le sens d'une seule formule, il n'a pas fallu moins qu'un imposant volume de 700 pages : *Natura filii irae. Histoire de l'interprétation d'Eph. 2, 3 et de ses rapports avec la doctrine du péché originel*, par J. Mehlmann (24). L'enquête historique, menée jusqu'au concile de Trente, est si minutieuse et si poussée qu'on peut croire que nul texte, de si minime importance soit-il, n'a été négligé. Ces textes sont non seulement cités, mais commentés et scrutés en tous sens. Quand les commentaires allégués ne parlent pas explicitement du péché originel, on essaye cependant de voir en quel sens ils peuvent incliner. Certains Pères grecs, tels S. Jean Chrysostome, pensent qu'il s'agit ici des péchés actuels, cause pour ceux qui les ont commis de la colère divine. Mais les latins, surtout en réaction contre Pélage, et en premier lieu S. Augustin, qui suit d'ailleurs Tertullien, interprètent *natura* au sens strict, en l'entendant de la nature corrompue par le péché originel. Saint Thomas devait lui donner le sens de *naissance*. Toute la tradition latine ira ensuite dans le même sens et c'est cette interprétation devenue commune que semblera sanctionner le concile de Trente en citant le texte d'*Eph.* à propos du péché originel. C'est aussi ce que feront les papes jusqu'à Pie XII. Mais ont-ils prétendu donner par là une interprétation authentique de ce texte? M. est incliné à le penser. Cependant de nombreux exégètes catholiques pensent que, dans le contexte d'*Eph.*, il s'agit avant tout de péchés personnels. Aussi est-ce au problème proprement exégétique de l'interprétation du texte que s'attaque la seconde partie de l'ouvrage.

La discussion est menée avec une extrême minutie, mais la méthode d'argumentation employée révèle davantage un théologien rompu à l'emploi des distinctions les plus subtiles qu'un interprète soucieux de suivre pas à pas la pensée d'un auteur. Il est ainsi porté à faire dire aux textes quelque chose de plus qu'ils ne disent réellement. C'est un peu le cas pour l'interprétation de *natura*. Si des Grecs et des versions orientales du Nouveau Testament le rendent par *vere*, c'est que ce sens, même sans s'imposer absolument, était alors courant. *Natura* désignerait donc

(24) J. Mehlmann, O. S. B., *Natura filii irae.* Historia interpretationis Eph 2, 3 ejusque cum doctrina de Peccato Originali nexus (Coll. *Analecta Biblica 6*). Roma, Inst. Pont. Bibl., 1957 ; 16,5×25, xix-706 pp., L. 5.700 ou $ 9,50.

plus un état de fait que ses causes immédiates ou lointaines. Il n'ajoute à *filii irae* rien d'essentiel. Il est d'ailleurs omis dans la citation faite par l'encyclique *Mystici corporis* (*Acta Ap. Sedis*, 35, 1943, p. 198). Il importe également de noter que le concile de Trente n'a pas cité le texte d'*Eph.* dans son décret sur le péché originel. Il ne l'est que dans le décret sur la justification, mais en même temps qu'un texte d'Isaïe (Denz. 793), et dans le décret sur le sacrement de pénitence, sans *natura*, et à propos des péchés mortels (Denz. 899).

On ne saurait cependant conclure qu'*Eph.* ne fait aucune allusion au péché originel. Que tous les hommes, juifs aussi bien que païens, se trouvent *en fait* séparés de Dieu et soumis au « Prince de l'empire de l'air » n'est pas dû en effet aux seules fautes individuelles. L'universalité de ce comportement peccamineux est donc à chercher finalement dans le péché originel, qui a déclanché l'intervention des puissances mauvaises qui se sont imposées au monde. Le péché originel n'est pas mentionné comme il l'est dans *Rom.* 5. Nous sommes cependant dans les mêmes perspectives. Aussi peut-on, sans suivre entièrement M. dans le détail de ses interprétations, lui donner raison pour l'essentiel.

En publiant son interprétation de *l'Eschatologie dans saint Paul* (25), F. Spadafora espère chasser d'une manière définitive toutes les nuées qui jusque dans le récent commentaire de B. Rigaux sur les Épîtres aux Thessaloniciens, obscurcissent la pensée authentique de l'apôtre, en lui prêtant une doctrine qui est une « cause de confusion et de scandale ». Pour une part importante de son travail, il ne fait que reprendre les interprétations proposées par A. Romeo dans une série d'articles de *Verbum Domini* de 1929 et de 1934, et reprises ensuite en plusieurs publications. Il s'agit tout d'abord de l'interprétation de *1 Thes.* 4, 15, qu'il faudrait traduire, sans aucune allusion à une parousie prochaine : « nous qui sommes vivants, quand viendra la parousie, nous ne précèderons pas les morts ». Quant à *1 Cor.* 15, 51, il faudrait le traduire, comme le fait la Vulgate : « nous ressusciterons tous », et non : « nous ne mourrons pas tous ». La doctrine de S. Paul, fixée depuis le jour de sa conversion, n'aurait jamais varié. Il n'aurait par conséquent pu penser un seul instant qu'il assisterait à la Parousie et que la mort ne serait pas universelle. Il parle bien de parousie prochaine, mais il fait allusion, dans le cas où celle-ci intéresse toute l'Église, à la ruine de Jérusalem. C'est l'interprétation proposée pour le discours eschatologique des Synoptiques par A. Feuillet et pour les épîtres aux Thessaloniciens par un de ses élèves, E. Cothenet. S'il s'agit d'une parousie qui touche les individus, il s'agira seulement du jugement individuel, qui suit la mort de chacun. Cette dernière interprétation est l'apport personnel de S. à cette synthèse

(25) F. Spadafora, *L'eschatologia in san Paolo*. Roma, Ed. Studium, 1957 ; 16,5 × 24,5, x-196 pp.

qui permettrait d'éliminer enfin toute trace d'« eschatologisme » de la doctrine paulinienne.

Ne peut-on cependant s'étonner de voir que, si toutes les interprétations proposées doivent paraître aussi lumineuses qu'on le prétend, elles n'aient pas réussi jusqu'ici à s'imposer? C'est ainsi que l'*Analysis philologica Novi Testamenti graeci* de M. Zerwick, professeur à l'Institut pontifical biblique, publiée en 1953, continue à traduire *1 Cor* 15, 51 : *(non omnes) moriemur.* A propos de *1 Thes.* 4, 15, il ajoute même un véritable commentaire : « Se ipsum inter eos futurum esse, qui adveniente Domino vivent, Paulus speravit, hoc desideravit, ad hoc se praeparavit et paratos voluit fideles ; propinquitatem parusiae possibilem habuit sed omnino incertam ». Le commentaire de S. Zedda (voir plus haut), lui non plus, ne retient aucune des traductions et des explications reprises ou proposées par F. Spadafora. Il peut arriver que l'on doive donner à un texte un sens différent de celui qu'il semble présenter à première vue. Mais on ne doit le faire que pour des raisons solides. Quand cela doit se répéter trop souvent, et au seul profit d'un concordisme théologique que rien n'impose, n'est-ce pas le signe qu'il faut abandonner celui-ci? A vouloir à tout prix le défendre, on risque de provoquer une confusion et un scandale pires que ceux que l'on cherche à éviter.

Ecrits johanniques. — Les Journées bibliques de Louvain avaient mis à leur programme pour 1957 *l'Évangile de Jean* (26). Les conférences prononcées ont été, comme celles des années précédentes, réunies en volume. La première est une mise au point où Ph. M. Menoud résume *les études johanniques de Bultmann à Barret* (pp. 11-40). Une bibliographie, poussée jusqu'à novembre 1957, retient les principales études parues. La critique textuelle est représentée par deux études, l'une, de M. E. Boismard (*Importance de la critique textuelle pour établir l'origine araméenne du 4e évangile*, pp. 41-58), l'autre de V. Martin, l'éditeur du papyrus Bodmer, sur ce *nouveau Codex de papyrus du IVe évangile* (et non *siècle*, que porte la table des matières) (pp. 59-60). A propos de *la structure de Jean I-XII* (pp. 61-110), qu'il regarde comme constituant la première partie de l'évangile, H. van den Bussche, délaissant les plans trop systématiques, propose l'analyse suivante. Après le prologue à tout l'évangile vient une introduction à cette première partie, du Baptiste à Jésus (1, 19-51). La première partie elle-même, révélation initiale de gloire, est divisée en trois groupes : la section des signes, de Cana à Cana (II-IV), la section des œuvres (V-X), la marche sur Jérusalem (XI-XII). J. Giblet étudie les textes qui permettent de déterminer quelles relations existent entre *Jésus et le « Père » dans le IVe Évangile* (pp. 131-146). En confrontant *l'Évangile de Jean et « le logion johannique » des Synop-*

(26) *L'Évangile de Jean*, Études et Problèmes (Coll. *Recherches bibliques*). Paris-Louvain, Desclée de Brouwer, 1958 ; 14×21, 258 pp., 1800 fr.

tiques (pp. 147-160), L. Cerfaux montre comment celui-ci représente l'un des aspects de la tradition synoptique et aide à saisir comment la tradition johannique, elle aussi, s'y rattache. I. de la Potterie rattache *l'impeccabilité du chrétien d'après I Joh. 3, 6-9* (pp. 161-178) à sa conception de l'eschatologie déjà réalisée, au moins pour l'essentiel, dans le Christ, et surtout à l'efficacité propre et à la force du don de la semence divine. On est donc impeccable dans la mesure où l'on demeure dans le Christ. Dans *l'arrière-fond du quatrième évangile* (pp. 179-196), F. M. Braun qui a présidé ce congrès et qui devait en tirer les *conclusions* (pp. 249-258), donne un aperçu rapide des mouvements et des systèmes religieux contemporains, juifs ou grecs, qui ont pu en marquer plus ou moins la rédaction. Dans *Jean et la gnose* (pp. 197-208), G. Quispel montre que ce qu'il enseigne sur l'Homme-Dieu ne se rattache pas à une gnose étrangère au judaïsme, mais s'apparente à des courants de pensée, nés de l'Ancien Testament et développés dans une prégnose spécifiquement juive. Un dernier article, d'A. Laurentin, a pour titre : *Jean XVII, 5 et la prédestination du Christ à la gloire chez S. Augustin et ses prédécesseurs* (pp. 225-248).

W. Wilkens a tenté de déterminer les étapes successives, *l'histoire de la composition du quatrième évangile* (27), et d'expliquer ainsi les diverses anomalies qu'on relève dans son texte, comme l'apparent bouleversement dans la suite des épisodes ou l'insertion de fragments plus ou moins longs qui interrompent la continuité de certains récits. On a souvent parlé à ce sujet de sources multiples ou de transpositions accidentelles. W. part de l'hypothèse, déjà ancienne, d'un écrit fondamental qui s'est progressivement enrichi et par suite plus ou moins transformé. Mais au lieu de voir dans ce travail l'intervention de multiples auteurs, il le tient pour l'œuvre d'un seul. C'était un membre du collège apostolique. Le premier jet de son évangile était dans la ligne de ce qu'on trouve chez les Synoptiques, bien qu'il dût en différer assez profondément par le contenu. Ce premier jet aurait été repris à plusieurs reprises et transformé sous la pression de circonstances nouvelles. On aurait eu ainsi tout d'abord un livre des signes, rédigé, comme les Synoptiques, pour susciter la foi. Il ne comprenait lui aussi qu'un seul voyage à Jérusalem. Il aurait été ensuite complété à l'aide de discours, destiné à commenter les premiers récits. Cet ensemble aurait été ensuite remanié pour faire pièce au docétisme. Il aurait alors été conçu comme une histoire de la Passion. La mort sur la croix du Fils de Dieu devenait l'événement central de l'évangile et tout y était rapporté. C'est ce que souligneraient tout particulièrement les multiples allusions à une proximité de la fête de Pâques, les nombreux voyages à Jérusalem, le récit de l'expulsion des vendeurs du Temple, le discours eucharistique, le récit de l'onction de Béthanie et, au cours de la Passion elle-même, l'épisode du côté percé et l'interprétation qui en

(27) W. Wilkens, *Die Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums*. Zollikon-Zürich, Evang. Verl., 1958 ; 15×21, xi-178 pp., 12,20 fr. s.

est donnée. L'ouvrage cependant n'aurait pas été achevé et n'aurait pu être publié que par des disciples.

Il ne faut donc pas s'étonner si, à travers ces transformations successives, les préoccupations théologiques ont fini par l'emporter sur certains soucis d'ordre strictement historique, et en particulier sur la préoccupation de respecter la chronologie réelle des faits. C'est ainsi que les épisodes relatés dans les chapitres 5 et 6 ont été transposés, non pas d'une manière accidentelle, mais intentionnellement.

Il ne saurait être question de discuter ici cette reconstitution des étapes par lesquelles serait passée la rédaction de l'évangile de Jean. On peut au moins lui reconnaître l'avantage de respecter les données traditionnelles sur l'auteur de l'évangile, tout en fournissant une solution plausible à des difficultés qui avaient amené d'autres commentateurs à multiplier sources et rédacteurs. Mais peut-on voir, sans anachronisme, dans l'épisode qui, après la résurrection, oppose le sort de Pierre et celui du disciple bien-aimé, une revendication de celui-ci contre une revendication de prééminence formulée après la mort de Pierre ?

La première épître de S. Jean contient un certain nombre de formules antithétiques que l'on peut assez facilement détacher de l'ensemble. Aussi certains critiques pensent-ils qu'elles ont dû exister à part et qu'elles ont été utilisées telles quelles dans la lettre. Bultmann y voyait une œuvre d'origine gnostique. W. Nauck a repris la question et livre le résultat de son enquête dans une thèse sur *la Tradition et le caractère de la première épître de saint Jean* (28). Il accepte le point de vue précédent sur l'indépendance primitive des antithèses, mais il y voit l'œuvre de l'auteur lui-même de l'épître qui les aurait reprises et commentées pour un but particulier. Les antithèses, opposant les justes et les pécheurs, relèveraient, non d'une tradition gnostique, mais d'une tradition judéo-chrétienne inspirée par des exemples tels que ceux que l'on retrouve dans les textes de Qumrân. Elles inviteraient les fidèles à penser aux exigences de leur baptême et à y conformer leur vie. L'épître les aurait reprises en face d'un péril nouveau, dont les responsables se seraient d'ailleurs déjà séparés de la communauté. Mais il convenait de prémunir contre certains dangers que leur doctrine pouvait continuer de faire courir à ceux qui étaient restés fidèles. C'est ce qui a amené l'addition de remarques montrant que les fauteurs d'erreur ne peuvent rien avoir de commun avec les fidèles et que ceux-ci doivent repousser tout ce qui pourrait les faire pencher de leur côté.

Il y a évidemment dans tout ceci une large part de conjecture. Mais cette étude, minutieusement et consciencieusement conduite, a réussi à bien montrer comment la *Ia Joh.* se rattache à la tradition judéo-chré-

(28) W. Nauck, *Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes* (Coll. *Wissenschaftl. Unters. z. N. T. 3*). Tübingen, Mohr, 1957 ; 16,5×24,5, viii-192 pp., DM 18,60.

tienne, tant sur le plan de la doctrine que sur celui des institutions cultuelles. C'est ce dernier aspect que met en relief un excursus consacré à la formule *esprit, eau et sang.* Un autre étudie le problème de la rédaction de l'épître et montre que rien n'empêche de reconnaître partout l'unité d'auteur. On aura remarqué que la solution proposée rappelle d'assez près la thèse soutenue, d'une manière tout à fait indépendante, par W. Wilkens à propos de l'évangile de Jean, dans l'ouvrage analysé plus haut. Il y a là une convergence qui mérite d'être soulignée.

En lisant la *Guerre juive* de Josèphe, S. Giet, professeur à l'université de Strasbourg, a cru découvrir un certain nombre d'indices qui permettaient d'envisager une interprétation nouvelle de l'Apocalypse. Il la propose dans *l'Apocalypse et l'histoire* (29). Les trois malheurs annoncés par la voix de l'aigle et rattachés aux trois dernières trompettes (sauterelles qui torturent les hommes pendant cinq mois, innombrables cavaliers lâchés par les quatre anges depuis les bords de l'Euphrate, la cité sainte et le Temple foulés par les Nations pendant quarante-deux mois, ou trois ans et demi, alors que le sanctuaire est préservé) correspondraient aux trois périodes de la guerre juive. La première, sous Gessius Florus, a duré précisément cinq mois. La seconde a été menée par Cestius, gouverneur de Syrie, à l'aide de contingents venus des régions voisines de l'Euphrate. La troisième, sous Vespasien et Titus, a duré de 67 à 70, c'est-à-dire pendant trois ans et demi environ. L'Apocalypse aurait passé sous silence la ruine du temple, mais elle serait implicitement supposée par 11, 15.

Qu'il s'agisse bien de cette période, c'est ce que confirmerait la série des rois. Elle pose en effet une énigme que, cette fois encore, Josèphe permettrait d'élucider. Il compte en effet, toujours à partir de César, tantôt dix souverains, tantôt sept Césars, suivant qu'il englobe ou non dans l'ensemble les trois successeurs immédiats de Néron, auxquels il ne donne jamais le nom de Césars. Ce seraient là les dix cornes et les sept têtes. Si seules celles-ci portent des noms blasphématoires, c'est que seules elles ont pu être l'objet d'un culte en Asie. Les cinq disparus vont donc de César à Claude, le septième, qui règne, est Vespasien ; le sixième, qui reviendra comme huitième, est Néron. Il y aurait là une allusion à la légende du *Nero redivivus.*

C'est au moment où les tenants du culte impérial répandaient celle-ci, donc sous Vespasien, que l'auteur aurait écrit. Il voyait dans la puissance des Césars et dans le sacerdoce impérial, symbolisés par les deux bêtes, le principe de persécutions dont la menace se faisait déjà sentir. Mais le triomphe du Christ viendra à la suite de péripéties qui rappelleront, par bien des points, toutes celles qui auront déjà marqué les premières années du christianisme. C'est pourquoi la suite prophétique du récit de l'Apoca-

(29) S. Giet, *L'Apocalypse et l'histoire.* Paris, Presses Univers. de France, 1957 ; 14×23, 260 pp., 1200 fr.

lypse se poursuit avec le septénaire des coupes, qu'elle calque assez étroitement sur les deux premiers septénaires qui étaient, eux, chargés d'allusions historiques. De même qu'ils avaient abouti à la ruine de Jérusalem, le nouveau septénaire aboutit à la ruine de Babylone et au triomphe du Christ. Un tel parallélisme est un élément habituel du genre apocalyptique. Il en est de même pour la symétrie qui fait correspondre la fin au début. Les mille ans seraient simplement le dernier millénaire de l'histoire du monde, inauguré par la venue du Christ.

L'interprétation proposée ne vaut que pour *Ap.* IV-XIX, 8, où le proche avenir est vu dans la perspective des derniers temps. La fin, qui décrit les derniers temps eux-mêmes, pourrait avoir été ajoutée à une date postérieure, qui aurait été celle de la publication de l'œuvre. Cette étude, basée sur de nombreux rapprochements, n'est présentée que comme une hypothèse. Elle paraît cependant à son A. s'imposer d'une manière impérieuse. Elle a de fait le mérite d'expliquer un certain nombre de textes dont on ne voyait guère la signification. Elle marque aussi nettement l'unité et la continuité de l'exposé, tout en lui donnant un cadre qui ne peut qu'en faire ressortir l'importance et l'intérêt.

Saint Pierre. — Le *Saint Pierre* d'A. PENNA (cf. *Rev. Sc. ph. th.* 40 (1956) p. 161) offrait une synthèse intelligemment composée de ce que l'on peut savoir de la personne et de l'œuvre du chef des apôtres. Aussi sa traduction française, accompagnée d'une préface de Mgr Weber, évêque de Strasbourg, sera-t-elle bien accueillie (30). On y retrouvera les excellentes reproductions photographiques qui en augmentaient encore l'intérêt.

Monographies. — L'attente messianique en Israël s'est manifestée sous bien des aspects. Pour beaucoup elle devait être préparée ou même réalisée par le retour d'un prophète du passé, tels Moïse et Élie ; pour d'autres, par la venue d'un nouveau prophète qui serait un nouveau Moïse. Ces conceptions sont analysées par H. M. TEEPLE dans une thèse sur *le prophète mosaïque des derniers temps* (31). Cette figure est ainsi replacée dans un ensemble plus vaste qui permet de présenter un essai sur la manière dont cette croyance a pu être élaborée et les différentes formes qu'elle a pu prendre dans les milieux judaïques jusqu'à l'ère chrétienne, et même au-delà. Les textes sont étudiés, pour une large part, dans le dessein de découvrir quelle influence ils ont pu exercer sur la personne de Jésus et sur les développements du christianisme primitif. Les positions de l'A. sont plutôt radicales. Si Jésus a cru posséder une

(30) A. PENNA, *Saint Pierre*, traduit de l'italien par E. VIALE et Y. DEL POZZO, Paris, Alsatia, 1958 ; 15×23, 478 pp.

(31) H. M. TEEPLE, *The Mosaic eschatological prophet* (Coll. *Journ. of Bibl. Lit., Monograph Series*, *X*). Philadelphie, Society of Biblical Literature, 1957 ; 15×23, 122 pp., $ 1.50.

mission prophétique, on ne devrait guère voir en lui que le fondateur d'un groupe analogue à celui des disciples de Jean-Baptiste ; leur histoire se serait déroulée d'une manière identique. C'est l'évangile de Matthieu qui aurait délibérément travaillé à présenter Jésus comme un nouveau Moïse, promulgateur d'une loi nouvelle, en inventant de nouveaux épisodes ou en transformant des traditions plus anciennes. A côté d'un Jésus ainsi diminué, T. dresse assez paradoxalement la figure du Serviteur d'Isaïe, tel qu'il se le représente. Il voit en lui un personnage réel qui, dans ses chants, témoignerait de sa propre expérience, tout d'abord pour convertir Israël, puis les autres peuples. Sa mort aurait été interprétée par ses disciples comme une mort pour les péchés de tous les hommes.

L'étude de F. W. ELTESTER, *EIKON dans le Nouveau Testament* (32) est dans la ligne des travaux des représentants de l'école *religionsgeschichtlich*. Elle est divisée en trois parties : le mot, sa signification cosmologique et anthropologique en dehors du Nouveau Testament, et enfin sa signification christologique et anthropologique dans le Nouveau Testament. C'est la seconde qui est la plus développée. Elle renferme tout d'abord une analyse de textes qui vont de Platon à Plotin, en passant par Philon, Plutarque, Numénius d'Apamée et les écrits hermétiques. Vient ensuite une synthèse qui essaye de retracer l'évolution des diverses conceptions philosophiques et religieuses dans lesquelles apparaît ce terme, pour montrer comment tout cela a dû mener aux différentes acceptions qu'*eikôn* a pris dans le Nouveau Testament, qu'il soit appliqué au Christ ou à l'homme, considéré comme image de Dieu, ou qu'il s'agisse pour l'homme de réaliser cette image en lui.

Toute cette construction est fort intéressante, mais jusqu'à quel point correspond-elle à la réalité ? Il faut se donner beaucoup de peine pour relier entre elles des conceptions souvent très éloignées les unes des autres, parfois même contradictoires, parce qu'elles utilisent des vocables semblables ou apparentés. Ne fait-on pas d'ailleurs ces rapprochements que parce qu'on est dès l'abord persuadé que l'essentiel de *Col.* 1,15-20 doit provenir d'une gnose préchrétienne de caractère hellénistique ? Mais procéder ainsi, n'est-ce pas donner pour acquis ce qui précisément est en question ? Sans doute retrouve-t-on ici des thèmes de la Sagesse qui ont une couleur hellénistique indéniable. Et c'est bien parce que Jésus a été reconnu comme Fils de Dieu qu'on a pu voir en lui la Sagesse divine incarnée. Mais tout cela n'a-t-il été possible qu'au sein de communautés d'origine hellénistique ? Les textes de Qumrân, dont on abuse peut-être parfois, montrent au moins qu'il n'y avait pas d'opposition aussi tranchée qu'on le croyait jadis entre le judaïsme palestinien et celui de la Diaspora.

Le problème essentiel sera d'ailleurs toujours celui de l'attribution

(32) F.-W. ELTESTER, *EIKON im Neuen Testament* (Coll. *Beihefte z. Zeitschr. f. d. Neutest. Wissenschaft 23*). Berlin, Töpelmann, 1958 ; 16 × 24, XVI-166 pp., DM 28. —

de caractères proprement divins et de la divinité elle-même à un homme crucifié, et abandonné de tous, par des gens convaincus de la transcendance absolue du Dieu unique. Une enquête aussi poussée que celle que présente cet ouvrage n'arrive pas à supprimer l'écart qui existe toujours entre les formules et les réalités diverses auxquelles elles s'appliquent. Tous les éléments possibles de comparaison ont été cependant présentés et systématiquement classés. Si l'on ne souscrit pas aux conclusions proposées, on sera du moins heureux de les trouver ainsi rassemblés et mis en valeur.

On retrouve dans la monographie de H. Schlier sur *les Principautés et les Puissances dans le Nouveau Testament* (33) toutes les qualités de son commentaire de l'épître aux Éphésiens : analyse rigoureuse des textes et équilibre de la synthèse doctrinale. Il n'essaye pas de rechercher, après bien d'autres, les origines de l'angélologie et de la démonologie du Nouveau Testament. Il prend les textes tels qu'ils sont, pour en donner le sens exact et rassembler les enseignements qu'ils nous proposent. Pour lui, il s'agit toujours, derrière les différentes dénominations, non de puissances indifférenciées, bonnes ou mauvaises, anges ou démons, mais des diverses manifestations d'une même puissance satanique qui a réussi à s'imposer, par le moyen du monde, à l'homme, et sur tous les plans, individuel, social, religieux. La victoire remportée par le Christ sur ces puissances, loin d'avoir mis fin à leurs manifestations, semble avoir au contraire déchaîné chez elles une ardeur impatiente de mettre à profit le répit qui leur est encore laissé pour un temps. On ne leur échappe que dans la mesure où l'on est uni au Christ, dans l'Église, par la foi, la prière et la pratique des œuvres bonnes. On trouvera ici, en même temps qu'une interprétation précise, et parfois nouvelle de textes importants, un effort de synthèse théologique qui embrasse l'ensemble des aspects dogmatiques et moraux d'une question généralement trop négligée. Elle ne cesse en effet d'être toujours actuelle et de présenter un intérêt primordial.

C. H. Dodd avait rassemblé, dans un volume intitulé *Gospel and Law*, les conférences qu'il avait données à l'université de Columbia en 1950. Cet ouvrage vient d'être traduit en français (34). Le titre qui lui est donné, *Morale de l'Évangile*, n'en indique que d'une manière approximative le contenu, rappelé d'ailleurs par le sous-titre. Il s'agissait en effet de montrer tout d'abord que l'Évangile, tout en mettant fin à la Loi, proposait cependant lui aussi une loi, un système d'obligations morales, la loi du Christ. On peut d'ailleurs essayer de le rétablir, en reprenant les recommandations qu'on trouve à la fin des épîtres. On devrait y voir

(33) H. Schlier, *Mächte und Gewalten im Neuen Testament* (Coll. *Quaestiones disputatae 3*). Freiburg, Herder, 1958 ; 14×22,5, 64 pp., DM 4,80.

(34) C. H. Dodd, *Morale de l'Évangile*, Les rapports entre la Foi et la Morale dans le Christianisme primitif, traduit de l'anglais par J.-H. Marrou, Paris, Plon, 1958 ; 12×19, 141 pp. 495 fr.

en effet comme un résumé et un écho de l'enseignement donné aux convertis. On le retrouve aussi dans les différentes prescriptions des textes évangéliques et, avant tout, dans le Sermon sur la Montagne. Les recommandations des épîtres rappellent souvent celles des philosophes et des prédicateurs populaires du temps, mais les vertus chrétiennes supposent un climat nouveau, eschatologique, et elles doivent se modeler sur celles du Christ.

A la traduction de l'ouvrage anglais a été ajoutée celle d'un article publié en 1946 par la revue *Theology* sur la loi naturelle dans la Bible. Parmi les textes qui supposent l'existence d'une telle loi, il est évidemment fait appel aux exposés par lesquels débute l'épître aux Romains. Mais il faut bien reconnaître qu'il y a une grande différence, sinon même une véritable contradiction, s'il s'agit des mêmes personnes, entre ce qui est dit du monde pécheur visé dans 1,18-32 et des Gentils qui, sans la connaître, pratiquent la loi (2,14-16). D. note d'ailleurs avec raison que, pour eux, est déjà réalisé ce en quoi Jérémie voyait le signe de la nouvelle alliance : la loi inscrite au fond des cœurs (*Jer.* 31, 31-34). La loi du Christ ne serait-elle alors qu'un retour à la loi naturelle, à la loi originelle de la création ? D. inclinerait à le penser. Ne faudrait-il pas plutôt reconnaître que ces « Gentils » désignent les païens déjà entrés dans l'Église, les seuls dont on puisse vraiment dire qu'ils feront fonction de juges au dernier jour (cf. 1,5 ; 2,27) ? Cela obligerait évidemment à donner à ces premiers chapitres une interprétation assez différente de celle qu'on propose habituellement. Mais celle-ci s'impose-t-elle vraiment ?

Le premier volume de *l'Agapè dans le nouveau Testament* par C. Spicq (35) laisse deviner l'ampleur de la tâche entreprise par l'éminent professeur d'exégèse du Nouveau Testament, de l'université de Fribourg. Il comprend uniquement la première partie de l'analyse des textes. Il a semblé en effet nécessaire à l'A. de donner une analyse minutieuse et objective de tous les emplois non seulement du substantif ἀγάπη mais aussi du verbe ἀγαπᾶν et de l'adjectif ἀγαπητός. C'est ce qu'il fait en reprenant successivement tous les textes où ces mots se trouvent, et parfois même tout un récit dans lequel ils jouent un rôle important. Tel est le cas pour ceux de l'onction de la pécheresse de *Luc* 7 et de la parabole de la Samaritaine de *Luc* 11.

Une première partie, consacrée aux Synoptiques, étudie donc successivement l'emploi qu'ils font du verbe, du substantif et de l'adjectif. Ce plan sera suivi systématiquement tout au long du travail d'analyse des différents livres du Nouveau Testament. Après ces analyses, une conclusion d'ensemble donne la synthèse des résultats acquis. Des questions voisines sont traitées sous forme d'appendices. C'est ainsi que l'étude de l'agapè chez les Synoptiques est suivie d'un premier appendice

(35) C. Spicq, O. P., *Agapè dans le Nouveau Testament*. Analyse des Textes I (Coll. *Études bibliques*). Paris, Gabalda, 1958 ; 16,5 × 25, 334 pp., 3.200 fr.

sur le verbe φιλεῖν et ses dérivés, et qu'un autre est consacré à la définition du prochain : « Qui est mon prochain ? ». C'est l'autre quelqu'il soit, hors de toute considération particulariste, celui qui est déjà aimé du Père et à l'égard duquel on imite et on prolonge cet amour, si bien qu'en l'aimant, on aime également Dieu et le Christ qui s'est identifié à ceux qui sont devenus ses frères. Il y a là déjà comme un essai de définition ou au moins de description de l'agapè qui permet d'en deviner la richesse et la profondeur.

La seconde partie de l'ouvrage étudie la charité dans les Actes des Apôtres et dans le corpus des épîtres, à l'exception des épîtres johanniques. On ne trouvera dans le présent volume que les deux premiers chapitres de cette partie, le premier traitant de l'épître de Jacques, regardé comme l'écrit le plus ancien de tout le Nouveau Testament. Le second passe en revue et commente longuement tous les textes des épîtres pauliniennes où se trouve le verbe ἀγαπᾶν. Il reste donc à traiter, pour ces épîtres, afin de remplir le programme annoncé, de l'emploi qu'elles font du substantif et de l'adjectif. C'est ce qui doit faire l'objet d'un second volume. Un troisième aura pour objet les écrits johanniques. Quand ce travail sera achevé, on aura à sa disposition une œuvre imposante où seront rassemblés et étudiés tous les textes du Nouveau Testament relatifs à l'agapè. Cette enquête doit de plus conduire son A., qui aura ainsi élucidé peu à peu la notion d'agapè, à construire une théologie néo-testamentaire de la charité.

On ne peut que souhaiter un plein succès à un effort de cette importance. Rien ne semble avoir été négligé de ce qui permettait d'offrir au lecteur un travail aussi complet que possible. On sait avec quel soin l'A. s'emploie à préciser le sens des vocables et comment il recourt sans cesse, pour y parvenir, à l'étude comparative du grec classique et du grec des papyrus hellénistiques. On en trouvera ici d'assez nombreux exemples. Mais l'analyse, si poussée soit-elle, vise toujours à la synthèse. Celle-ci déjà s'ébauche dans les synthèses partielles qui suivent chaque partie. Elle souligne déjà comment l'agapè repose sur l'amour premier de Dieu, source, dans le Christ, de notre amour pour lui et pour le prochain. Une bibliographie de l'agapè dans le Nouveau Testament n'a pas dû laisser échapper grand chose des ouvrages et des articles consacrés à ce thème. D'abondantes bibliographies, touchant des points particuliers, viennent encore, tout au long de l'exposé, la compléter.

Il y a vingt-cinq ans déjà qu'est paru le premier volume du *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, en 1933, sous l'impulsion et la direction de G. Kittel, qui en avait dressé les plans en novembre 1928. Le tome second était achevé en 1935, le troisième en 1938 et le quatrième, en pleine guerre, en 1943. G. Kittel devait mourir le 11 juillet 1948, peu de temps après avoir pu reprendre le travail interrompu. G. Friedrich lui a succédé dans la direction de l'œuvre. Le tome V était achevé en 1954.

Du tome VI, seize fascicules sont déjà parus, dont les quatre derniers au cours de l'année 1958 (36). Le sixième volume sera donc bientôt achevé.

On se trouve dès maintenant en présence d'une œuvre imposante, fruit d'un travail continu des meilleurs spécialistes protestants de langue allemande. Bien qu'ils représentent sur de nombreux points des tendances assez diverses, le souci constant d'objectivité dont ils font preuve est remarquable. On peut certes discuter certaines interprétations ou reconstructions. On a du moins en mains, la plupart du temps, les éléments nécessaires pour le faire. La documentation est en effet d'une abondance exceptionnelle, qu'il s'agisse des textes eux-mêmes ou des références aux ouvrages ou aux articles d'encyclopédies ou de revues qui en traitent. L'ampleur des articles semble d'ailleurs avoir tendance à croître. Comme le Nouveau Testament ne peut être compris sans l'Ancien, une part toujours notable est faite à celui-ci et à ses prolongements dans le judaïsme palestinien et dans celui de la Diaspora. Aussi a-t-on souvent, avant l'exposé de théologie proprement néo-testamentaire, de véritables monographies de théologie de l'Ancien Testament, rédigées le plus souvent par les meilleurs spécialistes. C'est particulièrement le cas pour le dernier fascicule qui ne comprend, après une douzaine de pages sur un premier sujet, que le début de l'article consacré à *prophète* et *prophétie*. Sur une cinquantaine de pages, seules les quatre dernières abordent le Nouveau Testament. Aussi ce fascicule est-il, pour la plus grande part, un véritable exposé de la prophétie dans l'Ancien Testament. De même la plus grande partie de l'article *prosélyte* est-il, d'ailleurs par la force même des choses, une étude de la situation du *gêr* en Israël et des convertis, plus ou moins rattachés au judaïsme officiel, à l'époque postérieure. Mais le Nouveau Testament s'exprime en grec. Aussi une part importante est-elle faite à l'étude proprement philologique du vocabulaire. Et comme celui-ci a déjà servi à exprimer diverses notions philosophiques et religieuses, elles font elles aussi l'objet d'études souvent très poussées.

Cependant c'est bien la théologie du Nouveau Testament qui reste l'objet principal de l'exposé. On peut dire que nul texte, même d'intérêt secondaire, n'est négligé. Certains reparaissent à de nombreuses reprises, dans des articles différents. On ne s'étonnera pas s'il se trouve alors des divergences, voire même des contradictions, dans leur interprétation. Des faits nouveaux peuvent amener à revoir des opinions autrefois admises. Et c'est là précisément un des points où jouent les tendances propres aux différents auteurs. Des renvois fréquents d'un article à un autre permettent d'ailleurs d'attirer l'attention sur ces faits et d'inviter le lecteur à user d'une manière critique des données et des interprétations qui lui sont fournies. L'enquête ne s'arrête pas aux seules données des livres du Nouveau Testament. Elle se prolonge assez souvent jusqu'en

(36) G. Kittel-G. Friedrich, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, VI, 10-13. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1958, pp. 577-832.

plein IIe s., surtout quand il s'agit d'institutions, comme c'est le cas ici pour le rôle des anciens.

Il serait trop long de donner une analyse, même sommaire des articles contenus dans les quatre derniers fascicules. En voici au moins la liste, avec les noms des auteurs : πορεύομαι, εἰσπορεύομαι, ἐκπορεύομαι (HAUCK/SCHULZ), πόρνη, πόρνος, πορνεία, πορνεύω, ἐκπορνεύω, (ID.) ποταμός, ποταμοφόρητος, Ἰορδάνης (RENGSTORF), πούς (WEISS) πράσσω, πρᾶγμα, πραγματεία, πραγματεύομαι, διαπραγματ-, πράκτωρ, πρᾶξις (MAURER), πραΰς, πραΰτης (HAUCK/SCHULZ), πρέσβυς, πρεσβύτερος, πρεσβύτης, συμπρεσβύτερος, πρεσβυτέριον, πρεσβεύω (BORNKAMM), πρό (REICKE), πρόβατον (PREISKER/SCHULZ), προέχομαι (MAURER), πρόθυμος, προθυμία (RENGSTORF), προΐστημι (REICKE), προκοπή, προκόπτω (STÄHLIN), πρός (REICKE) προσδοκάω (MAURER), προσήλυτος (KUHN), προσκύπτω, πρόσκομμα, etc, (STÄHLIN), προσκυνέω, προσκυνητής (GREEVEN), πρόσφατος, προσφάτως (MAURER), πρόσωπον, εὐπροσωπέω, προσωποληµψία, προσωπολήμτης, ἀπροσωπολήμτης (LOHSE), προφήτης, προφῆτις, προφητεύω, προφητεία, προφητικός, ψευδοπροφήτης (KRÄMER, RENTDORFF, MEYER, FRIEDRICH). Le TWNT continue ainsi à rendre d'inappréciables services. On comprend qu'il soit devenu le principal ouvrage de référence pour tout ce qui touche à la théologie du Nouveau Testament, et que, non seulement les exégètes, mais aussi les théologiens, catholiques aussi bien que protestants, y recourent sans cesse et le citent de plus en plus.

A. VIARD O. P.

BULLETIN D'ECCLÉSIOLOGIE [1]

Ouvrages d'ensemble. — Le monumental traité d'ecclésiologie de Mgr M. Schmaus achève la *Katholische Dogmatik* (2). Le public de langue allemande dispose désormais d'un vaste ouvrage systématique englobant tout le domaine de la doctrine chrétienne. Il faut remonter à Scheeben pour retrouver un ensemble de même ampleur. Les qualités habituelles de l'A. se manifestent dans ce gros volume : connaissance approfondie du donné biblique, de la tradition patristique, de l'enseignement de l'Église ; large information sur les coordonnées contemporaines des questions traitées ; bibliographies abondantes, presque complètes. En fait ce traité se présente comme une réédition. Mais, comme depuis 1940 la « situation ecclésiologique » a été foncièrement modifiée (« Mystici Corporis », études nombreuses sur l'Église, développement du dialogue œcuménique), l'A. a procédé à une véritable refonte de son travail primitif. Nous pouvons donc considérer l'édition de 1958 comme un ouvrage nouveau. Après une introduction consacrée à la méthode (la foi comme approche du mystère de l'Église) et à l'objet, la matière est répartie en trois sections. La première, consacrée à l'origine de l'Église, traite successivement de la causalité trinitaire, de la place de l'Église dans le déroulement historique du salut (l'Église avant le Christ, la promesse d'une alliance nouvelle) et de la fondation de l'Église par Jésus-Christ. La deuxième, intitulée « Le caractère divino-humain de l'Église », aborde en premier lieu les grandes catégories bibliques : le Peuple de Dieu, le Corps du Christ, l'Épouse, l'Esprit dans l'Église ; pour passer ensuite à la visibilité et à la structure juridique, avant de se terminer par une centaine de pages sur les propriétés essentielles d'unité, de catholicité, d'apostolicité et de sainteté. La mission de l'Église fait l'objet de la dernière section autour de deux grands centres d'intérêt : l'Église au

(1) Pour éviter des redites, nous n'avons pas retracé ici l'arrière-plan des problèmes lorsque celui-ci a déjà été donné dans le bulletin précédent. Nous nous permettons d'y renvoyer le lecteur : *Rev. Sc. ph. th.*, 41 (1957), pp. 552-567.

(2) M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, 3. Band, 1. Halbband : *Die Lehre von der Kirche*, 3. bis 5., völlig umgearb. Aufl., München, Max Hueber Verlag, 1958 ; 17,5 × 25, xvi-934 pp., DM 37.50.

service de Dieu (la gloire de Dieu, l'avènement de son règne), l'Église au service des hommes (son rôle salvifique).

Le chapitre concernant la fondation de l'Église est le centre d'intérêt de la première section (pp. 95-201). En 13 articles différents, l'A. y aborde les actes par lesquels Jésus a réalisé cette fondation. Le dizième article, consacré à la vocation de Pierre et au primat, est particulièrement développé (étude détaillée du témoignage de Matthieu, considérations sur le primat dans l'Église ancienne et sur la succession de Pierre, où la position de Cullmann est touchée en passant). La même question est reprise dans la deuxième section à l'endroit réservé à la structure juridique de l'Église (« Der päpstliche Primat », pp. 474-511) et dans la troisième sous l'aspect du charisme d'infaillibilité (pp. 798-820). On sent à l'arrière-plan de ces exposés (qui contiennent de judicieuses mises au point) les nécessités du dialogue interconfessionnel. Parmi les propriétés de l'Église, c'est l'unité qui retient surtout l'attention (pp. 544-602). Mgr Schmaus passe plus rapidement sur les autres. On est étonné de ne trouver aucune place pour la tâche missionnaire de l'Église dans l'ouvrage d'un auteur très sensibilisé aux problèmes du monde contemporain. Sur ce point, Mgr Sch. n'a pas suivi Mgr Journet (dont il connaît pourtant le traité) qui a reconnu à la missiologie toute la part qui lui revient dans un traité de l'Église. Il s'attarde davantage à la *Weltaufgabe* de l'Église (pp. 653-679) et au rôle du laïcat (pp. 727-739). Sur la distinction des pouvoirs hiérarchiques dans l'Église, il se situe dans le prolongement de Scheeben : « Le magistère participe à la fois au pouvoir pastoral et au pouvoir d'ordre (...). En aucun cas, il n'est possible de lui reconnaître un caractère indépendant » (« Auf keinen Fall kann man in ihr eine eigenständige Gewalt sehen », pp. 725-726).

Les pages que Mgr Schmaus consacre au ministère de la Parole apparaîtront parmi les plus neuves (3) (Cf. pp. 740-797). L'A. a perçu toute l'importance pour une ecclésiologie équilibrée d'une théologie de la Parole qui ne soit pas seulement une théologie de la doctrine (du dépôt de la foi, de sa conservation par l'Église, des définitions du magistère, de son enseignement scolaire...), mais une théologie de la proclamation actuelle de cette Parole. On a heureusement dépassé les conceptions de l'*Aufklärung* qui établissaient une équation entre prédication et enseignement (cf. p. 789). On reprend possession aujourd'hui du caractère dynamique de l'Évangile. « L'annonce de la Parole est communication du

(3) Le thème des rapports entre Parole et Sacrement suscite de plus en plus l'intérêt des théologiens catholiques comme en témoignent trois chapitres d'un ouvrage récent du professeur de la Faculté de Francfort : O. SEMMELROTH, *Das geistliche Amt. Theologische Sinndeutung*, Frankfurt a. M., Josef Knecht, 1958 ; 12,5 × 21, 336 pp., DM 12.80. Ce livre sur le ministère ecclésiastique est divisé en trois parties : fondement du ministère (le Christ, l'Église), son exercice (Parole et Sacrement, vie de l'Église), sa communication (succession apostolique, ordinations, mission).

salut » (p. 786). Elle n'éclaire pas seulement l'intelligence, elle provoque la décision personnelle. Dans le dialogue avec un luthéranisme qui souligne la *fides qua creditur* (la foi dans son caractère personnel) aux dépens de la *fides quae* (la foi dans son contenu dogmatique), le théologien catholique a parfois tendance à remplacer l'unilatéralisme protestant par le sien propre en déplaçant simplement l'accent d'un terme à l'autre. En pleine fidélité au donné biblique et traditionnel, dans l'acte *concret* de la foi, il faut tenir en même temps l'adhésion à la vérité et la rectification intérieure par rapport au Dieu qui nous interpelle dans la proclamation de sa vérité. Dans le dessein divin, connaissance et décision sont inséparables. Mgr Sch. prend appui sur une comparaison entre le *logos* grec et le *logos* biblique. Le premier, dépourvu de tout caractère créateur, a une portée purement symbolique. Le second est appel à l'obéissance (cf. p. 790). Toutefois si ici l'élément dynamique attire surtout l'attention, ce *logos* biblique reste parole : il garde son rôle dans l'ordre noétique.

Au dynamisme de la Parole de Dieu dans l'Église, Mgr Sch. reconnaît trois degrés d'intensité qui correspondent à trois secteurs différents (trois cercles concentriques). Sur ce point, j'ai peine à le suivre. Qu'il faille distinguer le *mode* d'efficacité (ce qui ne coïncide pas nécessairement avec une distinction d'intensité) de la Parole incluse dans le signe sacramentel de celle prononcée dans la prédication, voilà une constatation sur laquelle tout le monde tombera d'accord. Mais faudrait-il aller plus loin et distinguer encore entre prédication cultuelle et prédication missionnaire, comme si la seconde bénéficiait d'une intensité moins grande que la première (4) ? J'avoue ne comprendre ni la façon de poser le problème ni celle de le résoudre. Le mode d'action du sacrement nettement distingué de celui de la parole prêchée, je ne vois pas ce qui nous pousserait à établir une nouvelle distinction à l'intérieur de cette dernière. Les arguments que Mgr Sch. emprunte à G. Söhngen pour définir le dynamisme propre à la prédication cultuelle me paraissent valoir pour toute prédication : ce ministère n'est pas un exposé ou une simple exhortation, c'est un témoignage qui réalise une présence (« Verkündigung ist gegenwärtigsetzendes Zeugnis », p. 795) ; la Parole du Christ ne peut être reçue que dans la mesure où l'on reçoit le Christ (« Untrennbar sind Christus und sein Wort », p. 795). Le ministère de la Parole suppose toujours une présence opérative du Christ. Le rapprochement entre la prédication cultuelle et la parole sacramentelle eût été légitime sur le plan de la signification,

(4) J'appelle ici prédication (ou Parole) cultuelle celle qui correspond à la définition suivante de l'auteur : « Jenes Wort, welches zwar nicht in die Konstitution des sakramentalen Symbols eintritt, aber dennoch zum Vollzug des Sakramentes einen lebendigen Bezug hat, sei es, dass es in der sakramentalen Feier, namentlich in der Eucharistiefeier, proklamiert wird, sei es, dass es zwar ausserhalb der sakramentalen Weihe, aber doch in einem lebendigen Sinnzusammenhang zu dem Sakrament steht » (p. 795). — L'expression « prédication missionnaire » désigne ici : « Jene Rede in welcher die Kicher in die Welt hineinspricht » (p. 797).

mais pas sur celui de l'efficacité. *A priori* rien ne nous permet d'affirmer que le dynamisme de la parole missionnaire soit moindre que celui de la prédication cultuelle. Ici nous touchons à une des limites de la méthode de Mgr Schmaus : il met rarement en œuvre une analyse philosophique des concepts pour pénétrer une question difficile (5).

« Voici un résumé des deux premiers volumes de *l'Église du Verbe incarné*, non un autre livre », écrit Mgr Ch. Journet en présentant son ouvrage (6). Nous n'avons pas à redire ici les mérites d'un traité auquel la *Revue* a consacré deux comptes rendus (7). Ce résumé a été écrit pour des frères occupés « pauvres de temps libre, ou même pauvres d'argent ». Mais il peut servir aussi de guide et d'introduction à l'œuvre complète. Devant la richesse et la complexité de celle-ci, une bonne carte géographique n'est pas superflue. Nous sommes heureux de la parution d'un ouvrage qui rendra la pensée de Mgr J. plus largement accessible. — La dernière série des conférences de carême de S. E. Mgr E. Blanchet à Notre-Dame nous donne une vue d'ensemble sur *L'Église de Dieu* (8).

(5) Signalons brièvement ici la 3e édition du traité d'ecclésiologie du P. J. Salaverri (*De Ecclesia*, dans *Sacrae theologiae summa*, t. I, *Theologia fundamentalis. Introductio in theologiam. De revelatione. De Ecclesia Christi. De S. Scriptura*, auctoribus P. M. Nicolau et P. J. Salaverri, 3a ed., Matriti, B. A. C., 1955 ; 13 × 19, 1192 pp. Dans cet ensemble, 492 pp. sont réservées à l'ecclésiologie). On connaît les caractéristiques de ce travail : son abondance de matière, ses exposés clairs et succincts, une riche bibliographie. Comme récapitulation de l'ensemble, le P. Salaverri considère la *Triplex Ecclesiae potestas* en rapport avec les trois offices du Christ. Il reprend ici les données de son article de 1950 (*Misc. Com.*, 14 (1950) pp. 5-84) qui rejoint les positions du P. Y. Congar (Cf. *Bull. Thom.*, 8 (1947-1953), pp. 1213-1214).

(6) Ch. Journet, *Théologie de l'Église* (Coll. *Textes et études théol.*), Bruges et Paris, Desclée de Brouwer, 1958 ; 13 × 20, 444 pp., 1800 fr. Pour réaliser ce travail, l'A. a eu la bonne fortune de disposer du concours d'un disciple et ami, le P. Jean de la Croix Kaelin. Voici quelques points du sommaire : l'Église au cours des temps ; le Christ, tête de l'Église ; l'Esprit-Saint, âme incréée ; la Vierge et l'Église ; le rôle de la hiérarchie dans ses deux pouvoirs (on connaît la position personnelle de l'A. sur ce point) ; l'âme créée de l'Église ; la sainteté réalisée dans l'Église ; le corps de l'Église, la Cité de Dieu et le monde ; l'appartenance à l'Église ; mystère et miracle de l'unité catholique ; définition. Ce bon résumé des deux volumes parus n'anticipe pas sur ce qui reste à paraître. Dans son introduction, Mgr J. nous annonce une suite consacrée à l'histoire du salut (« l'Église en sa préparation avant le Christ, et en sa consommation et éclosion dans la Patrie »).

(7) Y. Congar, *Rev. Sc. ph. th.*, 31 (1947), pp. 272-275 et 37 (1953), pp. 749-751.

(8) S. E. Mgr E. Blanchet, *L'Église de Dieu* (Conférences de Notre-Dame de Paris), Paris, Spes, 1958 ; 11,5 × 18,5, 205 pp., 600 fr. Sous le titre : *L'Église et les Églises*, la cinquième conférence aborde le problème œcuménique. La dernière présente la position de l'Église en face des civilisations.

Bilan du monde. Encyclopédie catholique du monde chrétien. 1958-1959, publié par le Centre de recherches socio-religieuses (Bruxelles) et le Centre « Église Vivante » (Louvain), t. I, Paris et Tournai, Casterman, 15,5 × 22, 407 pp. 1500 fr. Cet ouvrage, certes, n'est pas un traité d'ecclésiologie. Mais il sera plus utile je pense que maint traité technique : il élargira les perspectives du théologien en lui dévoilant tout l'espace que son regard doit embrasser, toute l'extension de l'objet matériel sur lequel sa réflexion doit porter. « L'Église est, par définition, universelle, catholique ; elle a

Œuvre de théologie solide, mais opportunément dégagée de tout appareil scientifique ; soucieuse des problèmes de l'homme d'aujourd'hui ; elle paraît particulièrement adaptée au public auquel elle s'adresse (9).

On saura gré à Dom St. Jaki d'avoir fait un premier débroussaillement du vaste domaine des tendances actuelles de l'ecclésiologie (10). Son livre — une thèse de doctorat en théologie — se divise en quatre grandes

pour mission de rapporter tout l'univers à ce Dieu que nous appelons « Père ». D'où une première impossibilité, celle de parler de l'Église sans parler du monde (...). Mais cet univers que l'Église a pour mission de rapporter à Dieu, est-il quelconque ? Ou bien est-il lui-même structuré ? S'il est structuré (...), alors il faut nécessairement que l'Église épouse cette unité diverse, bref, qu'elle rejoigne les hommes tels qu'ils sont en réalité » (Avant-propos). Ceux qui ont présidé à ce travail (les abbés Fr. Houtart, J. Bruls et J. Frisque) ont été ainsi amenés à considérer la présence de l'Église à trois niveaux : celui de l'univers, celui des groupes géographico-culturels, celui des différents pays particuliers. (Ce premier volume n'aborde que les deux premiers niveaux). Chaque partie comporte toujours deux sections : état social et culturel, présence de l'Église. Chaque chapitre contient des notices brèves, précises, toujours accompagnées de renseignements pratiques (adresses...) et souvent d'une bibliographie sélective. Signalons la qualité des pages consacrés au Mouvement œcuménique, aux Missions, au Renouveau liturgique, à l'Action du laïcat dans l'Église, au Monde arabe, aux Églises orientales et à leurs rites liturgiques...

(9) Trop souvent la présentation du mystère de l'Église est séparée de sa dimension sociologique. J.-M. Leroux veut confronter la doctrine et l'histoire pour apporter quelques éléments de réponse à l'inquiétude des laïcs d'aujourd'hui. Sa réflexion suit les différentes étapes de l'histoire de l'Église. L'ouvrage se termine par un choix judicieux de textes patristiques et pontificaux (*Église, peuple de Dieu*, Paris, Les Éditions ouvrières, 1958 ; 14 × 19, 257 pp., 780 fr.). — L'Institut (luthérien) pour l'étude des confessions chrétiennes a déjà publié quatre fascicules sur la doctrine catholique (Écriture et tradition, la justification, la messe, la doctrine de l'État). Le prof. K. G. Steck nous présente aujourd'hui l'enseignement sur l'Église sous la forme d'une anthologie de 80 textes depuis Clément de Rome jusqu'à Pie XII : *Die katholische Lehre von der Kirche* (Coll. *Quellen zur Konfessionskunde, Reihe A, Heft 5*), ausgewählt und eingeleitet von Prof. K. G. Steck, Heliand-Verlag, Lüneburg, 1955 ; 15,5 × 23, 92 pp. — Sous le titre *Das Dynamische in der Kirche* (Coll. *Quaestiones disputatae, 5*), Freiburg, Herder, 1958 ; 14,5 × 22,5, 147 pp., DM 8.40, le P. Karl Rahner a réuni trois études consacrées à la distinction entre principes et préceptes dans la vie de l'Église, à l'élément charismatique dans la communauté et à la logique d'une connaissance existentielle chez S. Ignace de Loyola. Elles parurent respectivement dans *Wort und Wahrheit*, 12 (1957), pp. 325-339 ; *Stimmen der Zeit*, 160 (1957), pp. 161-186 ; et dans un ouvrage en collaboration : F. Wulf, *Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis*, Würzburg, 1956, pp. 345-405. — H. Fries, *Kirche als Ereignis*, Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1958 ; 13,5 × 21, 118 pp., DM 7.80. Le titre évoque la pensée de Barth à laquelle le quatrième des essais théologiques réunis dans ce volume est consacré (dialogue avec l'ecclésiologie barthienne). Les trois autres concernent : la crédibilité de l'Église, l'Église dans notre temps (mission et contradiction), et le dialogue à l'intérieur de l'Église. Rappelons en même temps un autre ouvrage du même auteur : *Die Kirche als Anwalt des Menschen. Ein Beitrag zum Thema : Die Kirche und der Mensch der Gegenwart*, Stuttgart, Schwabenverlag, 1954 ; 12 × 18,5, 172 pp. DM 6. —

(10) S. Jaki, *Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie* (Coll. *Bibl. Academiae Cath. Hungaricae, sectio phil.-theol., vol. III*), Roma, Herder, 1957 ; 17,5 × 25, 274 pp.

parties : les origines des courants contemporains (Moehler, Newman, Pilgram et son école), les positions non catholiques (le protestantisme, l'orthodoxie, le mouvement œcuménique), le retour aux sources (la Bible, les Pères, la scolastique), les recherches systématiques (mystère, structure, médiation universelle et définition de l'Église ; place de l'ecclésiologie dans la théologie). Le tout s'achève par quelques pages de conclusions nuancées, qui auraient mérité d'être plus systématiques mais desquelles nous pouvons dégager les points suivants : 1. L'ecclésiologie est passée désormais du secteur purement apologétique à celui de la théologie. 2. Son orientation sera résolument christologique. (La réalité mystique de l'Église dépend à la fois du Christ, tête du Corps et de l'Esprit qui l'anime. Conforme aux lois de l'Incarnation, elle est corrélative à la hiérarchie). 3. L'aspect dynamique de l'Église est aujourd'hui à l'avant-plan. Tous les domaines de l'être créé : la société, l'histoire, doivent être rachetés et consacrés par la grâce. Par ailleurs, l'Église doit être le centre d'attraction des valeurs naturelles et surnaturelles qui existent hors d'elle ; ce qui postule une ouverture aux requêtes du mouvement missionnaire, un accueil aux données de la sociologie et de l'anthropologie, un souci de méthode irénique... 4. La véritable richesse de l'Église est « sa ferme espérance dans le retour du Seigneur » (p. 262). La considération de l'aspect céleste est le couronnement de tous les développements ecclésiologiques. 5. Pour éviter les déviations dont l'histoire nous donne des exemples, une nette prise de conscience de la signification de l'Incarnation est indispensable.

A ces « antennes sensibles » de l'ecclésiologie nouvelle que sont Moehler et Newman, Dom Jaki consacre d'utiles notices. Nous y reviendrons plus loin. Sans doute sera-t-on étonné de constater l'importance accordée à F. Pilgram dans le chapitre sur les origines des tendances présentes. L'auteur d'une *Physiologie der Kirche* — parue en 1860, traduite en français en 1864, rééditée en allemand en 1931 — a eu son heure de succès. C'est un bon témoin du courant romantique allemand. Mais on ne peut rien ajouter de plus. S'il y a une similitude entre les thèmes chers à Pilgram (l'Église, synthèse de l'aspect personnel et communautaire de l'existence humaine) et ceux que développèrent plus tard Scheler et Guardini, aucune filiation directe ne peut être établie. — Le paragraphe sur la théologie protestante récente demande une mise au point. Il met en parallèle l'ecclésiologie dialectique (représentée principalement par Karl Barth) et celle du « Nouveau consensus » défini par le P. François Braun dans son livre : *Aspects nouveaux du problème de l'Église* (Fribourg, Suisse, 1942 ; traduit en allemand en 1946). Traitant le « consensus » comme une école théologique, Dom J. remarque que ce courant n'a ni la même originalité ni le même élan prophétique que le premier (Cf. p. 92). Double méprise : le P. Braun dégage simplement quelques convictions communes à des auteurs par ailleurs *très différents*, de plus il entend bien rester sur le plan *de l'exégèse ou de la théologie biblique*. Du coup la compa-

raison esquissée par Dom J. devient impossible. D'autant plus que l'un des auteurs retenus par le P. Braun est le Dr Visser't Hooft, très marqué par la pensée barthienne. — Dans le développement sur l'ecclésiologie orthodoxe récente, on regrette que Dom J. n'ait pas pu utiliser l'article de B. Schultze sur l'Eucharistie et l'Église dans la théologie russe contemporaine (*Zeitschr. f. kath. Theol.*, 77 (1955) pp. 257-300) qui aurait attiré son attention sur l'ecclésiologie eucharistique, si importante pour la compréhension de la pensée orthodoxe. Cette déficience n'enlève rien à la valeur des exposés sur d'autres aspects majeurs de cette pensée et sur les apports doctrinaux de Khomiakov, Boulgakov et Florovsky. — Dix pages sont consacrées à l'ecclésiologie du mouvement œcuménique. Ici comme ailleurs Dom J. rassemble et utilise une impressionnante documentation. On regrettera toutefois qu'il ne fasse pas état de la *Déclaration de Toronto* (1950), si importante pour la théologie du Conseil œcuménique.

En présence d'un tel ouvrage, on est partagé entre l'admiration devant la magnanimité du dessein et la déception devant une réussite partielle. Relever ce qui manque dans ce livre est facile : tel aspect peu souligné, tel auteur omis, telles considérations trop rapides. Je suppose que Dom Jaki s'attend à ces remarques. Mais ceci ne peut pas nous faire oublier qu'il est le premier a avoir eu l'audace d'aborder ce sujet : « Notre travail ne sera, écrit-il lui-même, ni une théorie nouvelle, ni une histoire de ces tendances, ni une sorte de bulletin d'ecclésiologie, nous visons à étudier cette nouvelle orientation dans ce qu'elle a de spécifique : sa mentalité générale, l'idéal théologique qu'elle suppose, le but qu'elle se propose, les problèmes auxquels elle s'intéresse, ses apports pour un enrichissement de notre théologie sur l'Église, ses déficiences aussi et les dangers qu'elle présente » (p. 16). Tous les prédécesseurs se sont prudemment contentés de n'envisager qu'un seul aspect du renouveau ecclésiologique (11). Dom J. s'est lancé dans l'entreprise avec toute la fougue d'un jeune. Les théologiens chevronnés qui reprendront ce travail point par point lui seront secrètement reconnaissants d'avoir posé des jalons. Les parties du livre sont de valeur inégale. Nos remarques personnelles visent principalement les études sur le protestantisme et l'Orthodoxie. Dans les chapitres sur l'ecclésiologie catholique, Dom Jaki évolue plus à l'aise. On y trouvera moins à retoucher.

Les maîtres du XIXe siècle. Moehler. Newman. Scheeben. — L'œuvre ecclésiologique de Moehler demeure inachevée. Dom Jaki nous le montre très bien. Dans l'*Unité*, le théologien allemand nous donne une première élaboration de l'aspect vital de l'Église. Dans la *Symbolique*, il relève les déficiences d'un vitalisme unilatéral. Une mort prématurée l'a empêché

(11) Parmi ces prédécesseurs, l'auteur cite : N. Oehmen, D. Koster, L. Deimel, C. Lialine, O. Holzer et L. Bouyer (p. 15).

de réaliser la synthèse à laquelle il pensait. Chez lui, la théologie de l'Église s'exprime avant tout en termes de vie et d'expérience, d'Esprit et de communauté. C'est l'unique courant de vie, suscité par l'Esprit et circulant d'un membre à l'autre qui assure à l'Église son unité. « Cette notion de vie, d'expérience vécue, gouverne les quatre thèmes principaux de l'*Unité :* l'unité ecclésiale dans le temps et dans l'espace, le schisme, la diversité dans l'Église et la structure ecclésiale » (p. 26) (12).

Dès ses origines, l'Église a eu conscience de l'identité du principe qui, en produisant la foi, réalise d'un même mouvement la communion des fidèles. L'Esprit éveille la foi et unit les hommes. Dans la foi, l'unité n'est pas simplement intellectuelle. Fait d'ordre moral, elle suppose la pénétration de l'amour et de la vérité. La communication de vie explique ainsi non seulement l'unité dans l'espace, mais encore la tradition qui est unité dans le temps. Comme elle est exclusive, il ne peut y avoir hors de l'Église une tradition proprement dite. Comme la vie ne se démontre pas *a priori*, la tradition « ne peut être prouvée qu'à ceux qui y participent d'abord » (p. 26). Cette unité organique est exposée à un double écueil : l'intellectualisme qui substitue la primauté de la raison à celle de l'amour, et l'égoïsme qui soustrait le chrétien à sa condition de membre. Tendance à expliquer le christianisme par un simple effort de pensée et dépourvue du souci de la vie communautaire, l'hérésie se développe toujours dans un sens opposé à la communion. Ce n'est toutefois pas dans une uniformité absolue qu'il faut chercher l'antidote de l'hérésie. La vie s'épanouit dans la riche diversité du culte, de la discipline et de la doctrine. En entrant dans la communauté, l'individu ne se dépouille pas de sa personnalité. La même expérience vécue rend compte de la structure visible. « Aussitôt que le saint principe, formateur d'unité, est devenu actif dans l'âme des fidèles, ceux-ci se sentent tellement attirés les uns vers les autres et tendus vers l'union de tous, que leurs désirs intérieurs ne sont satisfaits que quand ils voient leur unité représentée, concrétisée dans une image. L'évêque est cette image visible de l'union invisible des chrétiens » (*Unité*, § 52). Pour Moehler, le côté extérieur de l'Église apparaît donc comme le retentissement obligé de l'expérience produite par l'Esprit. « Le magistère et les fonctions ecclésiastiques se soumettent à la prédominance absolue du principe de l'Amour, dont ils ne sont que les manifestations nécessaires » (p. 28). Le lien organique et vital, l'expérience commune, jouent le rôle de critère de la vérité révélée.

Moehler est-il « le Père du modernisme catholique », comme l'affirma

(12) La maison Jakob Hegner de Cologne procède actuellement à une édition critique des œuvres de J.-A. Moehler. Après l'*Unité*, le premier des deux volumes consacrés à la *Symbolique* vient de sortir. Ce volume contient une introduction et le texte. Le second qui doit paraître prochainement comportera la partie critique, l'histoire du texte et un commentaire. Nous en rendrons compte dans le prochain bulletin.

en 1913, E. Vermeil dans son important ouvrage sur l'école de Tubingue? Tombé en pleine crise doctrinale, ce jugement de l'historien impressionna quelques théologiens catholiques. Aujourd'hui après les travaux de Grandmaison, de Lösch, de Geiselmann et de Tyszkiewicz, l'inspiration foncièrement catholique est reconnue par tous. Toutefois l'*Unité*, « œuvre d'une jeunesse enthousiaste », comme le dira Moehler lui-même, continue à poser des problèmes qu'il n'est pas aisé de résoudre. La *Symbolique* qui, notons-le, n'a pas été conçue pour suppléer aux pages de l'*Unité*, nous donne des vues complémentaires. Le fait de l'Incarnation est mis en lumière pour éclairer l'inclusion de l'invisible dans une structure visible. « La visibilité de l'Église s'enracine ainsi dans l'humanité du Christ, instrument des communications divines » (p. 34). Une théologie de l'Incarnation vient ainsi compenser ce que pouvait avoir d'unilatéral une théologie de l'Esprit.

Newman a réussi la synthèse qui fait encore défaut à Moehler. Il saisit à la fois la vie spirituelle et un sain intellectualisme, la psychologie et le dogme, le progrès et la tradition. A-t-il connu Moehler? A-t-il été influencé par lui? On n'ignore pas qu'il avait en grande estime la *Symbolique* dans laquelle il reconnaissait sa propre position. Mais comme l'a montré le P. H. Tristram dans un article de cette *Revue*, entre les deux grands théologiens il n'y a pas de relations directes (13). Leur parenté spirituelle est pourtant évidente. L'abord du problème de l'Église est le même de part et d'autre. En quoi Newman est-il l'initiateur d'une nouvelle compréhension de l'Église? Dom Jaki nous répond : « Tout d'abord par son vitalisme, son concrétisme, sa mystique de l'Église. Pour lui la recherche de l'idée authentique de l'Église prend sa source dans sa mystique personnelle » (p. 36). Cette insistance plus grande que chez Moehler sur l'élément personnel ne doit pas s'entendre dans un sens individualiste. La devise : « Myself and my Creator » exprime une expérience au cœur de la communauté chrétienne. On ne s'étonnera donc pas que la notion de sainteté soit centrale pour Newman et qu'il bâtisse sur elle son ecclésiologie. C'est en rapport avec elle que sera étudiée la continuité historique de l'Église. Mais si l'aspect vital domine ce sera dans le respect le plus rigoureux de l'équilibre de l'enseignement chrétien. « Aux yeux de Newman, la recherche de la sainteté sans magistère infaillible n'arrive pas à son but, tandis que le magistère infaillible est au service de la sainteté » (p. 43).

La convergence et l'interaction des deux apparaissent clairement dans la théorie du développement, sur laquelle nous disposons aujourd'hui de l'excellent ouvrage du P. J.-H. Walgrave (14). D'une part, l'instinct

(13) *J.-A. Moehler et J.-H. Newman*, dans *Rev. Sc. ph. th.*, 27 (1938), pp. 184-204.

(14) J.-H. Walgrave, *Newman. Le développement du dogme*, Tournai et Paris, Casterman, 1957 ; 14×23, 398 pp.

du peuple fidèle est infaillible en matière de foi et, d'autre part, l'autorité ecclésiastique est le principe fondamental qui préside à toute la croissance de la vie de foi. L'Esprit qui mène l'Église agit à la fois dans la communauté croyante, dans la théologie authentique et dans l'infaillible autorité doctrinale. « S'appuyant sur la théologie et l'instinct de la foi, mais indépendante de la raison théologique comme de la piété populaire, cette autorité possède un privilège exclusif, en vertu duquel, par sentence décisive, elle atteint et garantit infailliblement la vérité » (p. 211). Quand Newman affirme : l'infaillibilité réside en tous les membres de l'Église mais particulièrement dans la hiérarchie, ce n'est pas pour reconnaître deux organes distincts de l'autorité doctrinale. « L'infaillibilité appartient à la fois à la communauté et à la hiérarchie, comme à un seul corps, mais elle n'est pleinement exercée que dans la suprême autorité doctrinale » (*ibid.*). Cette unique autorité élabore ses décrets dans des échanges prolongés entre le magistère, les théologiens et le peuple fidèle. On peut en conclure que « cette préhistoire de la définition du dogme participe à l'infaillibilité, pour autant qu'elle prépare, au sein de l'Église et sous la direction du Saint-Esprit, la déclaration infaillible proprement dite » (*ibid.*). L'infaillibilité affecte ainsi le processus tout entier, préparation et formulation. Mais elle ne se manifeste universellement et n'acquiert de valeur contraignante qu'au moment de la proclamation par la hiérarchie en vertu de son charisme spécial (15).

Malgré son caractère occasionnel et fragmentaire, l'ecclésiologie de Newman exerce une réelle influence sur la pensée contemporaine. Quand on parcourt l'anthologie publiée récemment sous le titre *Pensées sur l'Église* on constate avec étonnement combien Newman a perçu dès son époque l'importance de problèmes qui sont aujourd'hui au centre de l'intérêt : l'Église dans le monde, la place des laïcs dans la conservation et le développement de la foi (16).

(15) Un anglican nous donne à son tour une étude sur le développement : O. Chadwick, *From Bossuet to Newman. The Idea of Doctrinal Development*, Cambridge, University Press, 1957 ; 13,5 × 22, 254 pp., 25/—.

(16) J.-H. Cardinal Newman, *Pensées sur l'Église*, trad. franç. par A. Roucou-Barthélemy, Paris, Cerf, 1956 ; 14 × 22, 442 pp. Les textes groupés dans cinq grandes parties sont précédés d'une utile bibliographie française sur Newman (traductions, histoires, introductions, études particulières). — Deux thèses récentes prouvent que l'intérêt pour l'ecclésiologie de Newman ne fait que croître. La première, défendue à l'Université catholique de Washington rejoint le thème du P. Walgrave : R. A. Dibble, *John Henry Newman: The Concept of Infallible Doctrinal Authority* (Coll. *Studies in Sacred Theology, n° 91*), Washington, The Catholic University of America Press, 1955 ; 15 × 23, 319 pp. L'A. publie en appendice un inédit de Newman, son *Paper on Infallibility* du 15 février 1868. — La seconde, soutenue à Tubingue, se présente comme une vue d'ensemble sur l'ecclésiologie de Newman : N. Schiffers, *Die Einheit der Kirche nach J.-H. Newman*, Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1956 ; 15 × 22, 329 pp. Une première partie, principalement historique, étudie les étapes de la théologie de l'unité chez Newman. La seconde est une présentation systématique. Un dernier chapitre établit une comparaison entre l'ecclésiologie de l'unité chez Newman et le donné scripturaire.

Dans la doctrine de Scheeben, les deux aspects mystique et juridique de l'Église s'unissent dans une synthèse organique systématiquement élaborée. Le travail méthodique et complet de B. Fraigneau-Julien nous permet d'en prendre aisément connaissance (17). Il est divisé en trois parties. Les deux premières exposent d'une façon systématique la pensée de Scheeben sur l'Incarnation rédemptrice comme fondement de l'Église et sur l'Église dans ses rapports avec le caractère sacramentel. La troisième recherche les sources de Scheeben sur l'Église et le caractère. Une conclusion d'une vingtaine de pages traite de la méthode théologique de Scheeben et donne une vue d'ensemble sur sa notion d'Église. La bibliographie qui termine cet ouvrage rendra de précieux services.

C'est à Passaglia que Scheeben doit les idées directrices de sa notion d'Église. Il fut son élève à Rome pendant trois ans à partir de 1855. Dans le *De Ecclesia* du théologien romain, nous trouvons les deux idées essentielles de Scheeben : « le rattachement de l'Église aux missions divines et l'analogie entre l'Église et l'Homme-Dieu quant à leur constitution interne » (p. 195). L'A. croit pouvoir déceler dans le théologien allemand Oswald, auteur d'un livre intitulé : *La doctrine dogmatique des sacrements de l'Église catholique* (1856-1857) une source importante et immédiate de Scheeben. Il a relevé une ressemblance de notions et de leur expression particulièrement sur le caractère actuel de l'activité rédemptrice du Christ dans l'Église (thème cher à Moehler) et sur la subordination des pouvoirs prophétique et pastoral au pouvoir sacerdotal (cf. p. 210). Avec S. Thomas, Oswald serait encore une des sources principales de Scheeben sur le caractère sacramentel (cf. p. 236). Ceci ne diminue en rien l'originalité du théologien qui utilise ses sources avec la souveraine liberté d'un maître.

En quoi l'ecclésiologie de Scheeben diffère-t-elle de celle de S. Thomas ? Par deux traits principaux : « le rôle des missions divines et la notion de mystère sacramentel et de caractère » (p. 275). La grâce — et dès lors l'Église — est mise en relation étroite avec les missions divines « celles-ci n'étant par elles-mêmes qu'un prolongement *ad extra* des processions trinitaires » (p. 272). Quant au caractère, l'A. estime que Scheeben a enrichi la notion par une utilisation plus complète des données patristiques. « De S. Thomas à Scheeben, le caractère passe d'une notion de pouvoir, c'est-à-dire d'une notion de l'ordre de l'action, à une notion de signe figuratif, c'est-à-dire à une notion de l'ordre de l'être et cette évolution constitue un approfondissement de la notion thomiste » (p. 277). Plus étroite est aussi la relation de la notion de caractère au mystère de l'Église.

(17) B. Fraigneau-Julien, P. S. S., *L'Église et le caractère sacramentel selon M.-J. Scheeben* (Coll. *Textes et études théologiques*), Bruges et Paris, Desclée de Brouwer, 1958 ; 13×20, 292 pp. Dans sa première forme (dont l'actuelle est un développement), ce travail est une thèse de doctorat en théologie soutenue à l'Institut catholique de Paris en 1954.

L'Église, corps du Christ, trouve dans l'eucharistie son idéal, l'image de l'unité des membres avec Jésus et entre eux ; et son moyen de réalisation, la cause de l'unité et de la grâce. Aussi dans cette perspective, Scheeben peut-il nous donner l'une des plus belles définitions de l'Église : « La communauté la plus intime et la plus réelle des hommes avec l'Homme-Dieu, telle qu'elle a, dans l'eucharistie, son expression la plus réelle et la plus parfaite » (*Mystères*, § 77). Sur ce point également, B. Fraigneau-Julien croit pouvoir découvrir chez Scheeben une originalité par rapport à S. Thomas. Dans le sacrement, les deux aspects d'accroissement de la grâce et d'incorporation au Christ sont, bien entendu, inséparables. Malgré cela l'A. estime que la priorité logique repose sur le premier chez S. Thomas et sur le second chez Scheeben. « L'insistance de S. Thomas sur le caractère de nourriture spirituelle qu'est l'eucharistie ainsi que sur les notions de manducation du Christ et du sacrement justifient cette interprétation de sa doctrine » (p. 118). Je ne puis pas suivre B. Fr.-J. jusque-là. C'est pousser un peu loin la subtilité. En tout ceci, l'A. révèle une meilleure connaissance de Scheeben que de S. Thomas. Le thème paulinien de l'incorporation au Christ est non seulement inséparable du thème johannique du pain de vie mais encore sur le même rang. L'A. n'a-t-il pas perçu toute la place que tient chez S. Thomas une affirmation comme celle-ci : « Res hujus sacramenti est unitas corporis mystici » (III, 73, 3) ?

Le travail de B. Fraigneau-Julien nous permet d'entrer dans la pensée de Scheeben. A ce titre il mérite toute notre gratitude. Peut-être a-t-il tendance à majorer quelque peu une originalité que le théologien allemand n'a jamais recherchée. Très traditionnelle, cette pensée tranche relativement peu sur celle de S. Thomas. Une connaissance approfondie des Pères jusqu'à S. Jean Damascène et jusqu'à S. Bernard a permis à Scheeben de redécouvrir dans S. Thomas un des grands représentants de cette tradition. Là gît l'originalité : le bond par dessus la scolastique décadente et la médiocrité théologique du temps jusqu'aux meilleures époques de la théologie. Sans doute peut-on trouver chez Scheeben des positions ecclésiologiques personnelles. Mais elles sont assez rares. Relevons-en deux. La première concerne les missions divines ; elle est en connexion étroite avec la thèse de la possession que le Saint-Esprit exerce sur l'âme sainte, possession morale qui peut être comparée à la possession physique exercée par le Verbe sur la nature humaine qu'il a assumée. La seconde touche à la distinction des pouvoirs hiérarchiques. Dans la division bipartite qu'il adopte, Scheeben répartit le magistère sur les *deux* autres pouvoirs.

Église locale. Monastère. Paroisse. — Un traité d'ecclésiologie doit aujourd'hui considérer les formes mineures de l'Église, j'entends par là ces parties de l'Église universelle qui constituent vraiment des

communautés de fidèles: le diocèse, le monastère, la paroisse... (18). A défaut d'expression satisfaisante, je donne à cette section du bulletin le titre d'*Église locale.* Le terme d'Église particulière est devenu technique pour désigner le diocèse, qui réalise d'une façon toute spéciale la notion d'Église. Le monastère n'est local qu'au titre de communauté d'élection. La paroisse est normalement la communauté d'un territoire déterminé, mais le droit connaît des paroisses nationales se superposant aux paroisses territoriales et des paroisses personnelles (comme l'aumônerie militaire).

Dans une intéressante étude, Dom A. DE VOGÜÉ, montre comment la thèse du Monastère-Église est, chez Dom Basilius Steidle, le point de convergence de trois préoccupations majeures (19). « A l'historien elle apparaît comme la seule explication valable du cénobitisme chrétien. A l'exégète de la pensée de S. Benoît, elle permet d'écarter des interprétations anachroniques, trop inspirées par l'évolution postérieure de « l'Ordre Bénédictin » et par l'analogie des congrégations plus récentes. Au théologien, elle offre la meilleure définition de la communauté monastique, société sainte et exclusivement tournée vers Dieu, société de personnes données les unes aux autres dans l'amour » (p. 27). Le monastère contient-il les éléments constitutifs d'une Église? Vérifie-t-il

(18) Nous n'avons à rendre compte d'aucun travail technique important sur la théologie du diocèse. Signalons toutefois un livre dont le titre dit assez le contenu : V.-L. CHAIGNEAU, *L'organisation de l'Église catholique en France*, Paris, Spes, 1955 ; 13×20, 166 pp. L'A. y traite de l'évêque et du diocèse, de l'archevêque et de la province ecclésiastique, de l'Assemblée des Cardinaux et Archevêques, du régime juridique de l'Église en droit français, des Assemblées plénières de l'épiscopat, des commissions épiscopales, des services généraux de l'épiscopat, des services de catholicité et des évêchés spécialisés. Certaines amorces de réflexion théologique sont suggestives, ainsi celle sur l'extension de la fonction collégiale des évêques. Par le fonctionnement des commissions épiscoles, chaque évêque est impliqué dans la vie ecclésiastique d'une région territoriale, au-delà de ses occupations diocésaines. A titre de « co-gérant de l'Église universelle », il exerce ainsi cette « sollicitude de toutes les Églises » qui est dans l'extension de son épiscopat (cf. p. 94). — Dans un domaine voisin, on lira l'article du P. Karl RAHNER, *Primat und Episkopat* dans *Stimmen der Zeit*, 161 (1958), pp. 321-336. Sous le titre : *Primauté et épiscopat*, on en trouvera un résumé dans *Irénikon*, 31 (1958), pp. 101-106.

(19) A. DE VOGÜÉ, *Le monastère, Église du Christ*, dans *Studia anselmiana*, t. 42 : *Commentationes in regulam s. Benedicti*, Rome, 1957, pp. 25-46. On peut mesurer le chemin parcouru par le thème du Monastère-Église quand on compare les vues que nous venons d'exposer avec celles de Dom Gréa qui écrivait : « Le monastère nous apparaît, en effet, dès l'origine comme *une Église véritable, en possession de toutes ses propriétés essentielles.* Cette Église a son clergé (...) ; au-dessous se trouve le peuple du monastère (...), la multitude des religieux qui forment l'élément laïque de ces Églises. *Au point de vue de la hiérarchie*, rien ne distingue les Églises monastiques des autres Églises du diocèse (...). Les monastères ainsi pleinement organisés relevaient donc d'une double autorité. D'une part, l'autorité domestique des maîtres de la vie monastique et des supérieurs religieux les constituait à l'état de monastère ; et, d'autre part, *l'autorité hiérarchique du gouvernement ecclésiastique les constituait à l'état d'Églises* » (*De l'Église et de sa divine constitution*, t. II, nouv. éd., Paris, 1907, p. 90. Les textes ont été soulignés par nous).

la définition de l'Église? Sa hiérarchie n'étant pas cléricale, estime l'A., il ne constitue pas une unité ecclésiastique pleinement distincte. C'est dans la ligne de l'image et de la signification, qu'il mérite le nom d'Église : il est le « visage de l'Église sainte » (p. 42), « il tend de toutes ses forces à représenter à l'Église son idéal de sainteté et à l'entraîner vers son modèle et son but qui est l'Église céleste » (p. 43) (20). Cette étude qui orchestre les idées de Dom Steidle, se termine par quelques discrètes remarques critiques. Est-il vrai que la Règle considère le moine en première ligne comme être de communauté et non comme personnalité individuelle? Cette formulation, qui dépasse la pensée du monachisme ancien, se heurte à deux faits : la place accordée à l'éducation du moine et la faveur dont bénéficie l'idéal érémitique. La vie solitaire reste le sommet de l'ascèse cénobitique.

Deux livres récents permettent de faire le point sur la théologie de la paroisse (21). Dans le premier, recueil de conférences prononcées au Canisianum d'Innsbruck, nous retiendrons l'exposé du P. Karl RAHNER et un précieux aperçu bibliographique par le Dr J. HOMEYER. Dans le second, œuvre d'un spécialiste de la théologie pastorale, le prof. F.-X. ARNOLD, un chapitre est directement consacré à notre sujet. Un article publié en 1925 a fait de Dom Athanase Wintersig le pionnier de cette théologie. Sa position est simple : la paroisse est un micro-

(20) Voir aussi : E. VON SEVERUS, *Das Monasterium als Kirche*, dans *Enkainia, Gesammelte Arbeiten zum 800 jährigen Weihegedächtnis der Abteikirche Maria Laach*, Düsseldorf, 1956, pp. 230-248. Ce travail nous donne une exploitation du même thème à partir du concept d'« aparchê » (prémices). Le rôle des *Einzelkirchen* est de représenter l'unique Église. Elles n'en sont pas seulement des parties mais des « images ontologiques ». « Dans ces Églises, l'Esprit de l'Église (...) se manifeste d'une façon plus parfaite que dans d'autres ' états '» (p. 246). Cet article fournit également une bonne bibliographie. Complétons ces renseignements par C. HALLINGER, *Le climat spirituel des premiers temps de Cluny*, dans *Rev. Mabillon*, 46 (1956), pp. 117-140. Dans une section intitulée *L'idéal monastique au temps de Saint-Odon*, en tête d'un résumé en neuf propositions, on peut lire : « Être moine, c'est réaliser l'Église de la Pentecôte » (p. 121).

(21) *Die Pfarre. Von der Theologie zur Praxis*, hrsg. von Hugo RAHNER, Freiburg-i.-Br., Lambertus-Verlag, 1956 ; 12,5 × 20,5, 164 pp., DM 9.60. Cet ensemble groupe neuf exposés : paroles pontificales sur la paroisse (F.-X. DANDER), histoire (W. CROCE), théologie (K. RAHNER), la communauté selon le N. T. (H. KAHLEFELD), la liturgie dans la vie de la p. (J.-A. JUNGMANN), la p. missionnaire (R. GUTZWILLER), laïcat et travail paroissial (I. ZANGERLE), sociologie (J. SCHASCHING), aperçu critique sur la bibliographie (J. HOMEYER). — F.-X. ARNOLD, *Proclamation de la foi, communauté de foi*. Contribution à la théologie de la prédication de la paroisse et du laïcat, traduit de l'allemand par E. RICARD, Lumen Vitae, Bruxelles, 1957, 15,5 × 23, 137 pp. En tête de ce volume, deux études sur la prédication de la foi. Suivent alors des travaux sur l'histoire du salut (point central de la catéchèse), la paroisse, le laïcat, l'œcuménisme, les relations entre l'Est et l'Ouest (christianisme et Europe). L'édition allemande est de 1955 F. X. ARNOLD, *Glaubensverkündigung und Glaubensgemeinschaft*. Beiträge zur Theologie der Verkündigung, der Pfarrei und des Laientums. Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1955 ; 13,5 × 21, 141 pp., DM 7.80.

organisme, elle est l'Église en miniature (22). Le prof. Arnold suit la même ligne. Il tire profit de recherches exégétiques plus récentes qui ont établi que pour S. Paul chaque communauté particulière représente l'Église universelle et participe aux propriétés et aux prédicats de celle-ci. Dans la paroisse, il découvre donc cette communauté de foi, de culte et de charité qui définit l'Église comme telle. Tentante par sa simplicité, cette solution qui ne respecte pas la spécificité de la paroisse nous laisse sur notre faim.

La paroisse n'est pas d'institution divine, elle est une création de l'Église et relève simplement du droit canon. Cette position du P. O. v. Nell-Breuning a provoqué des réactions vives (23). Une étude purement juridique ne peut épuiser le contenu de la paroisse. Le Christ n'a pas fondé la paroisse, on en convient aisément. Mais tous les éléments qui la composent sont d'institution divine : la Parole, les sacrements, la juridiction. L'institution paroissiale n'est pas de droit divin, tout en étant le moyen de mettre en exercice le droit divin. Non seulement la densité surnaturelle de la paroisse est grande, mais elle jouit d'une situation privilégiée dans la structure de l'Église comme mystère. Elle relève donc bien de l'ecclésiologie.

L'étude du P. Rahner se tient au niveau théologique. Axée sur le culte, elle ouvre de nouvelles voies. Elle veut relever une connexion entre le lieu de la célébration et le lieu de ceux qui participent à cette célébration, entre l'autel et le territoire paroissial. Voici quelques étapes de son raisonnement. Société parfaite, l'Église a une structure permanente. Elle s'intensifie toutefois, se concrétise et devient « événement » dans certains actes particuliers qui lui sont propres et parmi lesquels émerge la célébration eucharistique. Or ce sommet d'intensité de la vie de l'Église dit ordre à un lieu. « L'eucharistie ne peut être célébrée que par une communauté rassemblée en un lieu unique » (p. 32). Ceci explique la première thèse de l'auteur : « L'Église comme événement est nécessairement une communauté locale » (p. 29). Mais il faut faire un pas de plus : toute célébration locale n'est pas nécessairement paroissiale, elle peut être celle d'une maison religieuse, d'un groupement de jeunesse, d'un congrès. Cette constatation amène le P. R. a proposer une deuxième thèse : « La paroisse est la réalisation primaire de l'Église comme événement » (p. 34). De toutes les communautés qui s'assemblent pour la célébration eucharistique, seule la communauté paroissiale est pleinement connaturalisée avec le caractère local de la célébration, car elle seule repose uniquement sur le principe du lieu. C'est la localisation dans le temps et dans l'espace qui explique la présence des paroissiens dans l'Église de

(22) *Pfarrei und Mysterium*, dans *Jahrb. f. Liturgiewiss.*, 5 (1925), pp. 136-143. Traduction française *La Maison-Dieu*, n° 8.

(23) Nous ne connaissons la position du P. von Nell-Breuning que par le résumé qu'en donne le Dr Homeyer (pp. 133-134). On pourra se reporter à son étude : *Pfarrgemeinde, Pfarrfamilie, Pfarrprinzip*, dans *Trierer theol. Zeitschr.*, 56 (1947), pp. 257-262.

leur paroisse (24). Pour les autres communautés, ce sont des motifs étrangers au lieu, des affinités électives, qui justifient la participation à une célébration commune (25).

Apostolat des fidèles. Diaconat et laïcat. — Une même collection a demandé à deux membres de l'épiscopat français de traiter du problème du laïcat (26). Selon une ligne plutôt historique, Mgr Garrone, archevêque

(24) « Bei der Pfarrgemeinde (...) ist der Grund der Gemeinde und ihrer eucharistischen Aktualisierung allein in eben dem Grunde gelegen, der überhaupt für die Orthaftigkeit der Eucharistie begründend ist, eben in der Orthaftigkeit des leiblichen raumzeitlichen Menschen selbst, die bewirkt, dass auch die höchste geschichtliche Realisation seines übernatürlichen Heils und Lebens noch orthaft ist » (p. 35).

(25) Le P. Rahner ne traite qu'un des aspects du problème. La question de la territorialité mérite d'être étudiée pour elle-même, ce qui entraîne la question connexe de l'extension numérique de la paroisse. Une réflexion théologique complète inclut donc la considération du donné sociologique. Je renvoie sur ce point à une excellente étude de Fr. Houtart, *Faut-il abandonner la paroisse dans la ville moderne?* dans *Nouv. Rev. théol.*, 77 (1955), pp. 602-613. « Les études sociologiques ont abouti à la constatation suivante : *une communauté locale* ne peut dépasser un certain nombre de personnes. En effet, il est impossible d'avoir des relations *d'un certain type* avec un nombre indéfini d'individus » (p. 605). Par ailleurs, les recherches effectuées en sociologie urbaine mènent pratiquement à la redécouverte de la communauté locale (sous la forme de l'unité de voisinage ou de quartier, *neighbourhood unit* ou *unidad vecinal*). Cette analyse de psychologie sociale est aussi importante pour la théologie de la paroisse (et de l'Église) que l'étude de la psychologie individuelle pour la théologie des vertus. Tout ceci est bien illustré dans un autre travail du même auteur : *Aspects sociologiques du catholicisme américain*, Paris, Éditions ouvrières, 1957 ; 14×23, 340 pp., 1650 fr. — Sur le plan concret, on trouvera une mise en œuvre des idées de Fr. Houtart dans le livre de P. Winninger, *Construire des Églises. Les dimensions des paroisses et les contradictions de l'apostolat dans les villes*, Paris, Éditions du Cerf, 1957 ; 12×18,5, 253 pp. (La thèse de l'A. est résumée dans le titre de son premier chapitre : *Des paroisses ou unités paroissiales de 5.000 âmes*).

Fr. Houtart est encore revenu sur les problèmes sociologiques et pastoraux de la paroisse dans deux articles tout récents : *Dimensions nouvelles de la paroisse urbaine*, dans la *Nouv. Rev. théol.*, 80 (1958), pp. 384-394. — *L'aménagement religieux des territoires urbains*, dans *La Revue nouvelle*, 28 (1958), pp. 517-527. On méditera aussi avec profit : Y. Daniel et G. Le Mouël, *Paroisses d'hier... Paroisses de demain* (Coll. *Église et temps présent*), Paris, Grasset, 1957 ; 12,5×18,5, 269 pp., 840 fr. Le titre dit bien le contenu de l'ouvrage divisé en trois parties : histoire de la paroisse, la paroisse actuelle avec ses problèmes, perspectives d'avenir. On ne reprochera pas un certain empirisme à un travail qui reste volontairement au niveau de la sociologie et de l'histoire. Mais il doit susciter la réflexion du théologien. C'est à ce titre qu'il figure ici dans un bulletin d'ecclésiologie. Seule la théologie peut donner une réponse satisfaisante à certains problèmes posés par la pastorale contemporaine. Un exemple : « Faudrait-il généraliser les paroisses personnelles ? » (p. 210). La réponse doit naître d'une collaboration du sociologue et du théologien. — On lira sur ce point deux articles du P. M.-D. Chenu : *Position théologique de la sociologie religieuse*, dans *Paroisse et Mission. Bulletin de (...) Saint Séverin*, n° 5, 1958, pp. 5-9 ; *Sociologie de la connaissance et théologie de la foi*, dans *Recherches et débats du Centre catholique des intellectuels français*, Cahier n° 25, Paris, déc. 1958, pp. 71-77.

(26) Dans la collection « Je sais, Je crois » (nos 102 et 86) : Mgr Garrone, *L'Action catholique*, Paris, Fayard, 1958 ; 14,5×19,5, 127 pp., 350 fr. — Mgr L.-M. de Bazelaire,

de Toulouse, nous donne l'évolution de l'Action catholique jusqu'à la crise de 1957, un panorama du présent et des perspectives d'avenir, avec une forte partie réservée à la doctrine. Suivant un plan différent, plus systématique, Mgr DE BAZELAIRE, archevêque de Chambéry, après une première partie qui met en place les notions de laïcat et d'Église, traite successivement de l'insertion du laïc dans l'histoire de l'Église, de sa relation à la triple mission sanctifiante, doctrinale et pastorale, et de son apostolat propre. Sous le titre : « Le destin de l'Action catholique », Mgr G. procède à une analyse de la situation pastorale et missionnaire et s'oppose à ceux qui cherchent la solution dans un dilemme : prêtres-ouvriers *ou* Action catholique. Aux yeux de certains, l'heure de l'Action catholique était passée : « L'expérience des prêtres ouvriers, telle qu'elle fut menée, correspondait à une perte déclarée de confiance en l'efficacité de l'Action catholique » (p. 111). Mais il n'en demeure pas moins que la présence de prêtres au travail, au cœur même du monde ouvrier, est un « signe plus apparent, plus violent » (p. 113) dont l'Église n'entend pas se passer. Se refusant aux ruptures funestes, une recherche nouvelle prend appui sur une trilogie composée du prêtre ouvrier, de l'Action catholique ouvrière et de la paroisse, trois pièces d'un organisme apostolique unique. Pour notre propos, cette analyse souligne que « l'Action catholique n'est pas la découverte d'une méthode éphémère, d'un procédé facultatif et provisoire » (p. 108).

« Travail qui relève d'un genre littéraire sans gloire, bien que non sans peine » (p. 13), le livre de P. WINNINGER nous fournit le dossier de la

Les laïcs sont aussi l'Église, Ib., 1958, 159 pp. — Sous le titre : *Le laïcat* (Coll. *Enseignements pontificaux*), Tournai et Paris, Desclée et Cie, 1956 ; 11 × 17,5, 619 pp. de textes et 96 pp. de tables, les Moines de Solesmes nous donnent un bon recueil de documents depuis *Salutaris doctrinae* de Benoît XIV (9 mars 1746) jusqu'à l'allocution de Pie XII aux directeurs de l'Apostolat de la prière (27 sept. 1956). D'excellentes tables en font un utile instrument de travail. — Ouvrage pastoral, de doctrine, de spiritualité et d'expérience humaine, le livre du P. Th. SUAVET, *Construire l'Église aujourd'hui* (Coll. *Spiritualité, 10*), Paris, Éditions ouvrières & Économie et Humanisme, 1957 ; 14 × 19, 254 pp., traite dans sa troisième partie des responsabilités du prêtre envers le laïc. Quelle place tient dans ses préoccupations la vie *profane* du laïc dont il a la charge ? Fait-il un effort pour communier aux *valeurs* de ce monde ? Les autres parties abordent les rapports du prêtre avec le monde (technique et divisé, marqué par les incidences sociales du péché, sécularisé) et avec l'Église (porter le souci de construire d'authentiques communautés) et l'unification de la vie sacerdotale au service d'une tâche apostolique. Ce livre profondément *réel* attirera l'attention des prêtres sur certaines exigences majeures de l'apostolat contemporain. — *L'apostolat* (Coll. *Problèmes de la religieuse d'aujourd'hui*), Paris, Éd. du Cerf, 1957 ; 14 × 22,5, 239 pp. Cet ouvrage collectif n'a pas été écrit pour des laïcs au sens technique du mot, mais plusieurs de ses chapitres développent des themes de valeur universelle qui concernent tout apostolat des fidèles. A titre d'exemple citons : *Fondement scripturaire de la mission* (A. HAMMAN), *L'évolution du mot « apostolique » au cours de l'histoire de l'Église* (H. HOLSTEIN), *Les qualités de l'apôtre* (A. GEORGE), *L'action apostolique, école de perfection* (A. PLÉ). Comme précieux point de comparaison pour une théologie de l'Action catholique signalons encore : *Étude canonique du « mandat » de la religieuse active* (E. GAMBARI).

rénovation du diaconat (27). Actuellement, cet ordre est simplement une étape du sacerdoce, que l'on franchit au plus vite en raccourcissant au maximum les interstices. Dans son discours au deuxième Congrès mondial de l'apostolat des laïcs (octobre 1957), S. S. Pie XII a fait un écho discret mais accueillant aux souhaits de ceux qui veulent en faire à nouveau un ordre indépendant avec des fonctions bien précises et un statut de vie spécial. Dès qu'on s'emploie à définir ces fonctions et ce statut les difficultés commencent. A quelles situations pastorales concrètes répondent les désirs? Il y a d'abord celle d'immenses régions qui manquent de prêtres. C'est elle qu'un vicaire apostolique d'Indonésie, Mgr Van Bekkum a décrite au Congrès international de pastorale liturgique, tenu à Assise en septembre 1956 : « Dans beaucoup de missions la règle est qu'un prêtre a une vingtaine de postes à desservir. Outre la distribution de la communion, les diacres pourraient rendre de grands services, par exemple dans l'administration du saint baptême, dans la direction du service dominical célébré sans prêtre, dans la catéchèse et dans beaucoup d'autres domaines encore » (p. 10). Cela vaut non seulement pour les pays lointains mais aussi pour certaines parties de l'Europe où la même disproportion se fait sentir. A côté de ce premier motif, P. W. en signale un second qu'il décèle en Allemagne : « Après une expérience d'une trentaine d'années, l'Action catholique ne donne-t-elle pas l'impression de plafonner? Le moment ne serait-il pas venu de se demander si la remise en vigueur des ordres mineurs et surtout du diaconat ne serait pas l'achèvement normal de l'Action catholique, sans quoi elle risque de rester un édifice sans couronnement ou un arbre dont les fruits ne mûriraient jamais. En Allemagne, en tout cas, les problèmes missionnaires actuels se trouvent posés dans la perspective du *diaconat* plutôt que dans celle d'*Action catholique* » (pp. 26-27).

Tout le monde sera sensible à l'argument défendu par Mgr Van Bekkum. Si nous faisions ici un bulletin sur le sacrement de l'ordre, nous relèverions dans le livre de P. W. et dans d'autres écrits récents, tout ce qui peut appuyer cette proposition (28). Ce qui nous inquiète c'est l'argument tiré

(27) P. Winninger, *Vers un renouveau du diaconat* (Coll. *Présence chrétienne*), Bruges et Paris, Desclée de Brouwer, 1958 ; 11,5 × 18,5, 214 pp. Voici un rapide aperçu du contenu du livre. La partie informative traite des questions suivantes : les problèmes pastoraux allemands, diaconat et *Deutscher Caritas-Verband* avec la déclaration de principe du cercle d'aspirants au diaconat de Fribourg-en-Brisgau, le renouveau du diaconat dans le protestantisme allemand avec une traduction des principaux passages des constitutions du *Johannesstift* (Spandau, Berlin), les écrits de J. Hornef, K. Böhmerlé, W. Schamoni, J. Hofinger, K. Rahner, K. Brockmöller, F. X. Arnold. L'A. donne ses conclusions personnelles sous les titres suivants : Laïcat, diaconat et sacerdoce, Questions litigieuses, Diaconat et célibat, Diaconat et laïcat, Diaconat et sacerdoce. En annexe : un document du Concile de Trente en traduction française avec un commentaire du P. W. Croce. Une bonne bibliographie termine cet ouvrage.

(28) Signalons le caractère suggestif d'un article facilement accessible : M.-D. Epagneul, *Du rôle des diacres dans l'Église d'aujourd'hui*, dans *Nouv. rev. théol.*, 79 (1957), pp. 153-168.

ds la situation de l'Action catholique en Allemagne. Pour ma part, j'ai peine à croire que le tableau soit objectif. Mais considérons-le tel qu'il nous est brossé. Si le désir d'un diaconat rénové procède d'un malaise de l'Action catholique, il ne mérite pas qu'on s'y arrête. « Affaire de tempérament, de mentalité et de contexte historique », conclut P. Winninger (p. 26). Je proteste : affaire de théologie. On ne peut pas s'en tirer à si bon compte. Les quelque vingt pages (pp. 142-166) que l'A. consacre aux rapports du diaconat au laïcat sont décevantes. Mélange de considérations pratiques et de développements théologiques discutables, elles n'apportent aucune clarté (29). Il faut toujours en revenir au principe majeur : pour habiliter les fidèles à l'apostolat il n'est pas nécessaire de faire appel aux ressources propres à la condition cléricale. La consécration baptismale, la vie de foi, le sacrement de confirmation et, dans certains cas, le mandat de la hiérarchie expliquent à eux seuls *toutes les formes* d'un apostolat des laïcs.

La mise au point d'une théologie de l'apostolat des laïcs demandera encore beaucoup de réflexion (30). Dans son livre Mgr de Bazelaire nous donne les pièces d'un débat qui a mis en présence deux grandes tendances représentées par les PP. Rahner et Baumgartner d'une part, et par Mgr Tiberghien et la rédaction de « Masses ouvrières », de l'autre (pp. 130-137). Nous en avons rendu compte dans notre bulletin précédent.

(29) « Un ministère laïc, quoique « de type et de style clérical » comme on l'a dit récemment » (p. 157). Aux yeux de P. W., il s'agit d'un ensemble de fonctions *proprement cléricales* assurées à titre de *suppléance* par de simples fidèles. Ce « ministère laïc » pourrait être confié aux nouveaux diacres. J'ai déjà eu l'occasion de proposer un avis sur cette question (*Rev. Sc. ph. th.* 41 (1957), p. 557, note 73). Selon P. W., les fidèles qui s'occupent de catéchisme, de mouvements de jeunesse et d'éducation, exerceraient à titre purement supplétif des fonctions cléricales. Je ne vois pas ce qui justifie cette position. — Comme curiosité, signalons encore que l'A. propose de remplacer dans l'enseignement libre les prêtres qui enseignent les disciplines profanes (sciences, mathématiques) non par des laïcs mais par des diacres, à titre de « ministère de *caritas* spirituelle » (p. 159).

(30) Signalons l'intéressant apport du P. Y. Congar : *Esquisse d'une théologie de l'Action catholique*, dans *Les cahiers du clergé rural*, n° 200 (août-sept. 1958), pp. 387-405, qui complète ses travaux antérieurs sur le même sujet. — Sur les fondements biblique et théologique de l'apostolat des fidèles, voir notre article à paraître dans la revue *Evangéliser* (Bruxelles), en mars 1959.

Un article récent du P. I. de la Potterie, s. j. (*L'origine et le sens primitif du mot « laïc »*, dans la *Nouv. rev. théol.*, 80 (1958), pp. 840-853) renouvelle un chapitre impor tant d'une théologie du laïcat. Il est très largement reçu aujourd'hui d'affirmer que dans l'Église ancienne les laïcs désignaient « les membres du *laos*, du peuple de Dieu » (p. 851). A la suite d'une analyse minutieuse des textes, l'A. montre qu'il n'en est rien : le mot signifie toujours « une catégorie spéciale de chrétiens, ceux qui ne sont pas consacrés pour le service de Dieu » (p. 853). Mais il ajoute qu'il faut soigneusement dissocier l'étude du vocabulaire et la théologie. « Toute la signification d'une fonction dans l'Église ne peut pas être tirée d'une analyse du terme qui la désigne » (p. 853).

Pour constituer une documentation sur le sujet, l'opuscule suivant rendra de précieux services : *Guide bibliographique sur l'apostolat des laïcs*, édité par le Comité permanent des Congrès internationaux pour l'apostolat des laïcs, Rome, 1957 ; 12 × 16,5, 32 pp. (80 titres avec un court résumé chaque fois).

Mgr de Bazelaire laisse la question ouverte sans se prononcer personnellement. Au juste qu'est-ce qu'un laïc? Un intéressant chapitre (pp. 16-23) donne la réponse à cette question. L'A. passe en revue successivement une définition négative (celui qui n'est ni clerc ni religieux), une analyse descriptive (celui qui vit habituellement dans le monde), une première définition positive (celui qui est appelé à faire l'œuvre de Dieu dans le monde ; l'homme du « profane à sauver ») et enfin une définition dite « récente », fondée sur les *pouvoirs* du laïc dans l'Église. Arrêtons-nous un instant à cette dernière, tirée d'une étude de l'abbé V. Portier, contribution aux recherches actuelles (31). L'A. se refuse à faire coïncider la distinction des prêtres et des laïcs avec celle des domaines du sacré et du profane : « Ce n'est donc pas l'état de vie qui essentiellement distingue le laïc et le prêtre. Partir de l'état de vie — critère spatial d'activités — pour distinguer prêtres et laïcs, serait partir de l'accidentel pour traduire l'essentiel » (février, p. 83). Tirée de son contexte, cette phrase est un peu ambiguë. Il s'agit bien entendu *des fonctions* dans l'Église du prêtre et du laïc qui ne peuvent pas être définies à partir d'*un état de vie.* Aux yeux de l'abbé Portier, le laïc est un chrétien qui « met en œuvre *en tout et partout les pouvoirs propres* qu'il détient du Christ, chef du Corps mystique » (*ibid.*, p. 85). Je crois que l'A. a bien décélé ce glissement de l'état de vie au pouvoir, auquel nous sommes si facilement exposés en cette matière (32). L'état de vie détermine *les conditions d'exercice*

(31) V. Portier, *Apostolat des laïcs*, dans *Masses ouvrières*, 1958, nos 137-139, de janvier à mars, respectivement pp. 41-61, 75-85 et 57-79. Dans le second texte cité, c'est nous qui soulignons.

(32) Résumons tout ceci dans un langage plus classique. Pour apprécier ce que peut et doit être la *fonction* apostolique *(Officium)* du laïc dans l'Église, il faut toujours considérer à la fois le *pouvoir* qui qualifie à cette fonction (le caractère de la confirmation est une *Potestas*), et l'*état* de vie *(Status, Conditio)* dans lequel elle s'exerce. *Potestas* et *Status*, que l'analyse théologique distingue à bon droit, sont intimement associés dans le déroulement concret de l'*Officium.*

Il faut prendre le problème de plus haut. La double tâche d'évangélisation et de civilisation repose sur l'Église comme un tout. Ces deux objectifs ne coïncident pas mais sont solidaires l'un de l'autre. Qu'il soit clerc ou laïc, chaque membre du Corps mystique en porte la responsabilité selon les ressources d'Église qu'il peut mettre en œuvre. Sur la civilisation, l'impact de l'évangélisation est indirect, certes, mais très réel. Le royaume de Dieu est la seule visée de l'Église. Cette action proprement religieuse retentit cependant jusqu'au cœur du monde. Le Pape Pie X le rappelait : « L'Église, tout en prêchant Jésus crucifié « scandale et folie pour le monde » est devenue la première inspiratrice et la promotrice de la civilisation » (Encycl. *Il fermo proposito*, du 11 juin 1905). La synthèse concrète peut être poussée très loin. Une note doctrinale dit très justement : « C'est souvent la même action qui assure le succès d'une civilisation humaine et qui apporte l'Évangile aux hommes qui appartiennent à cette civilisation » (p. 425). *Civilisation et évangélisation. Le chrétien en face de la civilisation. Note doctrinale du Comité théologique de Lyon*, Lyon, Vitte, s. d. ; 16×21,5, 38 pp. Après une introduction qui définit les termes en présence, la note traite successivement de la conception chrétienne de la civilisation, du devoir de l'engagement dans une action civilisatrice, et d'un devoir apostolique par rapport à la civilisation (notre

de l'apostolat du laïc ; les ressources propres au fidèle (baptême, confirmation...) *l'habilitent* à cette fonction (33). Une telle définition a l'avantage de n'être pas restrictive. Pleinement connaturalisé au domaine profane, le laïc n'y est pas confiné.

On a beaucoup écrit sur le mandat, mais rarement peut-être avec la calme précision d'un canoniste canadien, l'abbé R. Potvin (34). Le mandat n'est pas une communication ou délégation de pouvoirs (contre V. Pollet) ni même une mission canonique (contre Ortiz). C'est une reconnaissance juridique propre, d'un type spécial, qui relève de la députation à une fin déterminée (pp. 174-176). Dans son important

propre civilisation, les civilisations étrangères, les civilisations nouvelles). La conclusion porte sur l'achèvement des civilisations par rapport à la parousie. On trouvera en annexe quelques textes de Pie XII.

(33) Dans son chapitre sur *L'engagement des laïcs chrétiens dans la civilisation;* Mgr de Bazelaire se réfère non seulement à la note du Comité de Lyon mais encore à un document plus officiel publié par la Commission épiscopale du monde ouvrier sous le titre : *L'engagement temporel* (Coll. *Exigences chrétiennes*), Paris, Éditions de l'Action catholique ouvrière, s. d. ; 13,5 × 21, 64 pp. La brochure est préfacée par Mgr Guerry, archevêque de Cambrai, président de la Commission. « Elle est le fruit d'une collaboration entre la Commission (...) et les dirigeants nationaux de l'A. C. O. Elle est publiée sous la responsabilité de la Commission épiscopale. Pour la première partie, qui analyse les réactions du monde ouvrier par rapport à l'engagement, les échanges de vue avec les dirigeants laïcs ont été fructueux (...). La seconde partie, d'ordre doctrinal, expose l'enseignement de l'Église sur l'engagement. Elle est l'œuvre propre de la Commission épiscopale » (Préface, p. 5). Que faut-il entendre exactement par engagement temporel ? « On dit qu'un ouvrier est engagé quand il agit dans une organisation ouvrière ou d'intérêt général pour la promotion collective du monde ouvrier » (p. 11). Dans le chapitre doctrinal réservé à *Engagement et apostolat*, relevons les points suivants : « Les chrétiens militants ouvriers ne séparent pas l'engagement de l'apostolat (...). On ne doit pas critiquer, en principe, l'évangélisation qui serait séparée de l'engagement (...). L'action apostolique exclut seulement ce qui n'est pas conforme aux exigences de la conscience chrétienne, mais elle peut s'exercer dans différentes formes d'engagement » (pp. 45-49).

Sur le rôle du laïc dans la sanctification du monde, on consultera une intéressante enquête qui vient de réaliser une revue d'intérêt général. Trois questions ont été posées à un certain nombre de catholiques de divers pays : « 1. En quoi consiste la sanctification du monde ? Quel rôle y revient au laïc ? Quelles sont aujourd'hui les tâches concrètes ? 2. Quelles méthodes vous paraissent les plus appropriées ? 3. Quels sont les changements et réformes qui vous paraissent nécessaires pour une adaptation plus grande à la tâche missionnaire de l'Église, la sanctification du monde, dans les coordonnées actuelles ? » On trouvera une trentaine de réponses dans *Der Laie und die Heiligung der Welt* (Eine europäische Rundfrage), in *Wort und Wahrheit*, 13 (1958), pp. 573-593, 661-680 et 733-753.

(34) R. Potvin, *L'Action catholique. Son organisation dans l'Église*, Québec, Les Presses universitaires Laval, 1957 ; 15 × 23, 300 pp. Thèse de doctorat en droit canonique à l'Université Laval de Québec, défendue en 1948, légèrement retouchée par après en vue de la publication, cette œuvre se divise en deux parties : *Organisation de l'Action catholique* (la hiérarchie, le laïcat) et *Organismes de l'Action catholique* (les diverses associations, l'organisme de coordination). Elle se termine par une définition très simple de l'Action catholique : « L'organisation apostolique du laïcat sur le plan de l'Église » (p. 291).

discours du 5 octobre 1957 le Pape Pie XII a touché à cette question en relevant que le mandat n'est pas donné à l'Action catholique dans son ensemble mais « à ses membres organisés en particulier, suivant la volonté et le choix de la hiérarchie ». Il a ajouté que « des individus ou des groupes peuvent se mettre à la disposition de la hiérarchie et se voir confier par elle (...) certaines tâches pour lesquelles ils reçoivent mandat » (35). Ceci

(35) Le discours au IIe Congrès mondial de l'apostolat des laïcs a été publié dans les *Acta Apostolicae Sedis*, 49 (1957), pp. 922-939. Prononcé en français ce texte a été reproduit dans la *Document. cath.* 54 (1957), col. 1413-1427 et dans la *Nouv. rev. théol.*, 80 (1958), pp. 76-87. On trouvera les deux textes cités à la p. 929 des *Acta*.

Les actes de cette importante assemblée n'ont pas encore paru en entier. Deux des trois volumes prévus sont actuellement publiés : *Documents du deuxième congrès mondial pour l'Apostolat des Laïcs.* Rome 5-13 octobre 1957, t. I : *Les laïcs dans l'Église;* t. II : *Face au monde d'aujourd'hui*, Rome, Comité permanent des Congrès internationaux pour l'apostolat des laïcs (Palazzo delle Congregazioni, Piazza S. Calisto), 1958, 14,5×22, 244 et 288 pp. — Le premier contient la partie doctrinale avec, en premier lieu, le discours de Pie XII. Le document final du congrès (pp. 37-44) reprend certains points des « textes de base » diffusés avant ces assises. C'est dire l'importance de ceux-ci. On les trouvera en appendice : *La mission de l'Église : le mystère de l'Église et de sa mission* (pp. 219-224) ; *La nature et la vocation apostolique du laïcat* (pp. 225-239). La rédaction définitive du premier a été faite par Mgr E. Guano. La mise au point du second est due à Mgr G. Philips. A l'arrière-plan se trouve une rencontre de théologiens à Rome en octobre 1956 et présidée par le P. S. Tromp. Ce dernier a rédigé un opuscule destiné principalement aux prêtres : *De laicorum apostolatus fundamento, indole, formis*, Rome, Comité permanent des Congrès internationaux pour l'apostolat des laïcs, 14,5×22, 32 pp. La brochure contient deux études *De Mystico Corpore Ecclesiae; De sacerdotio universali*, et une version latine du deuxième « texte de base ». Pour saisir les grandes perspectives doctrinales dans lesquelles le congrès s'est déroulé, le théologien aura surtout intérêt à se reporter à cet ensemble de travaux préparatoires. — D'un type différent, le deuxième volume présente le panorama du monde actuel. Ceux qui sont sensibles à la dimension mondiale des problèmes d'Église, liront avec attention les exposés sur les responsabilités des laïcs dans les différents pays et dans les organismes internationaux. Une section a été réservée à la recherche de Dieu dans la société d'aujourd'hui. En quelques pages denses, le P. L.-J. Lebret, fondateur d'*Économie et Humanisme*, en a tiré les grandes conclusions (pp. 213-225).

Dans un article sur *L'unité multiforme de l'Action catholique* (dans la *Nouv. rev. théol.*, 80 (1958), pp. 3-21), Mgr L.-J. Suenens donne du discours pontifical le commentaire suivant : Chaque mouvement « mandaté » pour un secteur déterminé, a tendance à considérer ce secteur comme son fief propre, sa chasse réservée. Il tend à éliminer la « concurrence », l'« interférence » de tout autre mouvement sur son terrain propre. D'où un monopole qui freine automatiquement les autres mouvements apostoliques proprement dits. On voit combien d'équivoques se cachent sous cette notion de mandat qui devrait être élucidée, précisée et dégagée de toute interprétation restrictive » (pp. 6-7). — Mgr Garrone écrit : « Radicalement, ce mandat est de même ordre que toute autre mission reçue authentiquement dans l'Église » (p. 62), mais n'entend pas le situer dans le cadre d'une mission canonique au sens formel, comme le montre la suite du même texte. Il insiste non seulement sur la dépendance que crée le mandat par rapport à la hiérarchie, mais encore sur ce que j'appelerais ses harmoniques psychologiques : « Il semble bien que ce mot de mandat ait été retenu de préférence pour souligner deux aspects plus opportuns : la nécessité d'une intervention pour qualifier un mouvement ; l'invitation, que cette intervention comporte, à une initiative, l'appel à des responsabilités » (p. 62). Sur le mandat, on lira encore quelques pages de V. Portier (*art. cit.*, mars 1958, nº 139, pp. 73-77) et le bon chapitre de E. Gambari dans l'ouvrage collectif *L'apostolat*, signalé plus haut.

introduit une certaine analogie et gradation dans la notion de mandat. Mgr Garrone y insiste à son tour : « La vérité est que l'entreprise apostolique peut recevoir de bien des façons ce mandat indispensable. Quand il s'agit d'une activité de faible envergure, aux prétentions modestes, ou bien encore incluse dans un effort précédent qui la couvre et la garantit, le mandat peut être et rester un temps implicite » (p. 63).

Missiologie. — La thèse de doctorat que nous présente le P. E. Loffeld est une œuvre de maturité (36). L'A. l'a présentée et défendue le 8 juin 1956 à l'université de Nimègue après avoir enseigné la théologie pendant 25 ans dans un séminaire des missions. Quelle est la nature et la finalité prochaine des missions? En voilà le sujet. Tel qu'il a été soumis au jury de doctorat, le travail ne comportait que sept chapitres. Pour la publication, le P. L. en a ajouté trois nouveaux sur des questions complémentaires : la mission dans le droit canon, le vocabulaire technique, l'état actuel de l'effort missionnaire. Après une introduction consacrée à la présentation du problème et à la méthode adoptée, le P. L. attaque son sujet en deux étapes. La première vise à établir la position suivante : *dans son expansion, l'Église se développe par prolifération d'Églises particulières.* C'est la matière de trois chapitres. La présence de l'Église est indispensable au salut des hommes. La volonté salvifique universelle et la nécessité de l'Église pour le salut, imposent à l'Église une expansion universelle tant dans l'ordre géographique que dans l'ordre ethnique (chap. III). Cette croissance va se réaliser selon la nature même de l'Église, c'est-à-dire par la formation d'Églises particulières, d'Églises épiscopales relativement autonomes au sein de l'unique Église (chap. IV). En quoi consistent ces cellules de base? Comme la communauté universelle, l'Église particulière est structurée par deux ordres, le clergé et le laïcat. L'ordre intermédiaire de la vie religieuse ne structure pas

(36) E. Loffeld, *Le problème cardinal de la missiologie et des missions catholiques*, Rhenen (Stokweg, 12), Hollande, Éditions « Spiritus » (Diffusion pour la France : 30, rue Lhomond, Paris, 5e) ; 16,5×29, 416 pp. — Signalons ici un ouvrage destiné à une large divulgation, œuvre d'un spécialiste connu de la missiologie : A. Rétif, *Catholicité* (Coll. *Je sais, je crois, 87*). Paris, Fayard, 1956 ; 14,5×19,5, 122 pp., 300 fr. Après avoir considéré l'histoire de la notion de Catholicité, l'A. étudie cette propriété de l'Église dans l'Écriture Sainte, puis il approfondit théologiquement sa nature. Il montre ensuite comment elle se manifeste dans l'histoire et de nos jours. S'appuyant principalement sur les travaux des PP. de Montcheuil, de Lubac et Congar, ainsi que sur ceux de Mgr Journet, l'A. entend traiter de son sujet beaucoup plus en théologien qu'en apologète soucieux de rechercher à quelles notes doit se reconnaître la véritable Église. Il montre que la catholicité est une propriété essentielle de l'Église, toujours possédée mais s'actualisant sans cesse, présente en elle comme une exigence permanente de sauver en accomplissant, de ramener à l'unité dans le Christ toute la diversité du réel sans l'évacuer. Grâce au point de vue qu'il a adopté, l'A. peut dégager avec force, en conclusion, les exigences souvent méconnues, impliquées par l'appellation de « catholique » : reconnaissance et respect des richesses d'autrui, désir que ces richesses se maintiennent ou pénètrent visiblement dans l'Église.

l'Église comme communauté hiérarchisée mais l'exprime extérieurement comme communauté de sainteté. Ici l'A. est naturellement amené à traiter du caractère autochtone du clergé et des religieux dans l'Église particulière. Cette première étape franchie, le P. L. passe à la seconde : *cette expansion par prolifération d'Églises particulières est précisément ce que le magistère entend par le mot « mission »*. C'est l'objet d'un chapitre unique (VI) qui passe en revue les principaux textes depuis le début du siècle, non seulement des Papes qui se sont succédés depuis Léon XIII mais encore des principaux préfets et secrétaires de la Propagande. Arrivé à ce point, le P. L. peut donner son élaboration personnelle dans un grand chapitre d'analyse et de synthèse (VII) qui aborde tous les aspects du problème.

La mission a donc pour rôle de fonder des Églises épiscopales stables, autochtones. Dans son chapitre principal, le P. L. développe ce thème dans l'examen de trois grands problèmes. Il y a d'abord celui de la distinction entre la croissance organique d'une Église particulière vers sa maturité et son épanouissement ultérieur, entre l'Église épiscopale en formation et cette même Église à l'état adulte, entre la mission et la pastoration (qu'on excuse ce néologisme qui commence à s'introduire en ecclésiologie). Y a-t-il ici une distinction spécifique? Non, mission et pastoration se distinguent simplement comme l'imparfait et le parfait, comme l'embryon et l'homme formé (pp. 269-274, 283-288). Cet état parfait, en quoi consiste-t-il? Le P. L. nous répond : une « Église adulte » est une « Église qui, dans ses formes extérieures n'a plus rien qui choque l'âme d'un peuple, qui a tout l'essentiel pour être vraiment chez elle » (p. 286). Cela suppose non seulement une hiérarchie connaturalisée avec le pays, c'est-à-dire un clergé autochtone, mais encore un enracinement dans une culture déterminée. C'est donc dans un sens global qu'il faut entendre cette *indigénisation complète* qui distingue l'Église établie de l'Église missionnaire (p. 316). — Le deuxième problème peut se formuler dans les termes suivants : faut-il choisir entre une théorie de la conversion (Schmidlin, O'Connor) et une théorie de la plantation (Charles)? La réponse du P. L. est équilibrée : il y a une corrélation entre les deux. Si le P. Charles a été un adversaire irréductible de la théorie de la conversion — il se plaisait à dire : « Nous n'allons pas en mission pour sauver les âmes » (p. 276) — c'est parce qu'il voyait en elle la justification théologique d'un individualisme missionnaire, d'un esprit apostolique plus généreux qu'efficace. Aujourd'hui le problème ne se pose plus de la même façon. C'est dans et par l'Église que les hommes trouveront le salut. Quand on parle de la formation d'une Église, il ne peut s'agir que de la formation d'un peuple en Église. L'implantation de l'Église dans un peuple égale rigoureusement l'incorporation de ce peuple à l'Église (pp. 274-278). — Le dernier problème est celui qui est posé avec une acuité particulière depuis le livre *France pays de mission?* « Peut-on parler d'une activité proprement missionnaire en France, en Chine, en Allemagne, au Congo

belge, aux États-Unis, dans les Iles Philippines, en Hollande, au Brésil... ? » (p. 320). Il s'agit d'une question de principe qui engage une théologie. Faut-il élargir le concept de mission? Certes, on peut reconnaître à ce terme un sens plus étendu mais à condition que ce soit au cœur d'une véritable analogie. La mission proprement dite (fondation d'Églises épiscopales) y occupera toujours la place privilégiée de l'*analogatum princeps* (pp. 330-334). Mais cette concession faite sur le plan de la légitimité, le P. L. pose la question de l'opportunité. Est-il vraiment indiqué de se servir de cette terminologie analogique? Ici la réponse est négative (pp. 334-336 et tout le chapitre IX). Les dangers d'une confusion théologique et d'un retrécissement des consciences l'incline au contraire à chercher un autre vocabulaire technique pour la « mission » dans les régions où l'Église est déjà établie (37).

Le livre du P. Loffeld est une bonne mise en œuvre de l'intuition centrale du P. Charles. Pour ce dernier, l'absence de l'Église visible fait d'un pays une terre de mission. Ce qui attire le missionnaire c'est le désir de reculer toujours plus loin le domaine de l'Église visible. Poursuivant cette idée et la conduisant jusqu'au bout, le P. L. a montré que la plantation de l'Église se fait par la fondation d'Églises particulières. Voilà l'apport neuf de cette thèse. Il faut y ajouter encore l'un ou l'autre redressement de perspectives trop abruptes du P. Charles. Par sa documentation, l'ouvrage est d'une grande richesse. Grâce à une table des matières très détaillées, à des index copieux, à une bibliographie à laquelle rien ne semble manquer, il est facile de se faire rapidement une opinion sur telle orientation théologique ou sur la pensée de tel auteur. Les trois chapitres qui constituent la première étape de l'argumentation du P. L. sont d'une belle venue. Ils emporteront sans difficulté (sauf sur des points mineurs) l'adhésion des théologiens.

Le chapitre VI pose un problème. Il appelle quelques remarques de méthode. Le poids principal de la thèse du P. L. repose sur l'argument du magistère. Or celui-ci ne reçoit aucune élaboration vraiment scientifique. L'A. nous a ouvert un vaste chantier, a rassemblé quantité de matériaux, de qualité inégale d'ailleurs, mais n'a pas procédé à une mise en ordre. L'argument du magistère, si important en théologie, est d'un emploi difficile. Au point de départ, il requiert un choix judicieux des textes qui peuvent être retenus comme donné magistériel, ensuite une mesure

(37) Le P. Loffeld propose donc de « diviser le ministère universel de l'Église en ' missions ' tout court, en ministère pastoral ordinaire et extraordinaire (les ' missions ' paroissiales ou autres nouvelles formes), en ministère apostolique (la conversion des catholiques du can. 1350 § 1). Actuellement, ce dernier ministère serait assez bien désigné par le mot ' apostolat ' ou ' apostolat de l'intérieur '» (p. 364). Mais il n'ignore pas que l'usage d'un mot est un *fait* linguistique qu'on ne peut pas toujours dominer. Il signale lui-même la difficulté de trouver un terme qui puisse « prendre » (p. 335). Aussi ce qui importe c'est d'analyser le phénomène, de rechercher les causes de l'usage. Ceci nous ramène à la problématique de l'analogie.

attentive du degré selon lequel l'autorité doctrinale du Saint-Siège y est engagée. Quand il s'agit d'un document pontifical, il faut se demander si le Saint-Père a simplement voulu donner un avertissement, un conseil. Sommes-nous en présence d'une orientation positive, d'une suggestion? Le Pape « a-t-il voulu exposer d'une manière positive la doctrine, trancher des controverses, attester qu'il entendait bien que cette matière ne serait plus à considérer comme une matière libre entre les théologiens? » (38). S'agit-il d'un point de doctrine sur lequel la volonté du Saint-Père d'engager son autorité est manifeste? Ces démarches, qui doivent conduire à la détermination de la note théologique, présupposent bien entendu une analyse serrée des textes pour en rendre le sens précis. Or tout cela est à peine esquissé dans le livre du P. L. Comme sa position eût été forte si, au lieu d'aligner vaille que vaille 140 textes de provenance et d'autorité diverses, il avait concentré son attention sur 5 ou 6 textes majeurs sous le vif éclairage de la critique historique et de la théologie. Le P. L. ne nous a pas administré la preuve par le magistère de la position qu'il défend (39). C'est dommage. Espérons qu'il puisse un jour reprendre ce travail.

Sur l'analogie du mot « mission », le P. Loffeld passe rapidement. Dans un numéro récent d'une nouvelle revue missionnaire, le P. Dunas lui consacre un article spécial (40). Il ne suffit pas de reconnaître l'existence d'une analogie, il faut encore déterminer en quoi elle consiste, mettre à nu ce qui la sous-tend : cette « signification du nom » que nous retrouverons sous ses différents usages (ou « modes de signification »). Le P. D. a bien dégagé, me semble-t-il, cette « signification » foncière qui garantit aux différents usages du mot mission une authentique unité : « Missions extérieures, missions intérieures, mouvement missionnaire, autant de modalités de l'évangélisation » (p. 363). Cette unité reste intérieurement hiérarchisée : « La mise en relief de la spécificité de l'évangélisation est la meilleure garantie de la spécificité des différents types de missions, et très particulièrement de leur premier analogué : les missions extérieures » (*ibid.*). C'est à partir de cette catégorie forte que nous saisissons ce que peuvent être les autres formes de la mission. Mais ce rapport établi entre la mission et l'évangélisation fait toucher du doigt que c'est au cœur d'une plus vaste synthèse, celle d'une théologie de la Parole de Dieu que nous pourrons pleinement rendre compte des diverses tâches missionnaires. Ceci est un progrès par rapport au P. Loffeld et rejoint d'ailleurs un grand donné traditionnel.

(38) Mgr Guerry, que nous citons ici (p. 173), a récemment rappelé les principes sur l'autorité des différents documents du magistère vivant de l'Église, dans son livre : *La doctrine sociale de l'Église*, Paris, 1957, pp. 171-176.

(39) D'où le malaise que l'on ressent à la lecture du chapitre VII où il y a tant de bonnes choses valables en elles-mêmes mais que l'A. entend baser sur *sa* preuve par le magistère.

(40) N. Dunas, *Perspectives d'une théologie missionnaire. Missions extérieures et missions intérieures*, dans *Parole et mission*, 1 (1958), pp. 342-366.

« Prêcher l'Évangile », tel est le but des missions qui se trouvent sous la juridiction de la Propagande (C. I. C., can., 252, § 1) (41). « Terminologie imprécise » proteste le P. Loffeld (p. 345). Imprécise, sans doute, pour qui oublie que la *Parole de Dieu engendre l'Église locale* comme nous le montre le chapitre II des *Actes*. Il y a donc parfaite correspondance entre la prédication de l'Évangile et la *plantatio Ecclesiae* (à condition d'entendre celle-ci dans toute son amplitude : non seulement l'organisme apostolique mais encore la communauté rassemblée). Le P. L. a montré que la fondation de l'Église épiscopale postule la conversion. On peut aussi, et très valablement, inverser le rapport et montrer comment l'apôtre en proclamant la Parole, en suscitant la foi, forme la communauté. L'une et l'autre façon de présenter les choses est conforme au langage de l'Église. La seconde rend mieux compte, me semble-t-il, de toute la richesse et de toute la simplicité du donné biblique. « Le but des missions est d'abord de faire resplendir pour de nouveaux peuples la lumière de la vérité chrétienne et de susciter de nouveaux chrétiens », écrit Pie XII dans *Evangelii praecones*, le 2 juin 1951. « Pour cela, cependant, le but dernier auquel elles doivent tendre est que l'Église soit fermement et définitivement établie chez de nouveaux peuples, et qu'elle reçoive une hiérarchie propre, choisie parmi les habitants du lieu ». Un mot de commentaire du P. Congar souligne l'intérêt de ce texte pontifical : « On a ainsi une définition à deux échelons, qui ménage mieux que la seule *plantatio Ecclesiae* le rôle de la prédication, acte missionnaire par excellence » (42).

Signalons deux points encore dans l'essai théologique du P. Dunas. D'abord la territorialité comme fondement objectif de la spécificité des missions extérieures (pp. 352-355). Il y a là une idée à creuser. En fait, l'A. renonce à en donner une démonstration. Il faudrait ici distinguer deux choses : d'une part, l'universalité spatiale de l'Église (l'Église partout où il y a des hommes) et, d'autre part, la structure territoriale des cellules de base de l'Église (l'Église particulière liée à un espace géographiquement délimité). Pour justifier sa thèse — que nous croyons juste mais qui demande à être précisée avec soin — le P. D. devra rencontrer les objections très sérieuses posées par la dissociation des espaces humains. C'est un fait d'observation banale que l'individu agit souvent dans divers espaces en même temps. — Le deuxième point sur lequel nous attirons l'attention est la distinction entre Église accessible et Église responsable. « Une Église effectivement plantée n'est pas une Église de fait accessible, ni une Église dont la présence s'impose spirituellement à l'ensemble des esprits, c'est une Église *responsable* »

(41) Le texte du canon (« ad praedicandum Evangelium et catholicam doctrinam ») reprend le vocabulaire de la Constitution *Inscrutabili* (22 juin 1622), document qui fonde la congrégation *De propaganda fide*.

(42) *Rev. Sc. ph. th.*, 37 (1953), p. 768.

(p. 365). Quoique ceci ne soit pas directement visé par l'A., remarquons combien la notion de *responsabilité* est plus satisfaisante pour qualifier l'Église adulte que celle d'*indigénisation complète* proposée par le P. J. Masson et reprise par le P. Loffeld (p. 316). Celle-ci est toujours difficile à apprécier. Dans certains cas n'est-elle même pas utopique (43)?

Ecclésiologie protestante. — Dans l'ensemble de l'œuvre de Karl Barth, l'ecclésiologie occupe une position marginale. Nulle part on ne trouve de traité systématique et pourtant l'Église est partout présente. K. Barth en traite très largement dans les deux volumes consacrés à la réconciliation. Dans le premier volume (t. IV, vol. 1, § 62, pp. 718-825), il avait déjà abordé le problème en considérant l'œuvre du Saint Esprit dans le *rassemblement* de la communauté chrétienne. Il y revient dans le deuxième volume, en envisageant cette fois le rôle du Saint Esprit dans l'*édification* de la communauté (t. IV, vol. 2, § 67, pp. 695-824) (44). Quatre sections étudient successivement les grands aspects du problème : l'Église réelle, la croissance de la communauté, sa conservation, sa constitution juridique. Ces deux exposés parallèles s'expliquent par le plan un peu artificiel que Barth s'est imposé : il a voulu considérer d'abord et séparément Jésus dans la condition de serviteur (le Seigneur en tant qu'esclave) avant de le considérer dans son exaltation (le serviteur en tant que Seigneur). Ces développements ne sont qu'une mise en œuvre de thèmes actuellement

(43) Le numéro d'octobre 1958 termine la première année de *Parole et mission. Revue de théologie missionnaire*, qui paraît aux Éditions du Cerf à Paris, à raison de quatre fascicules par an (abonnement pour la France : 800 fr.). Le liminaire de ce numéro rappelle l'objectif poursuivi : « Des personnes qui ne connaissent pas encore la revue nous demandent parfois : vous occupez-vous des missions intérieures ou des autres ? — A cette question, nous pouvons répondre que les unes *et* les autres nous intéressent. Mais ce n'est pas assez dire. La revue n'a pas deux objets, elle n'en a qu'un (...). En toute Église, et à tout moment de la croissance de chacune, l'annonce convertissante de l'Évangile et le témoignage fort de la foi sont nécessaires. Cette annonce est au centre des préoccupations de cette revue (...). Cet objectif de la recherche apostolique n'empêche pas que les lieux, les obstacles, certaines méthodes de la mission soient de fait très différents ». Voici les rubriques principales de la revue : Bible et mission, Principes de théologie, Les espaces humains (chaque numéro traite de deux ou trois de ces « espaces » géographiques ou autres, selon l'expression des sociologues modernes), La mission intérieure, Chroniques, Documents, Instruments de travail (dans les n^{os} du 15 juillet et du 1er octobre : une bibliographie missionnaire ; dans celui du 15 avril : une liste des revues missionnaires).

(44) K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, IV, 2, Band 4 : *Die Lehre von der Versöhnung* (2. Teil), Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1955 ; 18×25,5, xi-982 pp., DM 52.—/54.10 fr. s. Ce très gros volume contient un seul chapitre de l'œuvre de Barth, le quinzième, consacré au Christ comme Seigneur, divisé en cinq paragraphes : l'exaltation du Fils de l'homme, l'inertie et la misère de l'homme, sa sanctification, l'Esprit Saint et l'édification de la communauté, l'Esprit Saint et la charité. — L'ecclésiologie barthienne pose le problème des rapports avec la cité terrestre. Le lecteur de langue française dispose sur ce point d'un petit opuscule qui vient d'être réimprimé : K. Barth, *Communauté chrétienne et communauté civile* (Coll. *Croire, penser, espérer*), 2e éd., Genève et Paris, Labor et Fides, 1958 ; 12×18, 77 pp.

connus. L'ecclésiologie de Barth n'offre plus aucune surprise. Sa grandeur est de mettre admirablement en lumière la dimension verticale de l'Église. Sa faiblesse est de ne pas pouvoir rendre compte de sa dimension historique horizontale, de son existence dans une continuité. On sait l'adhésion que Barth donne au dogme chalcédonien des deux natures, mais c'est au prix d'une modification profonde du sens des formules. Tous les termes d'union, de communion, de communication sont précieusement gardés, mais ils sont désormais entendus d'une façon actualiste, comme événements et non plus comme données permanentes (45). Toute l'ecclésiologie est ainsi la mise en œuvre méthodique du grand thème de la prédestination dans le Christ qui est devenu l'axe de l'œuvre de K. Barth. Dans sa réalité la plus profonde, l'Église n'est que relation « événementielle » à Jésus-Christ (46).

(45) « Wir haben die alte Inkarnationslehre « aktualisiert » d. h. wir haben die überlieferten Hauptbegriffe *unio*, *communio*, *communicatio* als konzentrisch angeordnete Begriffe zur Bezeichnung eines und desselben in Fluss begriffenen *Vorgangs* gebraucht und also das Ganze (...) in Form einer Bezeichnung und Umschreibung eines einzigen Ereignisses zur Sprache gebracht : und also die Wirklichkeit Jesu Christi, mit der es die Christologie zu tun hat, als identisch mit diesem *Ereignis*, dieses Ereignis als identisch mit der Wirklichkeit Jesu Christi » (pp. 116-117).

(46) C'est dans cette perspective que s'inscrit la théologie de l'apostolicité dont Barth a traité explicitement dans le premier des deux volumes (t. IV, vol. 1, pp. 795-810). Que faut-il entendre par « apostolique » ? « *Apostolisch* heisst : in der Nachfolge, in der Schule, unter des massgebenden Autorität, Belehrung und Anleitung der Apostel, in Uebereinstimmung mit ihnen, weil auf sie hörend und ihren Auftrag aufnehmend » (p. 798). Barth considère comme *ambiguë* la notion de la succession apostolique suivant laquelle l'autorité et le pouvoir d'enseignement auraient été transmis historiquement par l'imposition des mains. L'apostolicité désigne certes une succession, mais dans l'ordre de l'*imitation*. C'est une référence à ce qu'il y a d'exemplaire chez les apôtres : leur service, leur témoignage. Finalement l'apostolicité n'est rien d'autre que la fidélité au témoignage apostolique de l'Écriture. — Dans le problème protestant de l'apostolicité, la Semaine espagnole de théologie de 1956 a reconnu l'une de ces questions majeures qui s'impose aujourd'hui à l'attention du théologien catholique (*XVI Semana Española de Teologia, 17-22 sept. 1956. Problemas de Actualidad sobre la Sucesion Apostolica. Otros Estudios*, Madrid, Consejo superior de investigaciones cientificas, 1957 ; 18×26, 584 pp.). Citons ici les études qui traitent directement de la succession apostolique : Questions débattues entre catholiques et protestants sur la succession des apôtres (A. M. Javierre, pp. 3-96), L'apostolicité comme propriété et comme note de l'Église (B. Marina, pp. 97-120), La notion de succession apostolique dans la pensée catholique et dans les théories du protestantisme (J. Salaverri, pp. 121-178), Peut-on considérer comme possible une véritable succession apostolique entièrement indépendante du successeur de S. Pierre ? (D. Iturrioz, pp. 179-213). Les évêques sont-ils successeurs des apôtres directement et immédiatement comme membres du collège (épiscopal) ou en tant que personnellement consacrés et investis de leur fonction ? (B. Monsegu, pp. 215-247), Les théories de Juan de Torquemada sur le cardinalat d'institution divine, en rapport avec l'épiscopat et la succession apostolique (M. Garcia Miralles, pp. 249-274), Fondements théologiques de la distinction des pouvoirs des apôtres en ordinaires et en extraordinaires. Raisons pour lesquelles les évêques succèdent dans les uns et pas dans les autres (M. Fernandez Jiménez, pp. 275-243), Les pouvoirs d'ordres qui dérivent aux évêques par succession

La théologie luthérienne est très préoccupée des rapports entre l'eucharistie et l'Église. Deux ensembles de travaux viennent de paraître sur le sujet. L'un émane de la Commission théologique de l'Alliance luthérienne mondiale ; l'autre de la Commission œcuménique de la Fédération des Églises luthériennes allemandes (47). Dans le premier, le Dr A. NYGREN prolonge les lignes tracées dans un ouvrage recensé dans le bulletin précédent (pp. 560-564) et en tire des conclusions pour l'intercommunion. Dans le Christ, l'unité n'est pas à faire, elle est donnée. Il nous appartient de la transposer dans la vie concrète des communautés ecclésiastiques. Le Dr N. pose deux principes : « 1. Là où subsiste entre deux Églises l'unité « en Christ » en profondeur, cette unité doit trouver une expression visible dans une certaine forme de communauté ecclésiastique et eucharistique. 2. Là où l'unité en profondeur « en Christ » est absente, elle ne doit pas être simulée dans une communion ecclésiastique et eucharistique purement extérieure » (p. 99). Mais ceci nous reporte plus loin. En quoi consiste cette unité en profondeur? Le Dr N. nous renvoie à la Confession d'Augsbourg (art. 7) : « Satis est

sont-ils exactement les mêmes que ceux des apôtres, sans limitation aucune ? (M. OLTRA, pp. 345-362), Ordre et juridiction. Deux pouvoirs et une seule hiérarchie dans la constitution intime de l'Église et de son économie sacramentaire (J. M. ALONSO, pp. 363-454). Dans l'étude des positions protestantes, l'intérêt porte en premier lieu sur les travaux d'O. Cullmann et puis sur ceux de Barth.

(47) *Die Einheit der Kirche, aus der Arbeit der theol. Kommission des lutherischen Weltbundes*, Berlin, Lutherisches Verlagshaus, 1957 ; 17×24, 148 pp. Dans la première partie consacrée à l'unité, signalons deux travaux de P. BRUNNER (unité et communauté ; valeur actuelle de la confession de foi luthérienne), deux autres de E. KINDER (la confession comme don et comme obligation ; principes sur l'unité), l'étude de A. NYGREN que nous recensons ici dans le corps du bulletin et dix pages de R. PRENTER sur la discipline doctrinale dans le luthéranisme. Cette étude de NYGREN a paru en traduction française : *L'unité de l'Église*, dans *Rev. d'hist. et de phil. rel.*, 37 (1957), pp. 283-293. Dans la seconde partie, intitulée *Église et culte*, soulignons l'intérêt de la contribution du théologien d'Oslo, C. F. WISLÖFF, sur la messe comme sacrifice. L'A. y défend la position luthérienne classique et rejette tous les essais de rapprochement. Voici ce qu'il dit sur la position de Casel (et de Vonier) dans laquelle certains théologiens protestants voient une possibilité d'accord avec les positions catholiques : 1. Le catholicisme qui professe que « gratia non tollit naturam sed perficit » peut se permettre de recourir à des parallèles tirés du monde hellénistique. Cette méthode n'est pas accessible au théologien protestant. 2. La thèse de la présence mystérique est incompatible avec la doctrine néo-testamentaire du sacrifice du Christ. Si la théologie catholique peut accepter la thèse d'un sacrifice non sanglant, c'est uniquement parce que dans le sacrifice elle ne voit que l'*acte* alors que Luther y reconnait avant tout quelque chose de *passif* (être offert, c'est subir la mort ; la mort est unique). — *Koinonia. Arbeiten des ökumenischen Ausschusses der Vereinigten Evang.-Luth. Kirche Deutschlands. Zur Frage der Kirchen- und Abendmahlgemeinschaft*, Berlin, Lutherisches Verlagshaus, 1957 ; 17×24,5, 238 pp. Parmi les travaux qui nous paraissent les plus importants, citons : L. GOPPELT, *Kirchengemeinschaft und Abendmahlsgemeinschaft nach dem Neuen Testament;* du même auteur : *Kirche und Häresie nach Paulus;* W. ELERT, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche.* A la fin de l'ouvrage, E. WILKENS publie d'intéressants documents sur la pratique de la communion et de l'intercommunion dans l'Église luthérienne allemande.

consentire de doctrina evangelii et administratione sacramentorum ». Il nous avertit toutefois qu'il ne s'agit pas de *doctrina* au sens intellectualiste du mot. La norme n'est pas un enseignement mais l'évangile lui-même. C'est plus une attitude d'esprit qu'un contenu de connaissance. Aucune formule confessionnelle ne peut donner de garantie définitive de « l'Évangile en mouvement ». « Seule la disponibilité qui consiste à se soumettre à l'Évangile, à renoncer à toutes les pensées et les conceptions propres qui le combattent, à se laisser instruire par l'Évangile seul, crée le consensus » (p. 98). Mais qui va juger de cette *Bereitwilligkeit*, de cette *disponibilité*, critère dernier de la communion inter-ecclésiastique? Comment établir qu'« il y a des cas notoires où une « Eglise » s'est à ce point détachée de l'Évangile du Christ qu'elle ne peut plus être considérée comme un membre du corps du Christ » (p. 99), si ce n'est pas le recours à une confession de foi? Or celle-ci est explicitement exclue par l'A. — Dans le second recueil de travaux, un théologien très représentatif du confessionalisme luthérien, feu le professeur W. Elert, fait entendre un autre son de cloche et montre comment dans les premiers siècles communion et confession de foi étaient indissolublement liées : « Comme il est impossible d'adhérer à la fois à deux confessions divergentes, on ne peut communier dans deux Églises séparées sur le plan de la foi. Passer outre, c'est renoncer à son propre symbole ou démontrer ouvertement qu'on n'en a aucun. Telle était la façon de voir et d'agir dans l'Église ancienne » (p. 78)((48).

Missiologie protestante. — Dans la théologie et l'action missionnaires protestantes, l'évêque L. Newbigin est appelé à jouer un rôle déterminant dans les années à venir comme président du Conseil international des missions. Son livre sur l'Église, traduit récemment à la fois en français et en allemand, nous permet de prendre connaissance des principes qui l'inspirent (49). A la question : « Seigneur est-ce en ce temps que tu

(48) Dans le luthéranisme contemporain, le pasteur R. Baumann occupe une place spéciale. Les procès de doctrine y sont rares et les condamnations plus rares encore, pourtant l'auteur a été canoniquement démis de ses fonctions pastorales à la suite d'un de ces procès. Il a publié récemment un ouvrage : *Fels der Welt. Kirche des Evangeliums und Papsttum*, Tübingen, Katzmann-Verlag, 1956 ; 15×22, 452 pp. Ce qui préoccupe l'A. c'est l'insuffisance de l'interprétation protestante des grands textes sur la primauté (*Mat.*, 16 et *Jo.* 21). Pendant le *Kirchenkampf* de 1933 à 1945, ce manque a été particulièrement ressenti. B. regrette également l'absence de structure doctrinale : « Nos maîtres nous ont répété depuis longtemps que les principes même du protestantisme interdisent la formation de dogmes. On se résout même à y voir un réel avantage. Mais dans le vide ainsi créé, c'est avec violence que s'introduisirent les antidogmes d'une pensée séculière (...). Chez nous, dans la chrétienté protestante, on accorda la dignité et le rang d'un dogme au rejet de la primauté par Luther, Zwingli et Calvin » (p. 416). Ce livre contient beaucoup d'appréciations justes. Il est malheureusement desservi par un style lourd et des violences d'enfant terrible.

(49) L. Newbigin, *L'Église peuple des croyants, Corps du Christ, Temple de l'Esprit*, Neuchâtel et Paris, Delachaux et Niestlé, 1958 ; 12,5×18,5, 203 pp., 660 fr. — *Von der*

établiras le royaume d'Israël ? » Jésus répond par un avertissement, une promesse et un mandat (*Act.*, 1, 6-8). Dieu seul décidera de l'époque et de la façon dont il se manifestera. En attendant, l'Esprit sera donné aux disciples en vue d'un témoignage universel, « jusqu'aux confins de la terre ». Dans les Actes comme dans l'évangile selon S. Matthieu (24, 14), un rapport est ainsi établi entre le terme de l'histoire du monde et la mission. « Le temps qui nous est donné a une signification : il doit permettre à l'Église d'amener tous les hommes et toutes les nations à l'obéissance de la foi. C'est la seule raison pour laquelle la fin tarde (...). Dieu conduit le monde à sa fin par l'apostolat de l'Église » (p. 184). Passant à la réflexion théologique, l'évêque N. montre comment ce lien de la mission à l'eschatologie est conforme à la doctrine du Nouveau Testament sur le salut et l'Église. Le salut est universel par nature ; l'Église a pour fonction d'apporter le salut. « L'existence de l'Église dépend étroitement du salut que le Christ a forgé en venant dans le monde et qu'il achèvera à son retour. L'Église doit son existence à la mission » (p. 189). « L'Église existe par la mission comme le feu existe par la combustion », disait E. Brunner.

Examinons cet enseignement de façon réaliste. Dans les discussions sur « l'*esse* et le *bene esse* de l'Église, continue l'évêque N., je ne me souviens pas d'avoir entendu dire qu'une Église, qui a cessé d'être une mission, a perdu son *esse* et pas seulement son *bene esse* » (p. 190). Or l'œuvre missionnaire n'est pas seulement une chose admirable, c'est elle qui maintient l'Église debout. Pour saisir cette vérité par contraste, considérons quelques déviations évidentes. 1. « Pour la majorité des chrétiens, les mots « Église » et « mission » désignent deux sociétés différentes. La première se voue au culte, à l'édification spirituelle et à l'éducation religieuse de ses membres ; on la représente de façon typique par un bâtiment vaste et ancien. La seconde se voue à la propagation de l'évangile et confie ses convertis à l'Église » (p. 190). L'A. fait ici allusion à la distinction entre Église et société missionnaire si fréquente dans le protestantisme. Ce n'est qu'exceptionnellement que la mission

Spallung zur Einheit. Oekumenische Schau der Kirche, Stuttgart, Evang. Missionsverlag & Basel, Basler Missions-Buchhandlung, 1956 ; 13 × 20, 201 pp., 10.10 fr. s. — L'ouvrage original porte le titre : *The Household of God. Lectures on the Nature of the Church*, SCM Press, London, 1953 et 1954. — D'origine presbytérienne écossaise, l'évêque Newbigin appartient à l'Église du Sud de l'Inde, résultat d'une union conclue en 1947 entre quatre diocèses de l'Église anglicane et des Églises d'appartenance méthodiste, presbytérienne et congrégationaliste pour former une Église unique sur la base principale de l'acceptation d'une structure épiscopalienne telle qu'elle existe dans la communion anglicane. On sait les remous qu'a suscités parmi beaucoup d'anglicans la restauration d'un « épiscopat » qui est dépourvu de valeur à leurs yeux. Entre eux et les défenseurs de l'Église nouvelle, on retrouve la problématique qui a été celle des échanges théologiques entre catholiques et anglicans autour de la validité des ordinations anglicanes à la fin du siècle dernier et qui a été tranchée de façon négative par le Pape Léon XIII dans sa lettre *Apostolicae curae* du 13 septembre 1896.

trouve sa place dans l'organisation même de l'Église, comme une branche de son activité propre, confiée à ses autorités officielles. Cette séparation, remarque l'évêque N. se traduit au plan universel par la coexistence de deux organismes, actuellement encore indépendants quoique parallèles sur bien des points : le Conseil œcuménique des Églises et le Conseil international des missions. — 2. « Le devoir missionnaire passe *après* les besoins internes. Il faut affermir soigneusement ce qui est acquis avant d'aller plus loin, dit-on » (p. 191). Bien différente, est la stratégie missionnaire du N. T. : Dieu veut se faire connaître du monde entier, tout de suite, sans attendre qu'une partie de ce monde le connaisse parfaitement » (*ibid.*). — 3. Hors d'une perspective eschatologique et missionnaire, une Église s'enferme en elle-même : elle pense que son devoir primordial est de prendre soin de ses propres membres. Le dynamisme de l'ensemble de la communauté s'en ressent. « L'*Église* ne signifie plus que le ministère payé — et cela peut arriver même dans les Églises qui prétendent rejeter le sacerdotalisme et le cléricalisme » (p. 193). Aux Indes, un groupe nouvellement baptisé ne se constitue pas d'abord en communauté ecclésiastique pour ne passer à l'action missionnaire que dans une étape ultérieure. Les deux coïncident. C'est en s'étendant au monde entier, que l'Église se construit intérieurement.

Peut-on dire pour autant que l'Église *est* la mission? La tâche missionnaire est-elle l'unique tâche de l'Église? L'évêque N. ne va pas jusque-là. Au contraire, il met explicitement en garde contre certaines outrances. Tout en reconnaissant ce qu'il doit à la pensée du Dr J. C. Hoekendijk le théologien hollandais bien connu, l'A. se refuse à le suivre jusqu'au bout (50). Il proteste vigoureusement contre ses idées pour deux motifs.

(50) L'article auquel l'évêque Newbigin fait allusion a paru en anglais : *The Church in Missionary Thinking*, dans la revue du Conseil international des missions : *The international Review of Missions*, 41 (1952), pp. 324-336. On peut en trouver une version française : *L'Église dans la pensée missionnaire* dans *Le monde non chrétien*, 1951, oct. nº 20, pp. 415-433. C'est une étude présentée à la Conférence continentale des missions à Freudenstadt en octobre 1951. Elle s'appuie sur une thèse de doctorat qui, pour des raisons de langue, a eu une diffusion assez limitée : *Kerk en volk in de duitse zendingswetenschap*, Utrecht, 1948.

Neuve et vigoureuse, la pensée de J. C. Hœkendijk a attiré l'attention de tous les spécialistes protestants de la missiologie. Mais son caractère radical ne lui a acquis qu'un nombre très limité d'adhésions sans réserve. Sa thèse est nette : il faut centrer l'action et la pensée missionnaire non sur l'Église mais sur l'apostolat. L'intérêt pour l'ecclésiologie n'est pas le signe d'un engagement, au contraire. « On fait de l'ecclésiologie à la deuxième génération ; dans la première génération, aux époques de réveil, de réformation et d'avance missionnaire, on fait de la christologie, on pense eschatologiquement, on vit doxologiquement » (trad. franç., p. 417). Au cœur de l'action, l'Église ne fait pas problème. « Toute théologie missionnaire qui est ecclésiocentrique doit d'une façon ou d'une autre aboutir à un échec, parce qu'elle a choisi un faux centre. Que l'Église soit le point de départ et le point d'arrivée de la mission est au fond une thèse phénoménologique » (p. 427). La missiologie reste conditionnée par la situation du moment.

1. Comme communauté de l'Esprit, l'Église est dès à présent une réelle anticipation de l'avenir. « Le culte et la communion fraternelle, la prière et l'adoration, la reconnaissance pour la grâce que (Dieu) nous fait et la

La théologie de J. K. Hœkendijk, basée sur la parole du Christ : « L'Évangile du Royaume sera proclamé dans le monde entier *(oikoumenê)* » (*Mat.*, 24, 14), met en présence deux grandeurs corrélatives : le Royaume d'une part, le Monde de l'autre. Cette théologie peut se formuler dans les trois thèses suivantes : *1. Nous n'avons pas le droit de réduire l'espace dans lequel cette proclamation doit avoir lieu.* L'*Oikoumenê* est la communauté des païens, l'humanité livrée à la destruction, dressée contre l'Évangile. Or les Églises ont tendance à « considérer le peuple ou la nation comme l'espace dans lequel l'Évangile du Royaume doit d'abord être proclamé, pour ensuite, dans un deuxième mouvement, être proclamé aussi dans l'espace qui est au-delà des frontières. Quand (...) on sépare la mission pour les païens et la mission intérieure, on est en danger de perdre la bonne perspective. C'est le *Monde* qui appartient au Royaume. Le *kerygma* de l'Église chrétienne primitive ne connaît pas d'acte salutaire qui ne concerne pas le monde tout entier » (pp. 428-429). *2. Cette proclamation de l'Évangile du Royaume sera l'œuvre de l'apostolat.* C'est dans l'action apostolique de Paul que l'Évangile est accompli (*Rom.* 15, 19). C'est « l'Apôtre Jésus » (*Heb.*, 3, 1) qui exerce cet apostolat. Les œuvres du Christ sont continuées aujourd'hui par les chrétiens (*Mat.*, 11, 2 ; *I Cor.*, 15, 58). Le Dr Hœkendijk abandonne donc l'idée d'un *numerus clausus* des apôtres ainsi que le fondement nécessaire dans le témoignage oculaire. A l'apostolat paulinien, c'est la pensée de la mission qui donne le sens principal. Tout ceci n'est pas une « particularité bizarre de la théologie hollandaise contemporaine ». On peut trouver la même orientation dans le livre de T. W. Manson, *The Church's Ministry*, 1948, p. 32 : « Il est regrettable que le mot « apostolique » ait vu sa signification se retrécir au cours des siècles, en sorte que, au lieu de proclamer le devoir de l'Église d'entreprendre une grande œuvre missionnaire, elle n'a servi qu'à exprimer la prétention, de la part des communions orientales et romaines, d'être les successeurs légitimes des apôtres ». Et plus loin (p. 34) : « L'Église est apostolique en vertu du fait qu'elle accomplit l'œuvre d'un apôtre » (cité, p. 430). *3. L'Église doit être totalement absorbée dans l'apostolat, dans l'économie du témoignage.* Elle n'est ni un point de départ ni un point d'arrivée. Elle n'existe qu'*in actu Christi* c'est-à-dire *in actu apostoli.* Elle ne reste enracinée dans le fondement des apôtres et des prophètes que si elle va « avec les apôtres, annoncer le Royaume » (p. 430). « Rendre témoignage au Royaume devant le monde, voilà son *opus proprium*, toutefois ce n'est pas son œuvre mais *ergon kyriou* » (pp. 430-431). Inutile donc de s'attarder sur les rapports de l'Église à la mission : « Qu'est-ce que l'Église pourrait être d'autre que la Mission, et comment pourrait-on interpréter les fameux slogans œcuméniques : « Laissez l'Église être l'Église » autrement qu'en disant : « Laissez l'Église être la Mission » (p. 431). Parmi les travaux du Dr Hœkendijk, accessibles en français, signalons : encore *L'appel à l'apostolat*, dans *Le monde non chrétien*, 1950, avr. n° 14, pp. 224-238. — *Mission et œcuménisme*, dans la même revue, 1951, juillet-septembre, n° 19, pp. 327-339.

Je ne pense pas pour ma part que l'évêque Newbigin rende parfaitement compte de la position du Dr Hœkendijk. L'Église comme communion de vie déjà actuellement constituée n'est pas absente de la pensée de ce dernier. « Le salut est vécu. Il l'est dans la communion (...), circulation de vie entre ceux qui écoutent et reçoivent le *Kerygma*, la prédication du salut » (*L'appel à l'apostolat*, p. 234). Dans *L'Église dans la pensée missionnaire* (p. 429), on retrouve la même insistance sur la *koinonia*, conçue comme participation collective à la paix eschatologique. — W. Andersen, *Towards a Theology of Mission* (Coll. *I. M. C. Research Pamphlet, n° 2*), London, SCM Press, 1955 ; 14×23, 64 pp., donne un exposé de la pensée de Hœkendijk et un aperçu sur les réactions suscitées par elle. Les problèmes n'y font pas l'objet d'une considération approfondie. On y trouvera une utile bibliographie.

joie en lui, la mise en commun des fruits de l'Esprit et l'édification mutuelle sont des éléments essentiels à la vie de l'Église » (p. 195). L'Église n'est donc pas uniquement *instrument* du royaume. Elle anticipe déjà la fin. « Si nous répondons à la question : « Pourquoi faut-il que je devienne chrétien ? » en disant simplement : « Pour faire d'autres chrétiens », nous sommes infidèles à l'Évangile ; la question : « Pour quel but ? » ne peut pas être renvoyée jusqu'à l'*eschaton* » (*ibid.*). On se trouve parfois en présence d'un zèle missionnaire qui ne procède pas d'une qualité intrinsèque de vie et qui n'y aboutit pas non plus. — 2. L'Église ne peut réconcilier les hommes avec Dieu que dans la mesure où elle vit déjà dans le Christ. Le Corps du Christ déjà constitué est présupposé à la mission apostolique. C'est grâce à sa densité intérieure que l'Église peut être l'instrument des desseins du salut. — Il ne faut donc pas identifier purement et simplement Église et mission mais saisir un rapport mutuel et immédiat entre ces deux termes. « Une mission qui n'est pas ecclésiastique est aussi monstrueuse qu'une Église qui n'est pas missionnaire » (p. 196). Aller au-delà, c'est vider la communauté chrétienne de son contenu de vie. L'Église ne se définit pas d'une façon purement fonctionnelle.

La dualité de l'Église et de la société missionnaire est un problème typiquement protestant, qui s'explique par l'histoire. Lorsque l'effort missionnaire a pris tout son essor, il a été le plus souvent le fait de jeunes groupes dynamiques qui n'ont pas rencontré dans les Églises un intérêt suffisant. Des sociétés se sont donc fréquemment constituées en marge des Églises et s'en sont bien trouvé. Dans l'Église catholique, qui a toujours été engagée dans l'effort missionnaire, cette situation ne s'est jamais présentée. Il n'y a donc pas chez elle la double origine de l'apostolat, suivant qu'il est missionnaire ou pastoral. Cette situation contre laquelle s'insurge l'évêque N. a trouvé au siècle dernier une justification théologique chez le théoricien protestant des missions G. Warneck. On peut la résumer dans les termes suivants : « Quel sera cet organisme habilité à envoyer des missionnaires ? Sans aucun doute c'est la société indépendante, « freie Gesellschaft » (...). Sur la base du récit de la première mission de Paul (*Act.*, 13, 1-4), Warneck développe ainsi sa pensée : Dieu suscite des Apôtres, croyants fervents qui sentent l'irrésistible besoin de témoigner au loin de leur foi. L'idéal serait que toute l'Église soit constituée par le groupe de ceux que l'Esprit a saisis. Mais c'est là une chimère. Les Églises contiennent un grand nombre de chrétiens qui n'ont pas la foi vivante et dont les intentions ne sont pas pures. Dès lors à l'intérieur de l'Église il faut distinguer la communauté de ceux qui ont entendu l'appel. Ceux-là se groupent, s'organisent et constituent l'organe de la Mission qui assume la responsabilité missionnaire de la chrétienté. Ce groupement devra être reconnu et approuvé par l'Église officielle pour jouir d'un statut régulier » (51). Le « peuple saint » constitué à

(51) Le P. LEFEBVRE a consacré une étude brève mais pénétrante à *La théologie*

l'intérieur de l'Église en société libre assume ainsi l'exercice de la fonction missionnaire (52).

Après avoir considéré la mission dans son rapport avec l'Église, l'évêque Newbigin l'envisage dans ses relations avec l'œcuménisme. D'après la Prière sacerdotale, l'unité a pour but de permettre au monde de croire. « Que tous soient un ... afin que le monde croie » (*Jo.*, 17, 21). Une Église désunie se voit forcée à substituer à l'Évangile un message fragmentaire. Par notre foi et notre baptême, nous proclamons qu'il n'y a qu'un seul Seigneur, un seul acte d'expiation. Par notre désunion, nous mettons en doute cette expiation unique. Comment la prière de Jésus peut-elle être exaucée en nous? Par un retour collectif à l'être profond de l'Église, à son insertion dans le Christ, dans la franche reconnaissance de sa présence chez les uns et chez les autres, en lui laissant accomplir

missionnaire de Gustave Warneck, dans la *Nouv. rev. de science missionnaire*, 11 (1955), pp. 15-29 (le texte cité : pp. 19-20). L'article contient des perspectives générales qui dépassent le sujet annoncé dans le titre. La conclusion sur les *Conditions générales pour une théologie missionnaire* mérite une lecture attentive.

(52) De tous côtés, la position de Warneck est aujourd'hui battue en brèche. « Warneck est un bourgeois du XIXe siècle dont on a trop parlé », estime le Dr Hœkendijk. L'individualisme de Zinzendorf et l'attachement de Livingstone à la civilisation occidentale les rendent également inutilisables : « Ces hommes ne peuvent plus être nos guides, car ils croient, à leur manière, qu'on peut réaliser le *Corpus Christianum* » (*L'appel à l'apostolat*, p. 228). Si bien que pour l'instant la théologie missionnaire protestante est dans une période de transition. Les travaux de J. Dürr (*Sendende und werdende Kirche in der Missionstheologie G. Warnecks*, Basel, 1947) et de J. C. Hœkendijk ont ébranlé le bel édifice construit à la fin du siècle dernier; ils ont fourni également de nouveaux éléments de réflexion. Mais on est loin d'un *consensus*. La conférence du Conseil international des missions, tenue à Willingen en 1952, a révélé cet état d'indécision. Sur la thèse de J. Dürr et sur d'autres ouvrages concernant le même sujet, on peut se reporter à J. Hamer, *Devant le problème missionnaire (Questions protestantes)*, dans *Suppl. Vie spirit.*, 4 (1950), pp. 469-476. — Signalons ici un tout récent essai de théologie missionnaire : G. F. Vicedom, *Missio Dei. Einführung in eine Theologie der Mission*, München, Kaiser, 1958; 14,5 × 22,5, 104 pp. DM 6.80. C'est un dialogue avec la pensée missionnaire hollandaise. Nous connaissons le Dr Hœkendijk. L'A. considère encore les travaux de J. Blauw et de A. A. van Ruler. Il reprend la grande thèse de la mission fondée sur l'apostolat, dont il perçoit toute la nouveauté : « Ich möchte jedoch (...) einfügen, dass es hier um eine Revolution innerhalb der Theologie geht » (p. 54). Il n'en accepte toutefois pas toutes les conclusions, particulièrement celles sur les rapports de l'Église à la mission. Cet ouvrage est divisé en cinq parties : la *Missio Dei*, la souveraineté de Dieu, la mission, le but de la mission, la communauté du salut. — Il est impossible de parler des rapports de l'Église et de la mission autrement qu'en termes dialectiques, estime le pasteur H. Roux, dans *Église et mission*, Paris, Société des missions évangéliques de Paris, 1956; 14 × 19, 93 pp. En parlant d'*Église*, « nous ne pouvons avoir en vue que la grâce que Dieu (...) fait de participer à l'apostolat ». Et inversément, quand nous parlons de *mission*, nous ne pouvons avoir en vue que la fondation et l'édification en tous lieux de la Sainte Église Universelle dont le seul chef est Jésus-Christ » (pp. 34-35). Après un chapitre biblique sur les données fondamentales, l'A. traite dans deux autres chapitres des questions posées aux Églises par la mission et des questions posées aux missions par l'Église.

en nous son œuvre d'unité. Mais en même temps en nous décrochant de ce que nous avons, en coupant les liens qui nous attachent « à la lettre de nos traditions » (p. 199). Nous serons alors investis d'un nouveau pouvoir, nous irons dans le monde avec une nouvelle efficacité.

La volonté d'agir ensemble dans une tâche missionnaire ne doit pas être condamnée sans plus sous le nom de « pragmatisme ». Certes, il y a un pragmatisme à rejeter sans hésitation, celui qui vise seulement à une unité administrative ou qui cherche à produire un effet purement humain, celui d'une universalité purement géographique par exemple (cf. p. 197). Pour des raisons similaires, l'évêque N. craint que le Conseil œcuménique ne deviennent le refuge d'un simple fédéralisme statique, installé dans la « neutralité ecclésiologique » (p. 29). En raison du dynamisme d'unité qu'il recèle, le pragmatisme missionnaire ne mérite aucune note péjorative. Dans l'action apostolique, « certains faits tombent nécessairement au deuxième rang, mais ce que les chrétiens ont en commun prend une importance beaucoup plus grande que ce qui les divise » (p. 199). En tout ceci, l'A. non seulement défend mais prône l'idéal de l'Église à laquelle il appartient. « Je fais partie de l'Église du Sud de Inde, écrit-il dans son introduction. Ayant cette position, j'ai une conception très précise sur la forme de l'unité visible telle que Dieu la veut » (p. 30). Elle repose sur la reconnaissance explicite que l'Église n'est pas ce qu'elle devrait être. « L'Église ne doit pas être définie d'après ce qu'elle est mais d'après cette fin vers laquelle elle tend, et dont la puissance est déjà à l'œuvre dans son sein » (p. 31). Toute sa *nature* réside dans un *devenir* eschatologique et missionnaire.

L'unité chrétienne n'est pas un problème académique. Dans la situation missionnaire, l'Église est véritablement Église (cf. p. 200). Dans ce moment de pleine fidélité, la contradiction interne devient intolérable et, dans le champ missionnaire, la réunion de toutes les Églises s'impose. L'unité ne sera donc pas le résultat de discussions purement théologiques. Quand les Églises comprendront d'une façon plus réelle qu'elles doivent apporter l'Évangile au monde, elles prendront au sérieux nos divisions. Les Églises, au contraire, qui ne sont pas engagées dans l'entreprise missionnaire, se résignent facilement à nos séparations et cloisonnements. D'autre part, le monde ne croira pas à l'Évangile s'il ne voit pas mieux comment ce même Évangile est en nous principe d'unité. Il faut donc mener ensemble les deux tâches : la mission et l'unité.

L'effort missionnaire doit partir de l'Église comme telle. C'est là un point que l'évêque Newbigin a opportunément souligné. D'autre part, la mission est nécessaire à l'Église. Dans notre vocabulaire, nous dirions que la catholicité de l'Église doit devenir extensivement jusqu'au retour du Christ ce qu'elle est déjà structurellement depuis l'effusion de l'Esprit. Le mouvement d'expansion missionnaire s'inscrit dans cette catholicité. Adossé à une propriété essentielle de l'Église, il est donc un signe d'authenticité. Faut-il en conclure avec l'auteur : l'effort missionnaire

engendrera l'unité? Ici le théologien catholique n'emboîte plus le pas. Certes il concèdera qu'une communauté chrétienne engagée dans la tâche missionnaire aura davantage la nostalgie de l'unité perdue qu'une autre installée dans un statisme sclérosé. Mais la question est plus profonde. L'unité de l'Église ne peut pas être le point d'arrivée de la tâche missionnaire. Elle doit déjà se trouver au point de départ. Nous avons reconnu avec l'évêque N. que l'effort missionnaire doit partir de l'Église comme telle. L'authenticité de la mission sera donc mesurée par l'authenticité de l'organisme qui envoie. Or l'Église n'est véritablement elle-même que si elle est à la fois catholique et *une*. L'unité est une propriété essentielle à l'Église comme sa catholicité. La croissance de l'Église et sa glorification eschatologique sont objets d'espérance. Nous souscrivons donc à l'affirmation de l'évêque Newbigin : « Il appartient à l'essence même de l'Église de vivre tendue vers l'avenir » (p. 173) ; mais sans accepter la conclusion qu'il croit pouvoir en tirer : « Nous ne devons pas chercher à définir l'*esse* de l'Église comme quelque chose qu'elle posséderait et qui existerait » (p. 174). Dans le grain de sénevé, l'Église est déjà elle-même. Les quatre marques que lui donne le Symbole apostolique désignent l'Église d'aujourd'hui.

Le 15 janvier 1959.

Jérôme Hamer.

RECENSION DES REVUES

***ANALECTA SACRA TARRACON. 30 (1957) 2.** — G. Arimón. *El problema del bautismo de los niños infieles.* (Diego de Deza et Vitoria plus proches de Scot que de S. Thomas, sur ce problème, en raison de la conjoncture historique.) pp. 203-232. — R. Gaya Massot. *Provisión de las cátedras en el estudio general de Lérida.* (Variation des modalités d'attribution des chaires, du XIVe au XVIIe s. Appendice de quinze documents.) pp. 233-296. — B. Guasp Gelabert. *Origen del Carmen en Mallorca (1320)*, pp. 297-308. — L. Batlle Prats. *El marianismo en las asociaciones gremiales gerundenses.* (Données sur le culte de Marie dans les associations de métiers, à Gérone, du XVIe au XIXe s.) pp. 309-328. — M. García Miralles. *La casa de San Ignacio de Loyola en Barcelona.* (Données inédites sur l'acquisition par les dominicains du couvent de Sainte Catherine, au début du XVIIe s., de la maison où avait vécu S. Ignace.) pp. 329-341. — J.-M. Madurell Marimon. *Diego Pérez de Valdivia en Barcelona (1580-1589).* (Documents inédits sur la biographie et l'influence de ce saint prêtre, disciple de Jean d'Avila.) pp. 343-371.

ARCHIV F. RECHTS- U. SOZIALPHIL. 44 (1958) 3. — N. Bobbio. *Ueber den Begriff der « Natur der Sache ».* (Trois problèmes : celui du fondement du droit : repose-t-il sur la raison ou la volonté ; celui des sources du droit positif : y a-t-il d'autres sources que la loi et la coutume ; celui enfin des méthodes des sciences juridiques : s'agit-il de sciences dogmatiques ou empiriques.) pp. 305-321. — O. Lahtinen. *On the relations between commanding, oughtness and isness.* (Les sentences exprimant commandement ou interdit sont au niveau de l'événement ; les sentences exprimant le devoir ou la permission sont à un autre niveau, celui de la description.) pp. 323-332. — H. Lübbe. *Die politische Theorie des Neukantianismus und der Marxismus.* (Entre 1860 et 1870 la philosophie hégelienne disparaît presque entièrement de la conscience collective. Seul le néokantisme et la philosophie pratique d'Hermann Cohen jouent un rôle important comme théories politiques entre 1871 et 1914.) pp. 333-350. — G. Schwarzenberger. *Functions and Foundations of the Laws of War.* (Une analyse fonctionnelle des lois de la guerre fait mieux comprendre la rencontre déconcertante dans un état de guerre de ces deux règles : la loi et la force.) pp. 351-369. — E. Wolf. *A.-H. Chrousts Sokratesbuch.* (Analyse de l'ouvrage d'A. Chroust, dont la thèse principale est que le Socrate historique a bien pu faire figure d'homme politique plus que de philosophe.) pp. 371-379. — W. Hellebrand. *Zum metaphysischen Voluntarismus bei Schelling, Georg Friedrich Puchta und in der römischen Jurisprudenz.* (Rôle important qu'à travers Rousseau et l'idéalisme allemand, et non moins à travers Schelling, le volontarisme a reçu en partage et a exercé dans la connaissance nouvelle du Digeste, en particulier sur Puchta.) pp. 381-410. — J. G. Renauld. *Aspects contemporains de la philosophie du droit en Belgique.* (Examen de trois doctrines caractéristiques : la théorie finaliste de J. Dabin de l'Université de Louvain, les conceptions sociologiques de M. Haesaert de l'Université de Gand, la tendance phénoménologique représentée par l'ouvrage de C. Gits : *Recht, Persoon en Gemeenschap.*) pp. 411-427 = **4.** — T. A. Cowan. *Reflections on experimental jurisprudence.* (La jurisprudence expé-

rimentale est une tentative visant à combiner trois disciplines : la philosophie de la science, la science de la loi et la philosophie de la loi. Ce qu'elle peut en attendre.) pp. 465-474. — R. Specht. *Zur Struktur formal-material gebauter Rechtsphilosophien* (L'ensemble des normes prépositives s'offre au travers d'une multiplicité de signes organisée en système. On traite ici de la technique de cette articulation.) pp. 475-493. — I. Tammelo et K. J. Hintikka. *The antinomy of parliamentary sovereignty* and *Remarks on a paradox.* (La souveraineté du Parlement anglais, si on l'entend d'une compétence illimitée quant au vote des lois, soulève un problème sans solution.) pp. 495-516. — K. Schilling. *Bemerkungen zu den anthropologischen Grundlagen der modernen Sozialstruktur und Politik.* (Quelle sorte d'humanité naîtra des circonstances présentes? Une réponse aiderait à réduire les antagonismes politiques.) pp. 517-536. — G. Langrod. *Science politique comparée.* (Nécessité de la conscience méthodologique et valeur de la comparaison dans les sciences sociales.) pp. 537-542. — H.-J. Arndt. *Ueber den Topos der Arbeit, der Beschäftigung und des Verhaltens zu technischen Gegenständen* (Analyse critique des deux ouvrages de H. Popitz, H. P. Bahrdt, E. A. Jüres et H. Kesting, l'un sur la technique et le travail industriel, l'autre sur la conscience sociale du travailleur.) pp. 543-556. — J. Aomi. *The main currents of legal philosophy in Japan*, pp. 557-569.

ARCHIVES D'HIST. DOCTR. ET LITT. DU M.-A. 24 (1957). — P. Courcelle, *Tradition néo-platonicienne et traditions chrétiennes de la « région de dissemblance »* (Platon, Politique 273 d). (Les Confessions de S. Aug., source principale du platonisme de S. Bernard. Suit le « Répertoire des textes relatifs à la « région de dissemblance » jusqu'au xive s. », avec 8 auteurs nouveaux : Yves de Chartres, Vivien de Prémontré, Ailred de Rievaulx, Isaac de l'Étoile, Adam l'Écossais, Philippe de Harvengt, Jacques de Voragine, Pétrarque.) pp. 5-33. — E. Jeauneau. *L'usage de la notion d'*integumentum *à travers les gloses de Guillaume de Conches.* (L'exégèse allégorique des auteurs profanes. Suit l'édition d'un fragment des gloses de G. de Conches sur Timée 34-37.) pp. 35-100. — É. Gilson. *Marsile Ficin et le* Contra Gentiles. (F. connaît S. Thomas, s'en inspire, le copie fréquemment, mais avec quelques modifications de style et gauchissements de la doctrine.) pp. 101-113. — F. Stegmüller. *Meister Dietrich von Freiberg über den Ursprung der Kategorien.* (Édition du *De origine rerum praedicamentalium*, de Thierry de Freiberg OP, circa 1300.) pp. 115-201. — A. J. Goudras. *Les* « Quaestiones De anima VI », *Ms. Bibl. Com. d'Assise 159, attribuées à Matthieu d'Aquasparta.* (Étude historico-littéraire et édition.) pp. 203-352.

***ARCHIVES DE PHILOS. 21 (1958) 4.** — Y. Pelle-Douël, *Réflexions sur l'enseignement de la philosophie.* (Première réponse à une enquête portant sur la question : pourquoi et comment enseigner la philosophie? Les réponses doivent permettre de dessiner plus nettement les chemins que doit suivre l'activité philosophique. On examine ici les problèmes posés par l'enseignement de la philosophie dans l'enseignement secondaire.) pp. 483-503. — F.-J. von Rintelen, *Le Dieu de R. M. Rilke*, pp. 504-525. — R.-F. O'Neill. *Le réalisme américain au XXe siècle.* (Trois sortes d'épistémologies : le néo-réalisme des premières années de ce siècle, le réalisme critique, depuis environ 1915 jusque vers 1930, et le réalisme naturel actuel.) pp. 526-550. — R. W. Schmidt. *Le réalisme métaphysique et la logique intentionnelle de Henry Veatch.* (V. approfondit bien des notions de la logique scolastique.) pp. 551-563. — X. Tilliette. *Bulletin de l'actualité philosophique : Une nouvelle interprétation de Schelling* (fin), pp. 564-599. — E. des Places. *Mgr Auguste Diès* (*1875-1958*), pp. 600-602.

ARCHIVIO DI FILOS. (1958) 1. — Il tempo. — V. Jankelevitch. *La purification et le temps*, pp. 11-17. — E. Paci. *Tempo e percezione*, pp. 19-26. — R. Lazzarini. *Analisi fenomenologica del tempo in rapporto alla decisione*, pp. 27-47. — G. Bergmann.

Some Reflections on Time, pp. 49-82 (trad. ital. pp. 83-113). — C. Perelman et L. Olbrechts-Tyteca. *De la temporalité comme caractère de l'argumentation*, pp. 115-133. — S. Ceccato. *Tempo e spazio nella cibernetica*, pp. 135-147. — A. Gianquinto. *Tempo e sensibilità.* (Considérations sur l'esthétique transcendantale et le concept du temps.) pp. 149-159. — V. Mathieu. *Tempo, memoria, eternità : Bergson e Proust*, pp. 161-173. — P. Chiodi. *Tempo ed essere nell'ultimo Heidegger*, pp. 175-189. — A. Mercier. *Die Zeit und die Relativität der Kategorien im Lichte der modernen Physik*, pp. 191-207 (tr. it. pp. 209-222). — M. Salzmann. *Le problème du temps dans la littérature contemporaine*, pp. 223-231. — R. Giorgi. *Tempo ed opera*, pp. 233-238. = **2-3.** — *Umanesimo e simbolismo.* — E. Castelli. *Umanesimo e simbolismo involontario*, pp. 17-21. — H. G. Gadamer. *Symbol und Allegorie*, pp. 23-28 (tr. it., pp. 29-33). — E. Przywara. *Mensch, Welt, Gott, Symbol*, pp. 35-50 (tr. it. pp. 51-63). — H. Gouhier. *Le refus du symbolisme dans l'humanisme cartésien*, pp. 65-74. — H. Sedlmayer. *Idee einer kritischen Symbolik*, pp. 75-82 (tr. it. pp. 83-89). — E. Garin. *Alcune osservazioni sul* libro *come simbolo*, pp. 91-102. — R. Klein. *La forme et l'intelligible*, pp. 103-121. — P. Mesnard. *Symbolisme et humanisme*, pp. 123-129. — F. Secret. *Le symbolisme de la Kabbale chrétienne dans la « Scechina » de Egidio da Viterbo*, pp. 131-154. — S. Caramella. *Il problema del simbolismo logico nell'umanesimo del Cusano*, pp. 155-159. — P. Rossi. *La costruzione delle immagini nei trattati di memoria artificiale del Rinascimento*, pp. 161-178. — A. Chastel. *Note sur le Sphinx à la Renaissance*, pp. 179-182. — K. Kerényi. *Orfeo simbolo dionisiaco*, pp. 183-192. — D. Frey. *Die Darstellung des Transzendenten in der Malerei des 16. Jahrhundert*, pp. 193-198 (tr. it. pp. 199-203). — A. Tenenti. *Il macabro nel simbolismo dell'umanesimo*, pp. 205-213. — E. Battisti. *Simbolo e classicismo*, pp. 215-233. — E. Gradmann. *Der Bettler*, pp. 235-240 (tr. it. pp. 241-245). — M. Batllori. *Alegoria y simbolo en Baltasar Gracian*, pp. 247-250. — C. Vasoli. *Umanesimo e simbologia nei primi scritti lulliani e mnemotecnici del Bruno*, pp. 251-304. — R. Volmat. *Mécanisme inconscient et symbolisme dans certaines peintures de la Renaissance.* pp. 305-317.

***ARCHIVUM FRATR. PRAED. 28 (1958).** — R.-J. Loenertz. *Athènes et Néopatras. Regestes et documents pour servir à l'histoire ecclésiastique des duchés catalans (1311-1395)*, pp. 5-91. — V. J. Koudelka. *Notes sur le cartulaire de S. Dominique*, pp. 92-114. — S. L. Forte. *A Cambridge dominican collector of exempla in the thirteenth century.* (Extraits présentés du ms. *Brit. Mus. Royal 7.D.1.*) pp. 115-148. — R. Creytens. *Les cas de conscience soumis à S. Antonin de Florence par Dominique de Catalogne O. P.* (Notice bio-bibl. sur D. de C., de la Congrégation de Lombardie. Étude de la tradition manuscrite et des éditions de la réponse aux 69 questions, quelques extraits ; texte de la réponse aux 31 questions.) pp. 149-220. — V. Beltrán de Heredia. *Los comienzos de la reforma dominicana en Castilla, particularmente en el convento de San Esteban de Salamanca, y su irradiación a la provincia de Portugal.* (D'après les registres pontificaux de suppliques du xve s.) pp. 221-262. — Id. *Documentos pontificios ineditos acerca de la reforma dominicana en la provincia de Aragon* (de 1363 à 1534), pp. 263-297. — T. Kaeppeli. *Lecteurs de la Bible à Saint-Jacques de Paris (1454-1522).* (D'après leurs annotations sur un exemplaire de la Bible mis à leur usage, mss 145 de la Bibl. Mazarine, xiiie s.) pp. 298-314. — G. Anstruther. *Cardinal Howard and the English Court (1658-1694)*, pp. 315-361. — L. Boyle. *Dominican Lectionaries and Leo of Ostia's* Translatio S. Clementis. (Dépendance de différents lectionnaires du xive s., relativement à cette légende, par rapport au Prototype d'Humbert de Romans.) pp. 362-394. — P. Chevallier. *Les sources de l'histoire des dominicains francais de 1766 à 1789.* (Inventaire des registres de la collection de Brienne, et de quelques autres séries. Documents des archives vaticanes.) pp. 395-430.

***BIJDRAGEN. 19 (1958) 3.** — A. Poncelet. *Presentie en participatie.* (Notions complémentaires, indispensables à l'analyse de l'intersubjectivité.) pp. 233-245. —

M. D'HERTEFELT. *Existeren in overgave.* Theologische thematick in de « Glaubenslehre » van Ernst Troeltsch en « Der Römische Brunnen » van Gertrud von le Fort. (Analyse de l'influence de T. sur G. von le F. dans sa conception de la conversion et de la vie chrétienne.) pp. 247-258. — J. VAN TORRE. *Sint Thomas en de reële mogelijkheid van een zuivere natuurstand.* (Bien que S. Th. n'ait pas explicitement formulé un système de la nature pure, on peut montrer par des indices de plus en plus précis empruntés à sa considération de la nature de l'esprit créé qu'il a posé les principes d'une réelle possibilité pour cet esprit d'un état de nature pure.) pp. 260-284. — P. OVERHAGE. *Waren die Australopithecinen Menschen?* Ueber Probleme der neuen Fossilfunde aus Südafrika, pp. 287-305. — P. PLOUMEN. *De Mariologie der franciscaanse school,* pp. 306-310.

BULL. DE LA SOC. FRANC. DE PHILOS. 52 (1958). — Numéro spécial. Célébration du centenaire de la mort d'Auguste Comte, le samedi 22 mars 1958. H. GOUHIER. *Auguste Comte : esquisse d'un portrait*, pp. 3-12. — G. CANGUILHEM. *La philosophie biologique d'Auguste Comte et son influence en France au XIXe siècle*, pp. 13-26. — L. ZEA. *Influence d'Auguste Comte au Mexique*, pp. 27-30. — P. E. DE BERREDO CARNEIRO. *Le rayonnement de l'oeuvre d'Auguste Comte au Brésil*, pp. 31-38. — G. DAVY. *L'esprit, ministre du coeur*, pp. 39-67.

***BULL. DE LITT. ECCL. 59 (1958) 3. —** E. BOULARAND. *L'Eucharistie d'après le Pseudo-Denys l'Aréopagite* (suite). IV. La contemplation pour les fidèles. (Analyse et commentaire du texte. Il n'est pas démontré que l'« hymne catholique » ne soit pas le symbole de Nicée-Constantinople.) pp. 129-169. — E. GRIFFE. *Un exemple de pénitence publique au Ve siècle.* (Paulin de Pella qui après s'être soumis à la pénitence publique, embrassa l'état de *conversus*.) pp. 170-175.

CAHIERS D'HIST. MONDIALE. IV/2 (1958). — P. V. BAPAT. *Contribution of Buddhism to Indian culture*, pp. 383-401. — R. LINGAT. *La double crise de l'église bouddhique au Siam (1767-1851)*, pp. 402-425. — J. M. ROMEIN. *The Common Human Pattern.* (Critique de la doctrine d'un type humain commun, comme base de multiples théories historiques.) pp. 449-463. — S. ACCAME. *De l'histoire universelle.* (Refus du marxisme comme base d'élaboration d'une histoire universelle.) pp. 464-470. — J. HAWKES. *Society in palaeolithic cultures*, pp. 481-496.

CAHIERS DE CIVILISATION MÉDIÉV. 1 (1958) 4. — J. LECLERCQ. *Aspects littéraires de l'oeuvre de saint Bernard.* (Style des prologues et corrections d'auteur.) pp. 425-450. — C. CAHEN. *L'évolution sociale du monde musulman jusqu'au XIIe siècle face à celle du monde chrétien* (à suivre). (Égalitarisme théorique, esclavage, condition du paysan.) pp. 451-463. — G. GAILLARD. *Le Porche de la Gloire à Saint-Jacques-de-Compostelle et ses origines espagnoles*, pp. 465-473. — J. BOUSSARD. *Les institutions financières de l'Angleterre au XIIe siècle.* (Formation au XIe s. et réorganisation, fonctionnement de l'Échiquier.) pp. 475-494.

***CIENCIA TOMISTA. 85 (1958) Juil-Déc. —** M. GARCIA CORDERO. *Las diversas clases de pecados en la Biblia.* (Catégories de péchés : rituels et moraux, individuels et collectifs, la responsabilité héréditaire, le péché originel ; péchés graves et légers, mortels et véniels dans l'Évangile ; péchés irrémissibles.) pp. 399-430. — S. RAMIREZ. *¿ Un Orteguismo Católico?* (Dialogue amical avec trois disciples illustres d'Ortega — tous trois espagnols, intellectuels et catholiques — à propos de leur manière de juger *la filosofia de Ortega y Gasset* du P. R.) pp. 431-632. — A. BANDERA. *Teologia y critica en torno al tema de las apariciones* (fin). (Quelques cas particuliers d'apparitions : Ste Catherine de Sienne, S. Vincent Ferrier, Lourdes et Fatima. L'attitude critique du P. Staehlin est inadmissible, surtout si on la compare à son attitude à l'égard du

P. Rubio.) pp. 633-685. — V. Beltran de Heredia, *El estudio del monasterio de Sahagún.* (Étude historique sur le monastère illustre de Sahagun, fondé avant l'an mil et réformé par Cluny.) pp. 687-697.

***COLLECTANEA FRANCISC. 28 (1958) 4.** — Agathange de Paris. *L'établissement des Clarisses de la Première Règle dans le midi de la France (1430-1516).* (Lézignan, Castres, Béziers, Albi et Toulouse.) pp. 353-373. — M. da Guspini. *Il contatto dell'uomo con Dio nell'atto conoscitivo secondo Valeriano Magni, O. F. M. Cap. (1586-1661)* (fin), pp. 374-396. — Q. Damiani. *Raffronto tra alcuni codici a stampa dei* Fioretti *e il codice di Amaretto Manelli*, pp. 397-400. — A. Chiappini. *Fr. Joannis de Celano sermones duo saec. XIII.* (Ambrosienne, *A. 11. super.* fol. 23r et 63v.) pp. 401-403. — W. Lampen. *Notae de SS. Nicolao et sociis O.F.M., martyribus Gorcomiensibus*, pp. 404-411. — Melchior a Pobladura. *De primis normis ad missiones inter populos fideles a sodalibus capuccinis instaurandas.* (Promulguées en 1676 par E. a Caesena. Conservées à Bologne : *Arch. prov. O.F.M. Cap., Cl. 2 ser. 3 b. 2/1*, et à Lucerne : *Arch. prov. O.F.M. Cap., 2Y2.*) pp. 412-423.

***EPHEM. LITURG. 72 (1958) 3-4.** — J. Magne. *La prière de consécration des vierges « Deus castorum corporum ».* (L'auteur (S. Léon) a donné deux éditions : de la 1re procède le texte gallican, la 2e est le texte romain.) pp. 245-267. — K. Gamber. *Das Münchener Fragment eines Lectionarium plenarium aus dem Ende des 6. Jahrhunderts.* (*Clm 29155c* = *Jo* 12, 8b-36 ; *Jer* 11, 18-20 (lundi et mardi saints), d'origine italienne ; liste des lectionnaires pléniers jusqu'au milieu du IXe s.) pp. 268-280. — R. Falsini. *La « conformatio » nella liturgia mozarabica.* (Les *postpridie* mozarabes enseignent un double métabolisme eucharistique : *conformare oblationem corpori Christi (conformatio sacramenti)* et *transformare corpus Christi in panem.*) pp. 281-291. — J. Leclercq. *Fragmenta Mariana.* (Le *Te matrem laudamus* dès le XIIe s. (ms. *Charleville 67*) ; formes successives du petit office *de Beata* ; fragments attribuables à S. Pierre Damien.) pp. 292-305. — B. Opfermann. *Litania italica.* Ein Beitrag zur Litaneigeschichte. (Édite 12 textes, fin VIIIe-XIVe s.) pp. 306-319. — H. Ashworth. *In Quest of the primitive « Gregorianum ».* (A propos de K. Gamber, *Wege zum Urgregorianum*, Beuron 1956.) pp. 319-322. — P. Borella. *S. Damaso e i canti della messa didattica.* (Ces chants apparaissent à Rome avec Damase ou Célestin Ier.) pp. 323-329.

***EPH. THEOL. LOV. 34 (1958) 3.** — A. Franco. *La première réaction systématique dans l'épiscopat belge contre l'enseignement du traditionalisme à l'Université de Louvain.* (Commentaire et étude critique du *Liber Memorialis* de Mgr Malou.) pp. 453-495. — C. Eykens. *Het Concilie van Trente (Vierde Zitting, 8 April 1546) en de Boekencensuur.* (Essai d'interprétation du paragraphe se rapportant à la censure préalable des livres dans le décret de la 4e session du Concile de Trente concernant l'interprétation des Écritures et l'emploi des Textes sacrés.) pp. 496-521. — A. Janssen. *Le code de la route et la morale*, pp. 522-534. — G. Thils et G. Philips. *Problèmes et orientations en théologie dogmatique.* (Compte rendu critique des *Problemi e Orientamenti di Teologia dommatica* publiés par la Faculté de Théologie de Milan.) pp. 535-546.

***ESTUDIOS BIBLICOS. 17 (1958) 1.** — T. Ayuso Marazuela. *Un Salterio « juxta hebraeos » y un Salterio romano en un códice tardío del Escorial*, pp. 5-46. — J. Cortés Quirant. *La nueva fecha de la última Cena.* (L'hypothèse récente plaçant la dernière Cène un mardi soir résout heureusement plusieurs difficultés et apparaît probable, sans être encore certaine.) pp. 47-81. — N. Allony, A. Diez Macho. *Dos manuscritos « palestinenses » más, en la Geniza del Cairo*, pp. 83-100. — S. Munoz Iglesias. *Estructura y teología de Lucas 1-II*, pp. 101-106. — J. Garrido. *Hallazgo de un papiro del N. T. en copto-sahídico*, pp. 107-110. = **2.** — J. M. González Ruiz. *El pecado original según San Pablo.* (Contexte de l'A. T., du judaïsme, du N. T. Pour Paul, la

mort, en un sens très plein, a frappé tous les hommes à cause d'un état de péché dérivé d'Adam, non à cause de péchés personnels. Il s'en suit une impuissance morale.) pp. 147-188. — B. P. *Las dos comparaciones del salmo CXXXIII (heb.) y su trascendencia doctrinal.* (L'huile et la rosée qui s'écoulent symbolisent l'union entre les membres du peuple de Dieu.) pp. 189-197. — P. Bellet. *Problema literario de Ezequiel.* (Le ministère d'Ez. s'est exercé en Palestine, puis en Babylonie. La répartition des oracles entre ces deux périodes n'est pas toujours facile.) pp. 199-206. — V. Vilar. *Las excavaciones de Qumrán*, pp. 208-223.

***ESTUDIOS ECLESIÁST. 32** (**1958**) **4.** — S. Bartina. « *Yo soy Yahweh* ». *Nota exegética a Jo 18,4-8*, pp. 403-426 .— I. Iparraguirre. *Un escritor ascético olvidado : el Padre Juan Eusebio Nieremberg (1585-1658)*, pp. 427-448. — M. Quera. *Literatura eclesiástica española año 1956.* (Bibliographie méthodique, livres et articles de revues.) pp. 475-526.

***FRANZISK. STUDIEN. 40** (**1958**) **2-3.** — R. Koper. *Franziscus der Gottsucher.* (Traits fondamentaux de la personnalité spirituelle de S. François.) pp. 115-132. — E. Grau. *Die ersten Brüder des hl. Franziskus* (Les 11 ou 12 compagnons du voyage à Rome.) pp. 132-144. — K. Esser. *Die Handarbeit in der Frühgeschichte des Minderbrüderordens*, pp. 145-166. — S. Clasen. *Apostolisches oder liturgisches Franziskanertum?* (S. François a subordonné la vie érémitique et liturgique à la vie apostolique imitée du Christ.) pp. 167-192. — L. Hardick. « *Pecunia et denarii* » (à suivre). (Caractère très concret de la défense faite par S. François de recevoir de l'argent.) pp. 193-217. — R. Pratesi. *Ein Breve Leos X. über die dreijährige Amtsdauer im Franziskanerorden*, pp. 218-226. — E. van Eijl. *Der Bajanismus und die Minderbrüder in den Niederlanden 1550-1590* (à suivre), pp. 227-238. — A. Camps. *Flämische Franziskaner in Konstantinopel, Smyrna und auf der Insel Chios am Ende des 17. Jahrhunderts*, pp. 239-250. — S. Clasen. *Das Schrifttum von P. Fidentius van den Borne*, pp. 251-255.

***FREIB. ZEITSCHR. F. PHIL. U. THEOL. 5** (**1958**) **3.** — J. Vonderach. *Bischof J. M. Sailer und die Aufklärung* (à suivre), pp. 257-273. — B. Willems. *Der sakramentale Kirchenbegriff*, pp. 274-296. — M. S. Morard. *Mühsames Ringen um das Problem der Universalien.* (Dialogue avec O. Blaha à propos du livre de celui-ci : *Logische Wirklichkeitsstruktur und personaler Seinsgrund.* Zur Ontologie der Universalien, Sachverhalte und Seinsschichten.) pp. 297-317. — N. Wicki. *Philipp der Kanzler und die Pariser Bischofswahl von 1127-1128.* (Présentation et texte du *Sermo in electione prelati.*) pp. 318-326.

GIORN. DI METAFISICA. 13 (**1958**) **4.** — A. Forest. *Pascal et Saint Bernard.* (Influence indéniable du second sur le premier dans une commune fidélité à une spiritualité augustinienne où se trouvent liées de façon essentielle l'intériorité et la vérité.) pp. 409-424. — J. Roig Gironella. *Dudas acerca de la noción de « sujetividad transcendental ».* (A propos de la phénoménologie husserlienne.) pp. 425-438. — F. Petrini. « *Metafisica e scientismo* », pp. 439-450. — G. Giannini. « *Metafisica ed esperienza religiosa* », pp. 451-470. — R. Wisser. *Wege der Philosophie in Deutschland*, pp. 471-476. — C. Mazzantini. *Platone, in alcuni suoi recenti interpreti*, pp. 477-486. — S. H. Rosen. *Spinoza's argument for political freedom*, pp. 487-499. = **5.** — M. M. Rossi. *Empirismo.* (Étymologie et définitions ; Aristote ; Kant ; Locke ; les formes bâtardes de l'empiricisme contemporain ; analyse critique de l'empirisme et de ses implications.) pp. 537-568. — F. Will. *From naming to fiction-making*, pp. 569-583. — A. Fáj. *Tensione, distensione e affinità elettive*, pp. 584-605. — J. École. *Le problème de Dieu dans la philosophie de M. Sartre*, pp. 606-618. — V. Giordano. *Le principali interpretazioni dell'ideologia rosminiana* (suite), pp. 619-633.

***GREGORIANUM. 39 (1958) 4.** — Z. ALSZEGHY. *Die Theologie des Wortes Gottes bei den mittelalterlichen Theologen.* (Comment les deux théologies, monastique et scolastique, expliquent le paradoxe de la prédication : moyen de salut, qui n'a pas d'efficacité propre.) pp. 685-705. — A. ORBE. *Elementos de teologia trinitaria en el* Adversus Hermogenem *cc. 17-18. 45.* (Tertullien y distingue déjà 3 états de la Sagesse divine : *Ratio, Sophia, Sermo.*) pp. 706-746. — J. M. HANSSENS. *Nocturna laus.* (Discute plusieurs thèses de cet ouvrage posthume de A. Baumstark.) pp. 747-756. — J. ALFARO. *Justificación Barthiana y justificación Católica.* (A propos de la thèse de H. Küng. pp. 757-769.

HARVARD THEOL. REV. 51 (1958) 3. — E. R. SMOTHERS. *Two Readings in Papyrus Bodmer II.* (*Jn.* 7, 52, lire ὁ προφήτης. 8, 25 : εἶπον ὑμῖν τὴν ἀρχήν : « Je vous ai dit au commencement ce que je vous dis encore ».) pp. 110-122. — R. M. GRANT. *Studies in the Apologists.* (I. La méthode de Tatien. Sa description de l'émission du Logos est plus grammaticale que philosophique. — II. L'auteur de la *Cohortatio* a vécu au milieu du IIIe s. ; il n'y a pas de lien entre lui et Justin ; il ne peut être mis en relation directe avec Porphyre.) pp. 123-134. — G. CLIVE. *The Sickness Unto Death In the Underworld: A Study of Nihilism.* (Analyse de *La maladie à la mort* de Kierkegaard, rapprochements avec Dostoïevsky et des auteurs modernes.) pp. 135-167. — C. A. PATRIDES. *Renaissance and Modern Thought on the Last Things : A Study in Changing Conceptions.* (Interprétations littéralistes de la fin du monde chez des auteurs anglais de la Renaissance et du XVIIe siècle, entre autres Milton.) pp. 169-185. — J. H. GREENLEE. *A Misinterpreted* Nomen Sacrum *in P⁹.* (*I Jn* 4, 16, lire $\overline{\chi\rho\varsigma}$ et non $\overline{\theta\varsigma}$) p. 187.

***HISPANIA SACRA. 10 (1957) 1.** — V. BELTRÁN DE HEREDIA. *La embajada de Castilla en el Concilio de Basilea y su discusión con los Ingleses acerca de la precedencia,* pp. 5-31. — J. FERNÁNDEZ ALONSO. *Nuncios, colectores y legados pontificios en España de 1474 a 1492,* pp. 33-90. — P. VOLTES. *Iglesia y Estado en el epílogo de la dominación española en Flandes,* pp. 91-118. — A. UBIETO ARTETA. *El abaciologio de San Cugat del Vallés en el siglo XI.* (Notes de chronologie.) pp. 121-126. — J. GOÑI GAZTAMBIDE. *Directorio para la visita pastoral de un arcediano.* (Édition d'un texte du XIVe s., établi pour l'archidiacre de Valdeaibar, dioc. de Pampelune.) pp. 127-133. — D. MANSILLA. *Reacción del Cabildo de Burgos ante las visitas y otros actos de jurisdicción intentados por sus obispos (siglos XIV-XVII).* (Registre de 108 documents.) pp. 135-159. — J. RIUS SERRA. *Benediciones episcopales en un manuscrito de Roda.* (Mss du XIe s., archives de la cathédrale de Lerida. Édition de 191 bénédictions, avec Index des « initia ».) pp. 161-210.

***IRENIKON. 31 (1958) 2.** — E. LANNE. Liturgie alexandrine et liturgie romaine : *L'Onction des martyrs et la bénédiction de l'huile.* (La bénédiction de l'huile des infirmes dans la *Trad. Apost.* mentionne les rois, les prêtres et les prophètes. Le Gélasien et le rituel copte ajoutent les martyrs. Ce parallélisme étroit entre les deux textes, sahidique et latin, suppose un original commun, autre que la *Tradition,* et montre les liens étroits qui unissaient la liturgie de Rome et celle d'Alexandrie.) pp. 138-155. — A. VAN RUIJVEN. *958-1958 : Premier millénaire de l'arrivée de saint Athanase au Mont Athos.* (S. Athanase de Trébizonde, fondateur de la Grande Laure de l'Athos.) pp. 156-163. — O. ROUSSEAU. In Memoriam : *Dom Clément Lialine* (1901-1958), pp. 165-182. = **3.** — J. GRIBOMONT. *Le renoncement au monde dans l'idéal ascétique de saint Basile* (à suivre). (Développement de la pensée de S. B. : dans les *Règles Morales,* la vie chrétienne ne se définit aucunement par la fuite du monde ; B. juge du monde par rapport à l'eschatologie. Le *Petit Ascéticon* envisage le « monde » comme un ensemble de valeurs humaines qui ignorent le jugement de Dieu. Les communautés que vise le *Grand Ascéticon* marquent davantage la séparation d'avec le monde.) pp. 282-307. — O. ROUSSEAU. « *L'Orthodoxie Occidentale* ». (A propos du livre de ce titre de L. Zander.

Z. appelle « orthodoxie occidentale » les tendances sympathisantes qui se manifestent en Occident pour l'Orthodoxie, — ou tous les éléments authentiquement chrétiens conservés plus spécialement dans l'Orthodoxie, et que l'Occident redécouvre. Intérêt et limites de ces vues.) pp. 308-335.

***IRISH THEOL. QUART . 25 (1958) 4. —** J. C. FUTRELL. *The Monarchical Episcopate.* (Sur la base des documents de l'époque apostolique ou immédiatement post-apostolique.) pp. 305-329. — C. B. DALY. *A Criminal Lawyer on the Sanctity of Life.* (Contre le livre du Dr. Glanville WILLIAMS, *The Sanctity of Life and the Criminal Law.*) pp. 330-366. — D. FLANAGAN. *Scheeben and the Basic Principle of Mariology.* (Le principe de Marie *Mater-Sponsa Verbi*, accepté par les mariologues allemands, souvent récusé par les mariologues français, semble être à l'arrière-plan de certaines affirmations patristiques.) pp. 367-381. — P. DE LETTER. *Forma Virtutum.* (Une théorie qui attribue la « formation » de la vie morale à l'ensemble des vertus théologales, et non pas à la seule charité, peut maintenir une certaine « formation » de cette vie morale par la foi et l'espérance informes du pécheur, et peut admettre que les vertus infuses ne sont pas complètement perdues par le péché.) pp. 382-386. — T. FAHY. *Romans 8 : 3-4*, p. 387.

JOURN. DE PSYCHOLOGIE. 55 (1958) 2. — P.-P. GRASSÉ. *L'effet de groupe sur l'animal et sur l'Homme.* (Les effets de groupe apparaissent comme créant les conditions biologiques fondamentales et nécessaires à l'établissement et au maintien de l'état social.) pp. 129-150. — A. VANDEL. *Du signal à la parole.* (Les différentes manifestations du « langage » animal.) pp. 151-171. — M. DURAND. *La palatalisation des consonnes. L'exemple de l'anglais.* (Il ne semble pas que l'anglais, sans le français, aurait pu avoir le système phonétique actuel.) pp. 172-183. — R. ANGELERGUES et H. HÉCAEN. *La douleur au cours des lésions des hémisphères cérébraux. Observations personnelles et discussion.* (La douleur, malgré sa spécificité, ne saurait être dissociée totalement de la sensibilité générale, et par ses qualités particulières elle enrichit la perception.) pp. 184-203. — P. MALRIEU. *La notion de maturation selon Arnold Gesell* (Tendance à réduire le psychique à un prolongement du biologique.) pp. 204-212.

JOURN. OF ECCLES. HISTOR . 9 (1958) 2. — W. H. C. FREND. *The Persecutions : some Links between Judaism and the Early Church.* (Le conflit entre judaïsme et autorités grecques depuis les Séleucides, l'attitude des Juifs devant le martyre, annoncent les caractères des rapports entre Rome et les chrétiens durant les persécutions.) pp. 141-158. — E. JOHN. *St. Oswald and the Tenth Century Reformation.* (O. a remplacé les clercs réguliers de Worcester par des moines non par persuasion mais de façon autoritaire.) pp. 159-172. — C. L. MEYER. *Henry VIII Burns Luther's Books, 12 May 1521.* (Marque l'alignement de la politique anglaise avec celle de Charles Quint.) pp. 173-187. — P. COLLINSON. *The Authorship of* A Brieff Discours off the Troubles Begonne at Franckford (sans doute ouvrage de Thomas Wood.) pp. 188-208. — R. W. GREAVES. *Golightly and Newman, 1834-1845*, pp. 209-228.

JOURN. OF THEOL. STUD. 9 (1958) 2. — J. A. EMERTON. *The Origin of the Son of Man Imagery.* (Le donné traditionnel qui se trouve derrière *Dan.* 7.) pp. 225-242. — D. E. NINEHAM. *Eyewitness Testimony and the Gospel Tradition* (suite). (Applique à l'évangile selon S. Marc la conclusion négative du premier article.) pp. 243-252. — R. P. CASEY. *The earliest Christologies.* (La christologie du N. T. : ce que Jésus pensait de lui-même, ce que les autres pensaient de lui.) pp. 253-277. — J. N. BIRDSALL. *The Text of the Acts and the Epistles in Photius.* (Ce n'est pas le texte byzantin mais un texte apparenté au groupe I de von Soden.) pp. 278-291. — H. CHADWICK. *Ossius of Cordova and the Presidency of the Council of Antioch, 325.* (Le ms. *Mingana syr. 8* confirme la conjecture de Brillantov selon laquelle il faut lire Ossius et non Eusebius

dans la lettre synodale de ce concile d'Antioche.) pp. 292-304. — C. K. Barrett. *Luke XXII. 15 : to eat the Passover.* (L'expression « manger la Pâque » signifie « manger l'agneau pascal » et n'a rien d'insolite.) pp. 305-307. — R. M. Ogilvie. *Phoenix.* (Identification du port Phœnix de *Act.* 27, 12.) pp. 308-314. — A. D. Nock. *A coptic Library of gnostic Writings.* (Réflexions sur les traités gnostiques du codex Jung récemment publiés.) pp. 314-324. — C. S. Dessain. *An unpublished Paper by Cardinal Newman on the Development of Doctrine.* (Un essai de quatre pages qui date du 15 fév. 1868.) pp. 324-335.

KERYGMA UND DOGMA. 4 (**1958**) **4.** — L. Goppelt. *Tradition nach Paulus.* (Quatre sortes de tradition, toute tradition est à la fois pneumatique et historique, rapports à l'Écriture.) pp. 213-233. — J.-L. Leuba. *Der Zusammenhang zwischen Geist und Tradition nach dem Neuen Testament.* (Exposé historique et systématique sur les rapports mutuels de l'Esprit et de la Tradition.) pp. 234-250. — W. Pannenberg. *Christlicher Glaube und menschliche Freiheit.* (Deux conférences à Bossey : 1. La liberté du chrétien, 2. La liberté et ses illusions, où il est traité de la liberté d'élection.) pp. 251-280. — E. E. Schneider. *Die Bedeutung der Begriffe Raum, Zeit und Ewigkeit in der christlichen Verkündigung und Lehre.* (Dans la Bible, les concepts d'espace, de temps et d'éternité ont une signification non philosophique.) pp. 281-286. — W. A. Schulze. *Ein Bischof sei eines Weibes Mann...* (L'évêque marié une seule fois. Exégèse de *I Tim.*, 3, 2 et *Tit.*, 1, 6.) pp. 287-300.

***LAVAL THÉOL. ET PHIL. 12** (**1956**) **2.** — L. Ferrari. *The Origin of the State according to Plato.* (La manière dont Pl. explique l'origine de l'état tient à la situation historique dans laquelle le philosophe a vécu.) pp. 145-151. — J. Pham-Van-Long. *La spiritualité de l'âme humaine.* (Démontrée par les opérations spirituelles qui ont en elle leur source.) pp. 152-174. — T. M. MacLellan. *The moral virtues and the speculative life.* (Régulation de la vie intellectuelle quant à son exercice par les vertus morales ; rôle de la *docilitas* et de la *studiositas.*) pp. 175-232. — T. M. Crem. *The Definition of Rhetoric according to Aristotle.* (La rhétorique est une méthode destinée à persuader l'auditeur, telle est la définition par la cause finale.) pp. 233-250.

***MAISON-DIEU. 55** (**1958/3**). — La pénitence dans la liturgie. — A. Lefèvre. *Péché et pénitence dans la Bible*, pp. 7-22. — J. de Baciocchi. *La pénitence et l'Eucharistie-Sacrifice.* (Leurs rapports, considérés dans l'économie du salut.) pp. 23-40. — J. Lécuyer. *Les actes du pénitent*, pp. 41-61. — O. Rousseau. *Péché et pénitence dans l'année liturgique*, pp. 62-77. — J. Sauvage. *Les pécheurs publics.* (Ministère pastoral à leur égard.) pp. 78-88. — M. Duhamel. *L'initiation des enfants au sacrement de pénitence*, pp. 89-107. — Ch. Moeller. *Prêcher la pénitence.* (Obstacles actuels et pierres d'attente pour cette prédication.) pp. 108-140. — Mgr J.-B. Montini. *Sur l'éducation liturgique* (lettre pastorale 1958), pp. 141-170. — A.-G. Martimort. *Chronique des directoires de la messe*, pp. 171-175.

MIND. 67 (**1958**) **Oct.** — H.-H. Price. *Professor Ayer on the Problem of Knowledge*, pp. 433-464. — W. T. Stace. *Some Misinterpretations of Empiricism.* (L'empirisme n'est défendable que si il allie deux positions extrêmes : la validité de la connaissance repose simultanément sur une induction généralisée et sur des principes posés *a priori.*) pp. 465-484. — C. A. Baylis. *Grading, Values, and Choice.* (Rationalisation de l'hédonisme : biens extérieurs référés aux biens intérieurs et ceux-ci rapportés à la jouissance. Constitution d'une échelle et d'un principe de choix.) pp. 485-501. — P. Foot. *Moral Arguments.* (Irréductibles à une technique claire. Leur portée dépend d'observations et d'expériences qui ne peuvent être le partage de tous.) pp. 502-513. — J. F. G. van Loon. *Rules and Commands.* (L'appréciation du comportement d'un individu doit être faite en fonction des comportements d'autres individus plutôt qu'en fonction d'une règle écrite.) pp. 514-521.

***MÜNCH. THEOL. ZEITSCHR. 9** (**1958**) **3.** — J. Pascher. *Bischof und Presbyterium in der Feier der hl. Eucharistie.* (Indices et usages historiques.) pp. 161-170. — J. Gruendel. *Die Sentenzenglosse des Johannes Pagus (circa 1243-1245) in Padua, Bibl. Ant. 139*, pp. 171-185. — G. Schwaiger. *Die Kirchenpläne des Fürstprimas Karl Theodor von Dalberg*, 186-204. — E. Biser. *Abgestiegen zu der Hölle.* Versuch einer aktuellen Sinndeutung (à suivre), pp. 205-212.

NEW TEST. STUD. 5 (**1958**) **Oct.** — G. Schille. *Bemerkungen zur Formgeschichte des Evangeliums. III. Das Evangelium als Missionsbuch* (suite). (A cette définition répondent les parties propres de Luc, et Jean.) pp. 1-11. — R. Glover. *The Didache's Quotations and the Synoptic Gospels.* (La D. ne dépend pas des Synopt. mais de sources antérieures.) pp. 12-29. — P. A. van Stempvoort. *The Interpretation of the Ascension in Luke and Acts.* (Interprétation « doxologique » chez Luc et « historique » et « pneumatique » dans Actes.) pp. 30-42. — G. S. Duncan. *Chronological Table to illustrate Paul's Ministry in Asia*, pp. 43-45. — G. H. Boobyer. *The Verbs in Jude 11*, pp. 45-47. — S. L. Edgar. *New Testament and Rabbinic Messianic Interpretation.* (La foi en Jésus Messie transforme l'interprétation des textes messianiques traditionnels.) pp. 47-54. — J. A. Allan. *The « In Christ » Formula in Ephesians.* (Pas d'incorporation au Christ.) pp. 54-62. — R. A. Soloff. *Toward Uncovering Original Texts in the Zadokite Documents.* (Poésie.) pp. 62-67. — O. Betz. *Das Volk seiner Kraft.* Zur Auslegung der Qumran-Hodayah III, 1-18. (Pas de Messie personnel, mais communauté eschatologique.) pp. 67-75. — D. Y. Hadidian. *The Meaning of* ἐπιούσιος *and the Codices Sergii* (= « de continuité ».) pp. 75-81.

***NOUV. REV. DE SCIENCE MISSIONNAIRE. 14** (**1958**) **3.** — L. Kilger. *Der einheimische Klerus in der mittelalterlichen Germanenmission*, pp. 161-177. — H. Bernard-Maître. *De la question des termes à la querelle des rites de Chine. Le dossier Foucquet de 1711* (à suivre), pp. 178-195. — B. Szczesniak. *Letter of Augustin Schoeffler describing his Voyage to Tonking, 1848*, pp. 196-201. — N. Kowalsky. *Apartheid und Mission in Südafrika*, pp. 202-207.

***NOUV. REV. THÉOL. 80** (**1958**) **8.** — R. Laurentin. *Les interrogatoires de Bernadette.* Étude critique (à suivre), pp. 785-805. — L. Malevez. *La connaissance de Dieu selon M. H. Duméry.* (Étude critique de l'ouvrage *Le problème de Dieu.*) pp. 806-839. — I. de la Potterie. *L'origine et le sens primitif du mot « laïc ».* (λαικός n'est pas synonyme de « consacré », sous prétexte qu'il vient de λαός, peuple consacré. Dans les textes juifs comme dans les textes chrétiens, « laïc » désigne toujours soit un objet profane, soit une personne non-consacrée.) pp. 840-853. — E. Boné. *Un Hominidé vieux de douze millions d'années?* (Premières conclusions sur la découverte de l'Oréopithèque de Toscane le 2 août 1958.) pp. 854-858. = **9.** — R. Laurentin. *Les interrogatoires de Bernadette.* Étude critique (fin), pp. 899-933. — A. Godin. *L'accueil dans le dialogue pastoral.* (Analyse méthodique d'un dialogue pastoral vécu.) pp. 934-943. — P. Damboriena. *Protestantisme latino-américain : 1958* (à suivre). (Tableau documenté de la progression constante du protestantisme en Amérique latine de 1916 à 1958.) pp. 944-965.

***ORIENS CHRISTIANUS. 42** (**1958**). — J. Molitor. *Das Adysh-Tetraevangelium, neu übersetzt und mit altgeorgischen Paralleltexten verglichen* (suite). (Trad. allemande du texte vieux-géorgien de *Marc* 7-11, et comparaison avec des textes parallèles géorgiens.) pp. 1-18. — E. Beck. *Symbolum-Mysterium bei Aphraat und Ephräm.* (Le syriaque *râzâ (mysterion)* n'est pas employé dans le sens du « mystère » de S. Paul et des synoptiques, ni dans celui de « mystère cultuel », mais dans celui de *symbole* ou de *type*, interprétation des figures de l'Écriture ou des rites sacramentels.) pp. 19-40. — A. Vööbus. *Ein neuer Text von Ephraem über das Mönchtum.* (Dans deux mss de *Charfêh*, 302, et 19, 1, et dans un ms. du *Vatican*, *Syr.* 566 ; authenticité éphrémienne

du texte.) pp. 41-43. — K. Zentgraf. *Eucharistische Textfragmente einer koptisch-saidischen Handschrift* (suite). (Fragments coptes, trad. et commentaire.) pp. 44-54. — H. Engberding. *Das Verhältnis der syrischen Timotheusanaphora zur koptischen Cyrillusliturgie.* (La liturgie copte de Cyrille dépend de l'anaphore de Timothée.) pp. 55-67. — Id. *Zum Papyrus 465 der John Rylands Library zu Manchester.* (Prière pour les défunts, utilisant le texte grec de la liturgie de S. Marc.) pp. 68-76. — E. Hammerschmidt. *Usia, Hypostasis und verwandte Begriffe in den Bekenntnisschriften des Petros Mogilas und des Dositheos von Jerusalem.* (Ces concepts sont employés en théologie trinitaire et en christologie dans le sens des formules patristiques et conciliaires ; pour la transsubstantiation, la Confession de Dosithée se rapproche de la théologie occidentale.) pp. 77-91. — K. S. Salibi. *The Maronite Church in the Middle Ages and its Union with Rome*, pp. 92-104. — M. Breydy. *L'édition assémanienne du Bréviaire Maronite. Histoire et valeur obligatoire.* (La valeur obligatoire de l'édition princeps de 1731 est juridiquement nulle.) pp. 105-109. — M. A. van den Oudenrijn. *Uniteurs et Dominicains d'Arménie* (suite). (De 1330 à 1347 le couvent de Qṛnay, donné aux dominicains en 1331, est le centre intellectuel et administratif du mouvement des Uniteurs : organisation des études philosophiques et théologiques, traductions d'ouvrages scolastiques ; organisation de la Congrégation des Uniteurs.) pp. 110-133.

***PHILOSOPHISCHES JAHRBUCH. 66** (1958). — Festschrift für Hedwig Conrad-Martius zum 70. Geburtstag. — *Bibliographie* de H. C.-M., pp. 2-5. — H. L. van Breda. *La fécondité des grands thèmes husserliens pour le progrès de la recherche philosophique*, pp. 6-11. — A. Wenzl. *Zur ontologischen Problematik unseres Jahrhunderts* (mit besonderer Berücksichtigung des Gedächtnisproblems), pp. 12-17. — J. Wahl. *Hedwig Conrad-Martius et l'ontologie*, pp. 18-21. — G. Siewerth. *Die transzendentale Selbigkeit und Verschiedenheit des ens und des verum bei Thomas von Aquin*, pp. 22-33. — F. G. Schmücker. *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution des Seienden aus Wesen und Sein*, pp. 34-47. — H. Krins. *Das Experiment der Vernunft*, pp. 48-62. — A. Koyré. *La dynamique de Nicolo Tartaglia*, pp. 63-71. — C. Dulckeit-von Arnim. *Die Dialektik der drei endlichen Seinsbereiche als Grundlage der Hegelschen Logik*, pp. 72-93. — F. J. J. Buytendijk. *Erneuerung in den Wissenschaften des Lebens*, pp. 94-99. — R. Ingarden. *Die Asymmetrie der ursächlichen Beziehung*, pp. 100-110. — D. von Hildebrand. *Die objektive Gültigkeit des humanen Aspektes der Aussenwelt*, pp. 111-125. — O. Blaha. *Sinnesqualitäten und Aussenwelt*, pp. 126-148. — G. Siegmund. *Ueber den Begriff « Entwicklung »*, pp. 149-157. — T. Regau. *Ueber einige Grenzen des Menschen*, pp. 158-165. — E. Avé-Lallemant. *Psychologisch-ontologische Perspektiven*, pp. 166-176. — H. Meyer. *Der ontologische Gottesbeweis*, pp. 177-180. — E. Przywara. *Zwischen Metaphysik und Christentum*, pp. 181-193. — H. D. Wendland. *Ueber das Verhältnis von Ontologie und Eschatologie in der christlichen Soziallehre*, pp. 194-204. — G. Hildmann. *Kleiner Traktat vom Menschen und seinem Material*, pp. 205-211. — P. Dessauer. *Die Paradiesesgeschichte*, pp. 212-231. — R. Berlinger. *Was ist Freiheit?* pp. 232-238. — J. Hering. *Der kategorische Prohibitiv*, pp. 239-242. — H. Spiegelberg. *Zur Ontologie des idealen Sollens*, pp. 243-253. — W. Trillhaas. *Ueber ethische Evidenz*, pp. 254-263. — L. Hänsel. *Das Geistig-Wertvolle*, pp. 264-307. — H. André. *Modernes Strahlungsweltbild und Lichtontologie*, pp. 308-315. — H. Nobis. *Die Bedeutung von Licht und Farbe für die Frage nach der metaphysischen Körperkonstitution*, pp. 316-322. — H. Sedlmayer. *Farben.* Zur Realontologie von Hedwig Conrad-Martius, pp. 323-330. — F. Kaufmann. *Von der weissen und der schwrazen Magie der Kunst*, pp. 331-337. — L. Dittmann. *Zum Thema Ontologie und Kunstwissenschaft*, pp. 338-346. — G. Walther. *Zum Problem der Visionen*, pp. 347-354. — J. Herzog-Dürck. *Zur religiösen Problematik der Neurose und ihrer Heilung*, pp. 355-363. — U. Avé-Lallemant. *Graphologie und sittliche Wertung*, pp. 364-374. — L. Kerstiens. *Die Lehre von der theoretischen Erkenntnis in der lateinischen Tradition*, pp. 375-424. — H. Hartmann. *Max Planck und die gegenwärtige Problematik der Wissenschaft*, pp. 425-433.

PHILOSOPHY. 33 (1958) Oct. — Ch. Perelman. *Self-Evidence and Proof.* (L'évidence, fondement de la preuve, doit être non seulement en soi mais aussi partagée.) pp. 289-302. — C. K. Grant. *Pragmatic Implication.* (Problèmes logiques soulevés par l'emploi du mot impliquer.) pp. 303-324. — S. I. Benn. *An Approach to the Problems of Punishment*, pp. 325-341. — C. G. Hempel. *Empirical Statements and Falsifiability.* (Réponse à J. W. N. Watkins, cf. *Philosophy*, avr. 1957.) pp. 342-348. — J. W. N. Watkins. *A Rejoinder to Professor Hempel's Reply.* (Défense de W.) pp. 349-355. — H. T. R. Roberts. *Thinking and Machines*, p. 356. — H. J. Paton. *Faith and Logic.* (Recension du livre collectif paru sous ce titre à Londres en 1957.) pp. 357-360. — A. N. Prior. *Contemporary British Philosophy*, pp. 361-364. — F. H. Heinemann. *Philosophical Survey: German Philosophy*, pp. 365-368.

RASSEGNA DI FILOSOFIA. 7 (1958)2. — G. Giannantoni. *Dell'uso e del significato di « dialettica » in Italia.* (Indications sur l'usage et les principales significations du terme.) pp. 109-149. — P. Casini. *Studi su Diderot* (suite). (II. La storiografia e la critica dalla metà del secolo XIX al 1913.) pp. 150-173. = **3.** — G. Bruni. *Il Dio perduto nell'inautentica di Plotino.* (Influences de la pensée indienne sur le plotinisme ; bibliographie.) pp. 209-233. — P. Casini. *Studi su Diderot* (fin). (III. La critica recente.) pp. 234-254. — R. Egidi. *Il problema della sinonimia nella semantica*, pp. 255-269.

***RECH. DE SCIENCE RELIG. 46 (1958) 3.** — M.-F. Lacan. *Les Trois qui demeurent* (I Cor. 13, 13). (Traduire νυνὶ δὲ μένει par « cependant demeurent... » : Paul enseigne la permanence de la triade indissoluble, foi, espérance, charité. La vision béatifique donnera leur perfection à ces trois attitudes essentielles du chrétien.) pp. 321-343. — F. Roustang. *Les moments de l'acte de foi et ses conditions de possibilité.* Essai d'interprétation du dialogue avec la Samaritaine. (A partir de l'analyse littéraire de la péricope, qui révèle le parallélisme du mouvement des deux entretiens, réflexions sur la structure de l'acte de foi, acte libre par excellence.) pp. 344-378. — F. Barberet. *La formule* ζῆν τῷ θεῷ *dans le* Pasteur *d'Hermas.* (Elle désigne la vie surnaturelle présente dans la communauté de l'Église. Elle vient de S. Paul, *Rom.* 6, 11, etc. et semble dériver du ζωῇ ζήσεται d'Ézéchiel.) pp. 379-407. — H. Rondet. *Notes d'exégèse augustinienne.* Psalterium et Cithara. (Interprétation spirituelle de ces instruments. Les nuances de l'explication pourraient aider à dater certains sermons.) pp. 408-415. — L. Lafuma. *L'ordre de l'esprit et l'ordre du cœur selon Pascal.* A propos de la lecture d'un mot du fr. Br. 283-La. 575. (Lire, non pas *échauffer*, mais *rabaisser.* « Échauffer » le cœur n'est pas convertir, « rabaisser » c'est incliner le cœur à croire.) pp. 416-420. — R. Marlé. *Théologie protestante* : *Bultmann prédicateur et philosophe d'après ses derniers écrits*, pp. 421-430. — J. Duplacy. *Où en est la critique textuelle du Nouveau Testament?* (fin) pp. 431-462.

***RECH. DE THÉOL. ANC. ET MÉD. 25 (1958) Janv.-Juin.** — F. Ruello. *Etude du terme* Ἀγαθοδότις *dans quelques commentaires médiévaux des Noms divins* (fin), pp. 5-25. — R. Baron. *Note sur l'énigmatique* Summa Sententiarum. (Elle pourrait bien nous donner l'écho du premier enseignement de Hugues de St.-Victor.) pp. 26-41. — O. Lottin. *A propos des sources de la* Summa Sententiarum. (Signale deux florilèges de *dictata* de Hugues, sources possibles de la *Summa.*) pp. 42-58. — P. Delhaye. Grammatica *et* Ethica *au XIIe siècle.* (Comment on intégra l'*Ethica* au Septénaire des arts libéraux ; leçons d'éthique recueillies dans les auteurs commentés par le professeur de *Grammatica.*) pp. 59-110. — M. Reeves. *Joachimist Expectations in the Order of Augustinian Hermits*, pp. 111-141. — I. Brady. *Source or Extract? A Note on Saint Albert.* (A propos de la *Summa de homine.*) pp. 142-143. — P. Glorieux. *Note sur le* Carmen super Magnificat *de Gerson*, pp. 143-150.

***REV. ESP. DE TEOLOGIA. 18 (1958) 2.** — U. Dominguez del Val. *Osio de Córdoba* (à suivre), pp. 141-165. — J. Colomina Torner. *¿ Puede la filosofia de la*

naturaleza escolástica explicar la transustanciación eucarística?, pp. 167-186. — B. de San Pablo. *Por qué no han repercutido entre los orientales las discusiones occidentales respecto al motivo determinante de la Encarnación del Verbo*, pp. 187-218. = **3.** — U. Dominguez del Val. *Osio de Córdoba* (fin), pp. 261-281. — J. M. Carda Pitarch. *Los efectos de la Eucaristía en los escritos del Beato Avila*, pp. 283-316. — N. López Martînez. *Un grupo de manuscritos escolásticos en la Catredal de Burgos.* (Écrits de philosophes et de théologiens du xviie s. et du début du xviiie s.) pp. 317-330. — J. Janini. *La operación quirúrgica, remedio ordinario. (An homo teneatur subire operationem chirurgicam propter vitam servandam.)* pp. 331-347.

***REV. D'ASCÉT. ET DE MYST. 34** (**1958**) **Juil.** — J. Olphe-Gaillard. *Homélie « super missus est ».* (Tout le mystère du Christ est présent, concentré en quelque sorte, et à l'œuvre, en Marie à l'heure où elle conçut.) pp. 241-252. — F. Marty. *Le discernement des esprits dans le Peri Archon d'Origène* (fin). (Cette question est amenée par le déroulement même du *Peri Archôn* ; parlant du combat spirituel, il fallait aussi en désigner les acteurs et donner les moyens de les identifier.) pp. 253-274. — C. Sclafert. *Lettre inédite de Hugues de S. Victor aux chevaliers du temple.* (Cette lettre contenue dans *Nîmes, Bibl. municipale 37* — éditée et traduite — rassure les chevaliers quant à la valeur religieuse de leur vie.) pp. 275-299. — J.-M. Hanssens. *L'originalité des Exercices spirituels ignatiens.* (C'est d'être la solution d'un problème fondamental qui se pose à chacun, celui de la mesure de conformité avec le Christ qu'il est appelé à réaliser.) pp. 300-325. — G. Guitton. *Le P. de la Chaize a-t-il transmis à Louis XIV le message de Sainte Marguerite-Marie?* (Non, de propos délibéré, afin de ne pas susciter de faux dévots et l'hypocrisie de la Cour.) pp. 326-330.

***REV. D'HIST. ECCLÉSIAST. 53** (**1958**) **2-3.** — L. Meier. *Les disputes quodlibétiques en dehors des Universités.* (A partir d'une description détaillée du ms. 343 (441) de la Bibl. de l'Université de Münster, xve s.) pp. 401-442. — Ch.-M. de Witte. *Les Bulles pontificales et l'expansion portugaise au XVe siècle* (fin), pp. 443-471. — Pl. Lefèvre. *Que faut-il entendre par les « responsoria magna » du Carême, supprimés par les Franciscains au XIIIe siècle?* pp. 472-476. — E. Brouette. *L'évolution des bénéfices capitulaires dans le diocèse de Liège au XVe siècle, d'après les « Libri annatarum »*, pp. 477-487.

REV. D'HIST. ET DE PHILOS. RELIG. 38 (**1958**) **3.** — O. Laffoucrière. *Bultmann et l'histoire.* (Sa notion générale de l'interprétation scripturaire. Utilisation de Heidegger. La crise du *Logos* chez ce dernier.) pp. 219-231. — G. Widmer. *Pierre Thévenaz, croyant philosophe.* (Son œuvre et la théologie. Étude à la mémoire de P. T.) pp. 232-249. — R. Voeltzel. *L'Être suprême pendant la révolution francaise.* (La faiblesse de la foi chrétienne a permis des élaborations bizarres. La faiblesse plus grande encore de ces succédanés ne leur a pas permis de subsister.) pp. 250-272.

REV. DE L'HIST. DES RELIG. 153 (**1958**) **2.** — E. Dhorme. *René Dussaud (1868-1958).* (Vie et travaux.) pp. 149-153. — M. Chaumont. *Le culte d'Anāhitā à Staxr et les premiers Sassanides*, pp. 154-175. — M.-J. Mashkur. *An-Nawbaḥti. Les sectes šī'ites* (suite). (Traduction commentée des § 1-75.) pp. 176-214. — P. Courcelle. *Une source imprévue de la « Prière sur l'Acropole » : les « Confessions » de saint Augustin.* (Les brouillons manuscrits montrent que Renan s'est souvenu de la phrase : « sero te amavi » : *Conf.* X, xxvii, 38.) pp. 215-234. = **154** (**1958**) **1.** — G. Dumézil. *La Rigsþula et la structure sociale indo-européenne.* (L'épopée scandinave reflète une division en trois classes dérivée du prototype indo-européen.) pp. 1-9. — T. A. Burkill. *L'antisémitisme dans l'évangile selon saint Marc.* (Les récits de conflits et de controverses mettent en lumière le mauvais vouloir des Juifs, qui entraîne la crucifixion.) pp. 10-31. — J. P. Roux. *Notes additionnelles à Tängri, le Ciel-Dieu des peuples altaïques.* (Complément à un article de 1956.) pp. 32-66. — M. J. Mashkur. *An-Nawbaḥti. Les sectes šī'ites* (suite). (Traduction commentée des § 76-106.) pp. 67-95.

REV. DE MÉTAPH. ET DE MORALE. 63 (1958) **2-3.** — A. Patri. *Note sur la symbolique héraclitéenne de l'eau et du feu.* (Essai d'interprétation du fragment 12.) pp. 129-134. — N.-I. Boussoulas. *Essai sur la structure du Mélange dans la pensée présocratique.* (Structure et modalité du mélange cosmique dans la physique d'Empédocle.) pp. 135-148. — L. Malverne. *Remarques sur le « Sophiste ».* (Analyse critique de la réfutation opposée par Platon dans le Sophiste aux néo-éléates de Mégare, selon lesquels l'impossibilité ontologique d'exprimer le non-être eut permis de nier l'erreur.) pp. 149-166. — G. Vallin. *Essence et formes de la théologie négative.* (Dans son essence la plus pure qui est métaphysique la théol. nég. est une attitude radicale vis-à-vis du problème de la transcendance ; dans les grandes traditions religieuses qui reproduisent cette attitude, la th. nég. n'est plus qu'une simple technique d'expression corrélative d'une théol. cataphatique.) pp. 167-201. — F. Costa. *Instances transcendantales dans la « théorie des signes de Locke ».* (La possibilité d'une sémantique transcendantale dans la pensée de Locke. Comment l'*idée* peut-elle éventuellement se prendre comme terme d'un rapport de signification, ou apparaître comme moment actuel et vécu de la conscience.) pp. 202-232. — G. Bastide. *Le « Malin génie » et la condition humaine.* (Méditation personnelle, à partir de Descartes, sur la condition humaine à partir de ce nœud du malin génie qui met si profondément en question la situation de l'homme par rapport au monde et par rapport à Dieu.) pp. 233-245. — J.-P. Weber. *Sur une certaine « Méthodologie officieuse » chez Descartes.* (La méthodologie que l'on peut dégager des textes scientifiques de D. n'est autre que celle des *Regulae.* Cf. I. Daniska, l'article sur ce sujet dans R. M. M., 62 (1957) pp. 57-66.) pp. 246-250. — L.-O. Kattsoff. *« Cogito ergo sum ».* (Signification exacte et portée du « Cogito » cartésien.) pp. 251-262. — S. Zate. *Société et communion chez Spinoza.* (La fin, dans l'ordre des relations avec autrui est de l'ordre de la communion, ce qui suppose communication libre de pensées, laquelle n'est possible que dans une société politique libre.) pp. 263-282. — A. Robinet. *Considérations sur un centenaire.* (Centenaire de Fontenelle. Questions relatives à l'évolution et à la signification véritable de sa pensée.) pp. 283-298. — H. Lefebvre. *Les rapports de la philosophie et de la politique dans les premières oeuvres de Marx (1842-1843).* (A partir de la pensée philosophique et politique du jeune M., recherche sur l'inspiration première et permanente de la pensée marxiste.) pp. 299-324. — P. Klossowski. *Nietzsche, le polythéisme et la parodie*, pp. 325-348. — J.-L. Bruch. *La méthode de M. Guéroult et son application à la philosophie de Malebranche*, pp. 358-373.

***REV. DES ÉTUDES BYZANT. 16** (1958). — Mélanges S. Salaville. V. Laurent. *Le R. P. Salaville et l'Orient chrétien*, pp. 7-14. — G. Nowack et R. Janin. *Bibliographie du R. P. S. Salaville*, pp. 15-27. — M. Richard. *Anastase le Sinaïte, l'Hodegos et le monothélisme.* (Compléments à l'histoire des patriarches d'Alexandrie au VIIe s.) pp. 29-42. — A. Wenger. *Un nouveau témoin de l'Assomption : une homélie attribuée à S. Germain de Constantinople.* (Homélie du VIIe-VIIIe s., introduction, texte et traduction.) pp. 43-58. — J. Darrouzès. *Les calendriers byzantins en vers*, pp. 59-84. — P. Duthilleul. *Les reliques de Clément de Rome.* (La légende et le culte de S. Clément chez les Slaves.) pp. 85-98. — F. Halkin. *Fragment d'une passion ancienne de S. Sévérien*, pp. 99-103. — G. Jouassard. *Aperçu sur l'importance de l'Ancien Testament dans la vie liturgique des premiers siècles chrétiens.* (Au Ier s., l'A. T. est l'« Écriture » par excellence.) pp. 104-115. — V. Laurent. *Le rituel de la proscomidie et le Métropolite de Crète Élie.* (Mémoire adressé par un prêtre au métropolite de Crète Élie au sujet de la sainte oblation des pains, introduction, texte et traduction.) pp. 116-142. — G. Nowack. *Un manuscrit hagiographique de l'ancien fonds du monastère du Prodrome (Serrès) : le cod. Athènes, Bibl. Nat. 2560.* (Notice détaillée du ms. (XIe s.) contenant quatorze vies de saints dont six inédites.) pp. 143-157. — A. Raes. *L'authenticité de la liturgie byzantine de saint Basile.* (B. auteur des deux recensions courte et longue ?) pp. 158-161. — B. Botte. ΨΕΛΛΙΣΤΗΣ-ΨΑΛΙΣΤΗΣ. (Sur un texte de la *Tradition apostolique* de S. Hippolyte.) pp. 162-165. — A. Dain. *Formules de « commission »*

pour un « nomikos » et un « exarchos », pp. 166-168. — I. DUJČEV. *Le cartulaire A du monastère de Saint-Jean-Prodrome sur le mont Ménécée retrouvé.* (A Prague, *Bibl. Univ. XXV : C. 9.*) pp. 169-171. — A. C. DE VEER. *Rome et la bible arménienne d'Uscan d'après la correspondance de J.-B. van Neercassel*, pp. 172-182. — V. GRUMEL. *Homélie de saint Germain sur la délivrance de Constantinople.* (Introd., texte et trad.) pp. 183-205. — R. JANIN. *L'Église latine à Thessalonique de 1204 à la conquête turque*, pp. 206-216. — R.-J. LOENERTZ. *Jean V Paléologue à Venise (1370-1371)*, pp. 217-232. — T. BERTELÈ. *La Vergine aghiosoritissa nella numismatica bizantina.* (Avec une planche) pp. 233-234. — E. DALLEGGIO D'ALESSIO. *Une crypte paléochrétienne à Nicomédie,*. pp. 235-236. — E. FOLLIERI. ΤΗΣ ΑΜЄΙΝΩ. (Justification de cette forme grammaticale.) pp. 237-243. — S. G. MERCATI. *Sulla Madonna Skopiotissa*, pp. 244-249. — N. B. TOMADAKIS. *Invocations des hymnographes aux Muses et aux Saints pour obtenir l'inspiration*, pp. 250-252.

***REV. DES SCIENCES RELIG. 32** (1958) **3.** — A. JAGU. *Saint Paul et le Stoïcisme.* (Connaissance et utilisation par S. Paul, mais dans une inspiration et avec des motivations religieuses toutes différentes, de termes, d'images et surtout de thèmes stoïciens.) pp. 225-250. — L. LAVOREL. *Que signifie l'expression* Perfectiora sacramenta *chez saint Ambroise?* (L'Eucharistie.) pp. 251-254. — L. BOUYER. *Karl Barth vu par le Père Bouillard*, pp. 255-264. — J. PLAGNIEUX. *Chronique de théologie dogmatique*, pp. 265-292. = **4.** — S. GIET. *Quintilien et les jeunes Flaviens* (à suivre), pp. 321-334. — J. DANIÉLOU. *Le symbolisme de l'eau vive.* (Dans le judéo-christianisme primitif.) pp. 335-346. — J. TROUILLARD. « *Agir par son être même* ». *La causalité selon Proclus*, pp. 347-357. — C. HAURET. *Notes d'exégèse.* Genèse, 4, 1 : « Possedi hominem per Deum », pp. 358-367. — R. JAVELET. *Science et Sagesse chez Hugues de Saint Victor.* (A propos du livre de R. Baron.) pp. 368-371. — R. JACQUIN. *Une polémique romaine sur l'hylémorphisme il y a un siècle.* (Entre le P. Liberatore S. J. et le P. Tongiorgi S. J.) pp. 372-377. — L. BOUYER. *Chronique de théologie anglicane*, pp. 378-384.

REV. HISTORIQUE DE DROIT FRANC. ET ÉTR. 36 (1958) **3.** — P. DUPARC. *Confréries du Saint-Esprit et communautés d'habitants au moyen âge* (à suivre), pp. 349-367. — L. MOULIN. *Sanior et maior pars. Notes sur l'évolution des techniques électorales dans les Ordres religieux du VIe au XIIIe siècle* (à suivre), pp. 368-397.

REV. INTERNAT. DE PHILOS. 12 (1958) **2.** — Variétés. — C. O. SCHRAG. *Phenomenology, Ontology, and History in the Philosophy of Heidegger*, pp. 117-132. — N. A. NIKAM. *The philosophic Bases of human Rights and Social Order in Indian Social-Ethics*, pp. 133-143. — J. KAMINSKY. *The Derivation of « Ought » from « Is »*, pp. 144-157. — G. DEL VECCHIO. *Matérialisme et psychologisme historiques.* (Le facteur fondamental dans l'étude de la réalité historique n'est pas la matière mais l'esprit humain ; ainsi faut-il opposer à la thèse du matérialisme historique ce que l'on peut appeler le psychologisme historique.) pp. 158-173. — A. BERNDTSON. *The Structure of Transitive Expression*, pp. 174-195.

REV. PHILOSOPHIQUE. 83 (1958) **2.** — A. BURLOUD. *La pensée et les mécanismes mentaux.* (Publication de l'Introduction d'un ouvrage laissé inachevé ; ces notes de B. montrent le caractère principalement génétique de la méthode qu'il suivait dans ce livre.) pp. 145-151. — E. MINKOWSKI. *La vie des valeurs et des vertus vue à travers le langage.* (Étude des termes suivants : *A*, honnêteté et probité ; *B*, sincérité et franchise ; *C*, propreté et pureté ; *D*, probité, franchise, véracité ; *E*, vérité et authenticité.) pp. 152-173. — P.-M. SCHUHL. *Les puissances de l'imagination.* (Par quelle voie la pensée est-elle passée d'un préjugé rationaliste défavorable à l'imagination à un préjugé inverse, qui s'est affirmé dans les décades qui nous précèdent? Mise en garde, en conclusion, contre les périls de la débauche non réglée des mythes.) pp. 174-189. — P. DIEL. *La culpabilité.* (Pour comprendre dans sa totalité le fonctionnement du

psychisme humain il convient de centrer son attention, comme Freud nous y avait convié, sur le sentiment de culpabilité. L'A. se consacre à l'analyse de ce sentiment.) pp. 190-211. — P.-M. Schuhl. *Gaston Bachelard et la « Poétique de l'espace »*, pp. 212-214. = **3.** — M. David. *Action et histoire.* (Les rapports de l'action et de l'histoire d'après les civilisations antérieures à celles de la Grèce, notamment l'Épopée de Gilgamesch.) pp. 289-316. — M. Francès. *La liberté politique selon Spinoza.* (Une confrontation des données du *Tractatus politicus* avec celles notamment du *Tractatus theologico-politicus* montre comment l'œuvre politique de Spinoza réussit à associer ces deux exigences apparemment exclusives l'une de l'autre de l'absolutisme souverain et des droits de l'individu.) pp. 317-337. — J. Grenier. *Molinos, le fondateur du Quiétisme et son « Guide spirituel »* (M. a été condamné surtout parce qu'il prétendait que l'âme peut ne pas faire effort dans l'acte d'union à Dieu.) pp. 338-347.

***REV. PHILOS. DE LOUVAIN. 56 (1958) Août.** — G. Van Riet. *Idéalisme et christianisme.* A propos de la « Philosophie de la religion » de M. Henry Duméry, pp. 361-428. — H. Demolder. *La théorie pulsionnelle du Dr L. Szondi.* De la « destinée contrainte » à la « destinée-choix ». (Revue des publications de S., et des réactions diverses suscitées par elles. Exposé succinct de sa doctrine centré sur ses trois principales découvertes : le génotropisme ; le test des photos ; la liberté ou la « destinée-choix ».) pp. 429-478. — R. Tambuyser. *L'érection de la chaire de philosophie thomiste à l'Université de Louvain (1880-1882).* (La désignation de son premier titulaire et les nombreuses et laborieuses négociations qui l'ont précédée.) pp. 479-509.

***REV. THOMISTE. 58 (1958) 1.** — M.-M. Philipon. *La Trinité, clé de voûte des mystères chrétiens.* (Discours-programme prononcé à Toulouse le 13 nov. 1957 pour l'ouverture des cours du nouveau Studium dominicain.) pp. 5-19. — J.-H. Nicolas. *Réactualisation des mystères rédempteurs dans et par les sacrements.* (La présence agissante des mystères du Christ dans les sacrements ne peut s'expliquer ni par la voie du symbolisme sacramentel, ni par la seule présence virtuelle. Critique l'opposition entre l'efficacité des sacrements et leur valeur mystérique.) pp. 20-54. — V. de Couesnongle. *Mesure et causalité dans la « quarta via »* (à suivre). (Le recours à la notion de mesure ne suffit pas — malgré la théorie du P. Isaye — à légitimer le passage des degrés au maximum.) pp. 54-75. — R. Losa. *La liberté selon L. Lavelle*, pp. 76-87. — M.-J. Nicolas. *La théologie comme science au XIIIe siècle.* (Étude critique de l'ouvrage du P. Chenu ; remarques complémentaires concernant le caractère « mystique » de la théologie.) pp. 91-97. — M.-M. de Durand. *Chronique de patrologie*, pp. 98-123. — A. Forest. *Études sur Pascal*, pp. 124-138.

RIV. DI FILOSOFIA. 49 (1958) 3. — J. K. Feibleman. *L'Etica dell'azione*, pp. 359-378. — O. Borrello. *Il problema della comunicazione nella filosofia e nell' estetica di K. Jaspers*, pp. 379-395. — F. Rossi-Landi. *Universi del discorso.* (Remarques sur l'utilisation du terme ; réflexions sur sa signification.) pp. 396-421. — G. M. Bertin. *Il pensiero etico e sociale di A. Banfi nella fase marxista*, pp. 422-436.

***RIV. DI FILOS. NEO-SCOLASTICA. 50 (1958) 4.** — F. Rivetti Barbó. *Formalismo, paradossi e logica.* (Réponse à la recension critique faite par F. Barone dans « Filosofia », VIII, fasc. IV, pp. 740-745, de ses deux articles sur le néopositivisme de L. Geymonat et sur l'antinomie conceptuelle de Russell parus dans la Riv. di Fil. Neoscol.) pp. 305-325. — V. Guazzoni Foà. *Le recenti interpretazioni italiane e straniere dell' « Essere Eleatico ».* (Revue d'un grand nombre d'interprétations récentes de la doctrine de l'être de Parménide et de sa continuation chez Zénon et Melissos.) pp. 326-340. — A. Pupi. *Accenni intorno al senso della domanda filosofica.* (Quel sens exact convient-il de donner à la question fondamentale par laquelle on s'interroge sur la philosophie?) pp. 341-355. — U. Pellegrino. *La filosofia trascendentale e l'« opus*

postumum » di Kant. (A propos de l'ouvrage portant ce titre de V. Mathieu.) pp. 356-367.

* **RIV. DI STORIA D. CHIESA IN ITALIA. 12 (1958) 1.** — M. Pellegrino. *Il Commemoratorium vitae sancti Severini*, pp. 1-26. — G. Ferraris et A. P. Frutaz. *La visita apostolica di Mons. Giovanni Francesco Bonomi alla diocesi di Aosta nel 1576*, pp. 27-80. — P. Pirri. *Il cardinale Antonelli tra il mito e la storia*, pp. 81-120. = **2.** — G. Alberigo. *Un informatore senese al concilio di Trento (1551-1552).* (18 lettres de Camillo Spannochi. Édition.) pp. 173-201. — R. Aubert. *Documents relatifs au mouvement catholique italien sous le pontificat de S. Pie X* (à suivre). (Documents d'origine belge.) pp. 202-243.

***SCIENCES ECCLÉSIAST. 10 (1958) 3.** — J. de Finance. *La valeur morale et son idéal.* (La détermination de la liberté ; l'essence de la valeur morale ; l'idéal de la raison pratique ; la double détermination du vouloir.) pp. 295-319. — L. C. de Léry, *La dissolution du mariage et le pouvoir des clefs.* (Évolution historique, notamment depuis le Code de 1918. Les cadres trop étroits du privilège paulin ont éclaté. On a recours au pouvoir ministériel ou vicaire du Souverain Pontife.) pp. 321-339. — H. Barré. *Deux sermons du XIIe siècle pour la fête de la Conception.* (Manuscrit Ottobeuren, aujourd'hui à Munich : *Clm 27129* (xiie s.), fol. 110-112 et 112-113 v. Les sermons sont intégralement reproduits.) pp. 341-359. — J.-P. Audet. *Jésus et le « Calendrier sacerdotal ancien ».* (A propos du δευτεροπρώτῳ de *Lc.* 6, 1) pp. 361-383. — J. Racette. *La spiritualité du psaume 95 (94)*, pp. 385-392. — F. Bourassa. *Thèmes bibliques du baptême.* (Ancien Testament : création, création de l'homme, déluge, circoncision et promesse, pâque ; Nouveau Testament : évocation de types de l'A. T. et faits et gestes propres au N. T.) pp. 393-450. — J. Langlois. *Une conception nouvelle de la métaphysique.* (Note sur B. Lonergan, *Insight.*) pp. 451-472. — L. Pouliot. *Essai sur le nombre et la qualité des baptisés dans les Relations des Jésuites de la Nouvelle-France (1632-1678)*, pp. 473-495. — R. Toupin. *Le dossier du « Pasteur » Russell.* (Examen de quatre procès dans lesquels fut impliqué le fondateur de la secte des Témoins de Jéhovah.) pp. 497-519.

SOPHIA. 26 (1958) 3-4. — G. Colletti. *La teoria del giudizio in Carmelo Ottaviano*, pp. 167-171. — M. Rocca. *Le incertezze della scienza moderna.* (Le caractère d'abstraction mathématique très poussé des sciences physiques mène à des impasses qui nécessitent une révision des méthodes.) pp. 172-179. — N. Licciardello. *Logistica, logica e dialettica*, pp. 180-188. — B. Brunello. *La morale dell' esperienza comune.* (Dewey, Russell, James.) pp. 189-196. — V. Capparelli. *Ludus pythagoricus e divina proporzione.* (Histoire du Nombre d'Or depuis l'antiquité.) pp. 197-210. — N. Boussoulas. *Essai sur la structure du mélange dans la pensée présocratique : Parménide*, pp. 211-220. — G. Lieberg. *Il ruolo del piacere nella filosofia di Empedocle*, pp. 221-225. — A. d'Arrigo. *Un frammento inedito di Leonardo e la Relatività*, pp. 226-241. — R. Maran. *Lorenzo Giusso e la ricerca di un sistema*, pp. 265-267.

***TEOLOGIA ESPIRITUAL 2 (1958) Oct.** — E. Sauras. *La Eucaristia y el misterio de la comunidad liturgica.* (L'Eucharistie-sacrement est cause de la communauté chrétienne ; l'Eucharistie-sacrifice en est l'acte. Il est urgent d'incorporer les fidèles au sacrifice de l'autel pour un culte intérieur et collectif.) pp. 359-394. — T. Urdánoz. *Los dones del Espiritu Santo correspondientes a la fe.* (Étude consacrée au don d'intelligence et au don de science.) pp. 395-417. — A. Huerga. *Domingo de Valtanás, prototipo de las inquietudes espirituales en España al mediar el siglo XVI.* (Traits majeurs de sa carrière ; analyse de l'héritage littéraire du maître andalou ; examen de ses *Apologies*, qui reflètent si bien la problématique de l'époque et constituent un index très remarquable des thèmes débattus entre réformateurs catholiques et contre-réformateurs bornés.) pp. 419-466. — B. Jiménez Duque. *Sobre el tema de la fe.* (Variations sur le

thème de la foi dans les perspectives de S. Jean de la Croix.) pp. 469-477. — L. Galmes. *Juan Ramón Jiménez y el contenido de su poesía*, pp. 478-483. — S. Fuster. *Estudios sobre espiritualidad seglar.* (Bulletin synthétisant ce qui est paru dans la littérature castillane sur la spiritualité des laïcs.) pp. 486-514.

***THEOLOG. STUDIES. 19 (1958) 3.** — P. F. Palmer. *The Purpose of Anointing the Sick: A Reappraisal.* (L'extrême onction est le sacrement des malades, non des mourants ; contre la thèse de Kern.) pp. 309-344. — J. L. McKenzie. *Annotations on the Christology of Theodore of Mopsuestia.* (A propos du livre de Sullivan que l'A. s'efforce de mettre au point.) pp. 345-373. — R. H. Dailey. *The Baptism of unconscious dying Persons: the Problem of Intention.* (Justification de la pratique du baptême donné sous condition à tout mourant inconnu et inconscient.) pp. 374-394. — R. E. McNally. *The « tres linguae sacrae » in Early Irish Bible Exegesis*, pp. 395-403. — P. W. Harkins. *The Text Tradition of Chrysostom's Commentary on John*, pp. 404-412.

***THEOL. QUARTALSCHR. 138 (1958) 3.** — K. H. Schelkle. *Heilige Schrift und Wort Gottes.* (Réflexions à propos de l'herméneutique biblique.) pp. 257-274. — A. Auer. *Anliegen heutiger Moraltheologie.* (Principales préoccupations de la théol. morale actuelle.) pp. 275-306. — G. Teichtweier. *Versuch einer Theologie der Arbeit*, pp. 307-329. — J. Stelzenberger. *Bibliographie Karl Adam.* (Établie à l'occasion de ses 50 ans d'enseignement universitaire.) pp. 330-347.

THEOL. ZEITSCHR. 14 (1958) 4. — T. F. Torrance. *Aspects of Baptism in the New Testament*, pp. 241-260. — W. A. Schulze. *Eschenmayer und Blumhardt*, pp. 261-281. — W. Neidhart. *Nichttheologische Faktoren in Geschichte und Praxis der Konfirmation.* (A l'occasion des ouvrages de M. Thurian et de L. Vischer sur la confirmation, l'A. relève deux facteurs non théologiques qui influencent la pratique de la confirmation : le rite d'initiation et la pesée de l'opinion publique.) pp. 282-298. — E. Buess. *Produktive Bultmann-Kritik.* (A propos du livre de H. Ott. *Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmann*, Tübingen 1955.) pp. 299-306. = **5.** — W. Michaelis. *Teilungshypothesen bei Paulusbriefen.* (Les épîtres de Paul sont-elles composées de plusieurs fragments? A propos de deux travaux de W. Schmithals.) pp. 321-326. — J. Heubach. *Die Aufgabe der christlichen Unterweisung bei den böhmischen Brüdern.* (Pédagogie chrétienne des Frères Moraves.) pp. 327-349. — Z. Trtik. *Gedanken über Cullmanns Interpretation der Auferstehung.* (A propos de la conception que Cullmann se fait de la résurrection des morts. Questions laissées sans réponse.) pp. 350-362.

***TIJDSCHR. V. PHILOS. 20 (1958) 3.** — A. Kockelmans. *Réalisme-Idéalisme en Husserls Phaenomenologie*, pp. 395-441. — E. Minkowski. *L'homme artisan de sa destinée*, pp. 442-458. — G. Scheltens. *De analogieleer van Sint Thomas*, pp. 459-507. — H. J. Walgrave. *Newman en de idee der doctrinele ontwikkeling*, pp. 510-519.

VERBUM CARO. 12 (1958) n° 48. — A. Lacocque. *Israël, pierre de touche de l'oecuménisme.* (Rôle actuel d'Israël). pp. 331-343. — G. Widmer. *Dogme et valeur.* (L'historicisme, l'orthodoxie et l'existentialisme ont coupé le dogme de ses racines vivifiantes.) pp. 344-360. — J.-P. Ramseyer. *Fidélité et liberté de la prédication.* (Données, conditions et conséquences de la prédication comme rencontre. La prédication regarde l'Église dans son ensemble et pas seulement les prédicateurs.) pp. 361-376. — J.-M. Hornus. *L'Église Maronite au Liban*, pp. 377-385. — W. Browning. *La théologie anglicane en 1957*, pp. 386-388.

***VERBUM DOMINI. 36 (1958) 3.** — S. Lyonnet. *De notione redemptionis.* (Non pas rançon payée à quelqu'un mais délivrance.) pp. 129-146. — F. H. Seper. Καὶ τί

θέλω εἰ ἤδη ἀνήφθη (Lc 12, 49b). (= Et combien je souhaiterais qu'il fût déjà allumé!) pp. 147-153. — M. Zerwick. *Praehistoria textus sacri-cui bona?* (Recension de H. Schürmann, Der Abendmahlsbericht Lc 22,2-38 als Gottesdienstordnung, Gemeindeordnung, Lebensordnung. Ces trois dimensions se dégagent de l'étude de la préhistoire du texte lucanien.) pp. 154-160. = **4.** — M. Brunec. *De sensu protoevangelii (Gen. 3,15).* (Victoire du genre humain sur Satan.) pp. 193-220. — P. Dacquino. *Filii lucis in Eph. 5, 8-14*, pp. 221-224. = **5.** — S. Lyonnet. *De notione emptionis seu acquisitionis.* (Vient de l'A. T. : par l'Alliance, Israël devient possession de Jahvé.) pp. 257-269. — J. I. Vicentini. *De necessitate operum in priore parte Epistolae ad Rom.* (2,6 explicitement. Par la notion de service, de justice, de vie nouvelle, implicitement.) pp. 270-283. — G. Bouwman. *Juliani Aeclanensis commentarius in prophetas minores tres : Osee, Joël, Amos.* (Résumé d'une thèse de doctorat. J. d'E. utilise le texte de la Vulgate. Étude de l'herméneutique — principes et pratique — de ce représentant de l'école d'Antioche.) pp. 284-291.

***VIE SPIRITUELLE, SUPPL.** (**1958/3**) **n° 46.** — M.-G. Blanchet. *De l'instruction des novices.* (Le noviciat est un temps de formation, d'apprentissage et d'épreuve.) pp. 243-263. — A.-M. Henry. *Réflexions sur la vie religieuse.* (Perspectives, à partir de la fraternité de Vaux en Seine-et-Oise, sur la pauvreté et l'action apostolique des contemplatives.) pp. 264-283. — A. Plé. *La maturité affective.* (C'est le progrès vers la perfection humaine et divine.) pp. 284-299. — S. Rousset. *Quelques critères de maturité.* (Objectivité dans l'accueil des autres, capacité d'admettre l'autorité, facilité à croire qu'on est aimé, manière d'accepter l'échec ou la réussite, capacité de refus.) pp. 300-306. — Dr Parrot et R. P. Romain. *Maturité affective et vocation sacerdotale.* (Il serait souhaitable que la maturité faite d'autonomie, de prédominance de la raison, de socialisation, de sexualité intégrée et d'équilibre fût acquise avant l'engagement définitif ; car les symptômes névropathiques apparaissent surtout au cours des quatre premières années d'exercice du sacerdoce.) pp. 307-322. — L. Beirnaert. *Immaturité affective et problèmes de vocation.* (La vocation n'a rien à perdre d'une collaboration entre directeurs spirituels et médecins.) pp. 323-327. — L. Rétif. *La maturité en termes de pastorale.* (C'est-à-dire au confluent de l'humain et du spirituel.) pp. 328-335. — G. Hahn. *Aperçus sur l'infantilisme.* (Caractéristiques sommaires ; hypothèses explicatives ; respect avec lequel il demande d'être abordé.) pp. 336-354. — Dr Parrot, R. P. Romain, Mlle Mabille, Abbé Courtelare. *Réflexions après trois ans de fonctionnement d'une maison médico-psychologique réservée à des prêtres*, pp. 355-368. = (**1958/4**) **n° 47.** — L'âme religieuse juive de notre temps. — A. Chouraqui. *L'amour est un élan de l'âme...* (La mystique de l'amour de Dieu vécue au xie s. par Bahya ibn Paquda.) pp. 373-384. — D. Donath. *L'évolution religieuse d'Edmond Fleg d'après quelques textes choisis*, pp. 385-407. — D. Donath. *Quelques témoignages de la vie religieuse juive contemporaine en France*, pp. 408-421. — S. H. Bergmann. *Mort et immortalité dans l'enseignement du rabbin Kook.* (A. I. K., grand rabbin de Palestine de 1921 à 1935.) pp. 422-431. — Rabbin Nahman. *Le Sage et le Naïf.* (Conte dirigé contre l'athéisme et composé par le rabbin N., mort en 1810 et arrière-petit-fils du fondateur du Hassidisme.) pp. 434-442. — M. de Goedt. *La destinée d'Israël dans le mystère du salut d'après l'épître aux Romains, IX-XI.* (Israël mis à l'écart est réservé pour une admission finale.) pp. 443-461. — P. Tanod. *Initiatives de rapprochement judéo-chrétien*, pp. 462-470.

VIGILIAE CHRISTIANAE. 12 (**1958**) **2.** — A. F. J. Klijn. *The Word* Keǰān *in Aphraates.* (Ce mot, qui traduit φύσις, ne veut pas dire *nature*, mais l'*état* ou la *situation* où se trouve un être.) pp. 57-66. — Chr. Mohrmann. *Missa.* (Examen critique de quelques hypothèses récentes. Du sens premier de « renvoi », le mot est passé à celui d'« unité liturgique », puis à celui de « service », et spécialement de « service eucharistique ». La formule *ite, missa est* n'a pas eu d'influence décisive sur ce développement.) pp. 67-92. — R. Weber. *Note sur « Itinerarium Egeriae » XXVIII, 4.* (Lire « nec

panem quid libari non potest ».) pp. 93-97. — H. I. Marrou. *L'Évangile de Vérité et la diffusion du comput digital dans l'antiquité.* (Une allusion dans *Evang. Verit.*, à propos de la brebis perdue et des 99 autres.) pp. 98-103. — A. Sizoo. *Ad August. Conf. VIII, XII, 29.* (Lire *de vicina domo; divina* est une correction fautive dans l'archétype de S. — « Tolle, lege » serait à comprendre : « ramasse, recueille », les fruits du figuier !) pp. 104-106. = **3.** — R. P. J. Hooymann. *Die Noe-Darstellung in der frühchristlichen Kunst.* Eine christlich-archäologische Abhandlung zu J. Fink : Noe der Gerechte in der frühchristlichen Kunst. (Dans l'art chrétien primitif, Noé n'est pas comme l'a pensé Fink le symbole de la pénitence, mais l'image de ceux qui sont sauvés par le baptême.) pp. 113-135. — R. M. Grant. *Notes on the Text of Theophilus, Ad Autolycum III*, pp. 136-144. — Id. *Some Errors in the Legatio of Athenagoras*, pp. 145-146. — T. E. Pollard. *Cosmology and the Prologue of the Fourth Gospel.* (Au v. 10 b S. Jean mentionne en passant que le cosmos a été fait par le Logos, mais le thème principal du Prologue n'est pas la cosmologie, mais la révélation.) pp. 147-153. — P. Smulders. *A Quotation of Philo in Irenaeus.* (*Adv. Haer.* IV, 39,2 = *Cherub.* 24, 77.) pp. 154-156. — T. J. van Bavel. *« Ante omnia » et « In Deum » dans la « Regula sancti Augustini ».* (Rien ne prouve que *ante omnia*, comme le veut F. Châtillon, indique une origine orientale. L'addition *In Deum* au texte d'*Act.* 4, 32, est familière à Augustin, et serait un indice de l'authenticité augustinienne de la *Regula.*) pp. 157-165.

***ZEITSCHR. F. KATH. THEOL. 80** (1958) **3.** — H. Drimmel. *Zur Hundertjahrfeier der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck.* (Discours-programme prononcé par le Ministre de l'Instruction publique en Autriche.) pp. 371-377. — W. de Fries. *Die Haltung des Heiligen Stuhles gegenüber der getrennten Hierarchie im Nahen Osten zur Zeit der Unionen.* (L'attitude du S. Siège vis-à-vis des patriarches schismatiques orientaux a toujours été, depuis le XVIe s., commandée par deux préoccupations majeures : refuser constamment leur légitimité et *à fortiori* leur jurisdiction, admettre, mais seulement *de facto*, une certaine autorité qu'ils exercent sur leurs sujets.) pp. 378-409. — R. Olaechea. *Kaiser Joseph II. vor der Frage eines Schismas (1783).* (A cette époque J. était décidé à rompre avec Rome à propos du droit de nomination des évêques qu'il prétendait exercer. Seuls les conseils de l'ambassadeur espagnol à Rome, Joseph N. de Azara, l'empêchèrent de mettre à exécution son projet.) pp. 410-420. — B. Fischer. *Conculcabis leonem et draconem.* Eine deutungsgeschichtliche Studie zur Verwendung von Psalm 90 in der Quadragesima. (L'emploi du verset 13 du Ps. 90 dans la liturgie du Carême et celle du Vendredi-Saint s'explique par le fait qu'on l'attribuait à la personne du Sauveur. Lorsqu'on l'applique, à la suite d'Origène, au chrétien, son usage n'est plus justifié.) pp. 421-429. — E. Coreth. *Zum Problem der Analogie.* (Réplique à E. Heintel.) pp. 430-445. = **4.** — C. Schedl. *Bund und Erwählung.* Das Mysterium Israels in geschichtstheologischer Schau. (« Alliance » et « élection » se conditionnent réciproquement : la rupture de l'alliance menace l'élection d'Israël.) pp. 493-515. — L. Hödl. *Eine unbekannte Predigtsammlung des Alanus von Lille in Münchener Handschriften.* (D'après les mss *Münch. Clm 4616*, *4586*, *4782 a* et *17458*, avec indications des thèmes, des incipit et reproduction d'un spécimen.) pp. 516-527. — A. Pechhacker. *Von der Contractio des Seins zur Unendlichkeit des Seienden*, pp. 528-554. — P. Gaechter. *Eine neue Chronologie der Leidenswoche?* (L'hypothèse d'A. Jaubert concernant la date de la Cène contredit trop visiblement les récits des premiers témoins, les évangélistes. Les faits relatés peuvent tous se situer dans le laps de temps accordé par la tradition.) pp. 555-561. — M. Landgraf. *Zur eröffnenden Frage im römischen Taufritus.* (Problématique de la question initiale : *Quid petis ab ecclesia Dei?* et la réponse : *Fidem* ; explications donnés par les auteurs des XIIe et XIIIe s.) pp. 562-566. — K. Juhasz. *Ein italienischer Arzt als ungarischer Bischof.* (Giacomo da Piacenza, mort en 1348, médecin au service du roi Charles Robert de Hongrie et ensuite évêque.) pp. 567-579.

ZEITSCHR. F. KIRCHENGESCH. 69 (1958) **3-4.** — L. Herrmann. *Ambrosius*

von Mailand als Trinitätstheologe. (La théologie trinitaire d'A. n'est pas spéculative ; elle est pleinement traditionnelle et vulgarise en Occident la théologie athanasienne et cappadocienne ; elle donne à la pensée grecque la fermeté et la densité des formules latines.) pp. 197-218. — K. Onasch. *Der Apostel Paulus in der byzantinischen Slavenmission.* (La dévotion à S. Paul dans les églises slaves fondées par Byzance est un indice de la position qu'elles veulent tenir entre Rome et Constantinople.) pp. 219-246. — H. Büttner. *Erzbischof Heinrich von Mainz und die Staufer (1142-1153).* (Un archevêque de Mayence sous Conrad III et Frédéric Barberousse ; déposé par celui-ci.) pp. 247-267. — J. Semmler. *Studien zum Supplex Libellus und zur anianischen Reform in Fulda.* (Une supplique des moines de Fulda à Charlemagne en 816/7 contre leur abbé Ratgar qui mettait obstacle à la réforme d'Aniane.) pp. 268-298. — J. Gross. *Cassiodorus und die augustinische Erbsündenlehre.* (C. a essayé une élaboration personnelle de la doctrine augustinienne du péché originel, mais sans éviter d'y introduire des éléments qui se rapprochent plutôt de Pélage.) pp. 299-308. — H. Fuhrmann. *Pseudoisidor und die Abbreviatio Ansegigi et Benedicti Levitae,* pp. 309-311. — F. Brehm. *Lavater ging einst vorüber.* (Souvenirs d'un contemporain sur Lavater.) pp. 312-320.

ZEITSCHR. F. PHIL. FORSCHUNG. 12 (1958) 3. — T. Erismann. *Wahrscheinlichkeit im Sein und Denken.* (Théorie de la probabilité dans l'être et le penser.) pp. 321-350. — A. Kastil. *Brentano und der Psychologismus.* (Position de l'école de B. sur les fondements psychologiques de la logique.) pp. 351-359. — G. Günther. *Die aristotelische Logik des Seins und die nicht-aristotelische Logik der Reflexion.* (Situation de la logique non-aristotélicienne et théorie de l'ambivalence.) pp. 360-407. — K. Lenk. *Die Mikrokosmos-Vorstellung in der philosophischen Anthropologie Max Schelers,* pp. 408-415. — M. Birault. *Der Philosophie-Unterricht an den höheren Schulen Frankreichs,* pp. 416-422. — S. Moser. *Mythos, Utopie, Ideologie,* pp. 423-436. — O. Pöggeler. *Jean Wahls Heidegger-Deutung,* pp. 437-458. — G. Weiz. *Bemerkungen zum Freiheitsproblem,* pp. 458-469.

ZEITSCHR. F. REL. U. GEISTESGESCHICHTE. 10 (1958) 4. — O. Wolff. *Die religiöse Aktivität des modernen Hinduismus.* (Stades évolutifs de l'hindouisme moderne ; ses grandes personnalités : Rāmakrishna, Aurobindo, Shivānanda, Maharshi, une femme enfin : Anandamayi.) pp. 299-316. — M. Ladner. *Buddhistische Mission in Europa.* (Intérêt éveillé par le bouddhisme en dépit d'une activité missionnaire très modeste.) pp. 317-333. — E. Benz. *Hinduistische und buddhistische Missionszentren in Indien, Ceylon, Burma und Japan.* (La vie pratique et religieuse dans les centres d'où part vers l'Europe et l'Amérique du Nord l'activité missionnaire : la Mission Rāmakrishna à Bombay, Madras et Calcutta ; le Centre théosophique à Madras ; les centres missionnaires mondiaux bouddhistes, à savoir celui de Rangoon et ceux du Japon.) pp. 333-363. — J. Kraemer. *Die Azhar-Universität in Kairo und ihre heutige geistige Bedeutung.* (La plus ancienne université, le centre spirituel du monde mahométan.) pp. 364-385. — H. Grossmann. *Die Ausbreitung und gegenwärtige Aktivität der Bahá'i-Religion, insbesondere in Amerika und Europa.* (Les conquêtes de la religion du Bab.) pp. 386-397.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

PROBLÈMES D'ŒCUMÉNISME

I. Églises et sectes

D. Woodward, *Our Separated Brethren.* London, Catholic Truth Society, 1956 ; 12,5 × 18,5, 111 pp. 1/-.

Afin que l'effort apostolique des catholiques anglais soit plus fructueux, cette plaquette vise à leur donner une meilleure connaissance de leurs frères séparés, au moins de ceux qui se rattachent aux communions chrétiennes les plus répandues dans le monde anglo-saxon. Pour chacune d'elle, l'A., après un rapide historique, expose leur doctrine et en esquisse une réfutation. On ne s'étonnera pas que l'anglicanisme bénéficie d'une place de choix au point d'occuper la moitié du volume.

M.-J. Bazille.

A. D. Tolédano, *L'Anglicanisme* (Coll. *Je sais-Je crois, 138*). Paris, Fayard, 1957 ; 14,5 × 19,5, 137 pp., 300 fr.

Dans la première partie de cet ouvrage, on trouvera, tracée à grands traits, une histoire de l'Église établie d'Angleterre où l'attention accordée aux faits laisse peu de place pour une recherche des causes profondes ou pour une réflexion doctrinale. Dans la seconde partie, l'A. décrit les structures ecclésiales actuelles de l'anglicanisme et évoque certains traits originaux de cette communauté ainsi que ses activités caractéristiques.

H. Lamparter (Ed.), *Und ihr Netz zerriss.* Die Grosskirchen in Selbstdarstellungen. Stuttgart, Quell-Verlag der Evang. Gesellschaft, 1957 ; 13,5 × 20, 455 pp., DM 19.50.

Bien que destiné à présenter une vue comparative des « grandes églises », le livre de H. Lamparter se situe à mi-chemin entre l'ecclésiologie et l'hérésiologie. Le texte de *Luc* 5, 6, évoqué par le titre, n'est évidemment pas utilisé par l'A. pour cautionner les scissions, mais le schisme étant mystérieusement préfiguré par le récit évangélique, ce dernier explique à titre d'anomalie cette pluralité d'églises qui s'impose comme un fait. L'éditeur a demandé à des représentants de chacune d'elles de parler de sa propre église, se trouvent alors présentées successivement les églises romaine (Dom L. Klein OSB), orthodoxe (prof. L. Zander), anglicane (évêque St-Neill), luthérienne (prof. E. Kinder) et réformée (prof. P. Jacobs). On a ajouté deux chapitres traitant respectivement de l'église allemande unie et de la fédération de toutes les églises protestantes en Allemagne. Évitant toute polémique et soucieux de fournir une description objective de leur communauté ecclésiastique, les AA. donnent une image fidèle et affligeante de la brisure de la chrétienté. Il serait trop facile, et partant injuste, de relever de nombreux points où ils se contredisent ouvertement. Ainsi, dans la perspective orientale, une théologie centrée sur la christologie et à plus forte raison sur la sotériologie et donc la justification, serait menacée d'un déséquilibre, la « taxis » à l'intérieur de la Trinité se trouvant disloquée ; il ne faudrait donc pas commencer

par le problème du péché, mais par celui de l'économie trinitaire (p. 130). Or, selon le théologien luthérien, ce serait précisément la rédemption, la foi en Dieu sauveur et miséricordieux, qui fournirait à la théologie son point de départ. — Mieux que ces comparaisons entre divers systèmes, une perception du climat spirituel dans lequel baigne chaque confession révèlerait la véritable idée que se font d'eux-mêmes et des autres les chrétiens séparés. Occupant une position particulière, au plan géographique comme au plan idéologique, l'église anglicane croit fortement à sa vocation de constituer un pont entre les extrêmes et, fière de la création de l'Église Unie de l'Inde du Sud, résultat concret dû à son génie propre, elle ne comprendrait pas ceux qui la quittent. L'évêque St. Neill évoque le cas de Newman (« esprit inquiet, impatient, désireux de bénéficier d'une certitude mathématique », p. 190) et constate (p. 203) qu'après sa conversion à l'église de Rome ce dernier n'a plus jamais prononcé de sermon important.

J. N. WALTY.

1. A. NYGREN, *Tjänare och Förvaltare.* Några tankar om prästens kall. Stockholm, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 1957 ; 12,5 × 18,5, 140 pp., 7.75 cour.s.

2. ID., *En levande gudstjänst.* Nyckel till den svenska högmässans mening (2e éd.). Ib., 1957 ; 12 × 18, 52 pp., 2.75 cour.s.

1. Évêque de Lund depuis 1948 et sur le point de prendre sa retraite, A. NYGREN rassemble sous le titre *Serviteurs et intendants* des allocutions prononcées au cours de cérémonies de *prästvigning.* Le rituel de cette cérémonie prévoit que les « assistants », avant l'imposition des mains, lisent chacun un texte biblique. Ce sont les quatorze textes ainsi proposés (*Mt.* 28, 18-20 ; *Jo.* 21, 15-17 ; 20, 21-23 ; 15, 4-5 ; *Act.* 20, 28 ; *2 Cor.* 5, 17-20 ; *2 Cor.* 4, 1-2 ; *2 Cor.* 3, 4-6 ; *Jo.* 15, 16 ; *Jer.* 15, 19 ; *Mt.* 10, 32-33 ; 5, 13-16 ; *2 Cor.* 10, 17-18 ; *Eph.* 6, 13) que N. a commentés successivement, chaque allocution formant un tout, ce qui explique l'absence d'un plan d'ensemble et les quelques redites. Chaque discours est bâti suivant un plan simple et ferme, le style en est à la fois noble et cordial. La conception du sacerdoce qui s'en dégage met bien en lumière certains éléments authentiques, mais nous paraît incomplète. L'office du prêtre est l'annonce de la Parole, ou de l'Évangile, c'est-à-dire du salut par le Christ. Je ne vois que deux mentions de Parole et sacrements (pp. 71, 105). Et le développement sur la Cène concerne la vie dans le Christ, non le sacerdoce (p. 25) ; d'ailleurs aucune allusion n'y est faite à propos des « mystères de Dieu » ou même de la Nouvelle Alliance. N. insiste souvent aussi sur le baptême, consécration fondamentale, sur la dépendance de la mission et des ministères à l'égard de Dieu et du Christ. Bref, nous restons insatisfaits devant ce petit ouvrage, plein pourtant de dignité et de grandeur, mais les prêtres de l'Église suédoise le recevront comme le testament d'un maître et d'un pasteur vénéré.

2. Suivant son sous-titre, *Un culte vivant*, cette brochure veut être une clé, un aperçu très bref et simple offert aux fidèles de l'Église suédoise. Dès le début, culte, office, est synonyme de grand messe dominicale. N. distingue dans son tissu la chaîne (ce que nous nommons l'ordinaire) et la trame (les éléments propres à chaque dimanche dans l'année liturgique). Cette seconde partie est plus brève. La première montre (sans aucune indication historique) l'enchaînement des différents moments de la grand messe suédoise et surtout l'enrichissement qu'ils s'apportent l'un à l'autre. Dans cette messe intervient finalement la Cène comme « un nouveau sommet » (p. 33) ; l'ouvrage ne dit pas que son omission est prévue dans une variante plus courte et très fréquemment suivie.

L.-M. DEWAILLY.

Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden. I. Band : Der Hauptgottesdienst mit Predigt und heiligem Abendmahl und die sonstigen Predigt- und Abendmahlgottesdienste. Berlin, Lutherisches Verlagshaus, 1955 ; 10,5 × 17,5, 83* - 390 - (81) pp.

Avant de laisser la parole aux auteurs catholiques qui se sont occupés du protestantisme il nous semble correct de signaler une source d'information trop souvent négligée pour la connaissance intime de l'esprit de la Réforme. Il s'agit de la vie liturgique telle qu'elle est pratiquée dans les églises luthériennes contemporaines. Depuis la réorganisation rendue nécessaire par l'effondrement consécutif aux événements des années 1933-45, sur tous les plans, aussi bien administratif que théologique, une attention spéciale fut accordée aux problèmes du culte. Après dix ans, les efforts poursuivis dans le luthéranisme allemand ont abouti à la création d'un manuel destiné à ceux qui participent au culte. Il s'agit en réalité d'une restauration de la « Messe évangélique » (ou allemande), fait à vrai dire révolutionnaire puisqu'il y est prévu, comme type normal de célébration, un office complet, c'est-à-dire avec sermon et Cène. Ce n'est qu'exceptionnellement — à savoir lorsque la communauté n'est pas suffisamment éduquée liturgiquement — qu'on peut se contenter d'une « liturgie de la Parole ». Il est curieux d'y constater que le cas contraire est également prévu : distribution de la Cène sans prédication.

Le caractère œcuménique de cette liturgie restaurée ne fait pas de doute. Le schéma adopté est celui du Missel romain (avec une grande liberté dans le choix des péricopes). On y trouve la distinction classique entre l'*Ordinarium* (mélodies grégoriennes pour les textes du *Kyrie*, etc., traduits en allemand) et le *Proprium*. Une large part est accordée aux prières, litanies, collectes... où l'on retrouve les trésors de l'Église orientale (prosphonèses et ecténies, p. 303). Les tables détaillées contenant tous les textes bibliques mettent en relief les richesses scripturaires tandis que le calendrier, au début, indique un rapprochement indubitable et réconfortant avec la catholicité.

G. Tavard, *Le Protestantisme* (Coll. *Je sais-je crois*, *137*). Paris, Fayard, 1958 ; 14,5 × 19,5, 123 pp., 350 fr.

Quelle peut être la signification de la Réforme aux yeux d'un catholique ? Décrivant l'évolution du protestantisme et analysant sa structure, le P. G. Tavard suit très exactement la méthode fournie par les tenants de l'*Ideengeschichte.* Après un premier chap. sur la « Réformation » (pp. 9-18), l'A. distingue trois grands complexes d'idées (la grâce et la foi ; les sacrements ; l'Église et les Églises) et passe ensuite aux événements marquants du protestantisme ultérieur : les Réveils, le protestantisme libéral, la réaction néo-orthodoxe (en fait, la théologie dialectique de K. Barth). Deux chapitres enfin donnent une vue du protestantisme actuel (géographie du pr.) et de son avenir (la dimension œcuménique).

Écrite dans un style alerte, cette plaquette manifeste chez son A. une profonde connaissance du sujet traité. Ne pouvant appuyer chaque affirmation par une citation explicite des textes, l'A. s'est borné à des allusions aux faits connus (ou supposés tels) et à des évocations rapides. Ainsi il s'est imposé de véritables tours de force pour maintenir, malgré la concision de son exposé extrêmement dense, un récit dûment documenté. Le choix des thèmes destinés à illustrer les avatars de la pensée protestante à travers les quatre siècles et demi de son histoire, est judicieux et digne de retenir l'attention. On regrettera l'omission de certains détails, indispensables cependant, comme le rôle d'Érasme dans la pré-réforme ou celui de l'idéalisme allemand dans l'éclosion de la théologie libérale. Le souci d'être bref est sans doute la cause de certaines inexactitudes. Ainsi par ex., dès le début (p. 9), cette affirmation qu'« à la Noël 1520 le Pape Léon X publiait la bulle *Exsurge Domine* par laquelle Martin Luther (1483-1546) était excommunié ». Il s'agit en réalité de la bulle par laquelle Luther était menacé de l'excommunication s'il ne se rétractait pas avant 60 jours (La bulle d'excommunication *Decet Romanum pontificem* fut lancée le 3 janvier 1521 et ne trouva pas d'écho, ce qui a contribué à accréditer cette opinion que la bulle *Exsurge* était celle de l'excommunication). Publiée dès le 15 juin 1520 la bulle *Exsurge* a été portée en Allemagne dans le courant de l'été. Luther en eut bientôt connaissance puisqu'il riposta quelques mois plus tard en publiant le pamphlet *Adversus execrabilem Antichristi bullam* et, le 10 décembre 1520, jeta un exemplaire de cette bulle *Exsurge* avec

les Décrétales et d'autres livres dans les flammes du bûcher aux portes de Wittenberg. — On reste par ailleurs étonné de l'assertion d'une diffusion tardive de la pensée de Barth dans le protestantisme anglo-saxon, en particulier américain (p. 95). Les premières traductions (américaines) des œuvres de Barth datent en effet de 1928 *(The Word of God and the Word of Man)* et on a commencé à traduire la *Dogmatique* à partir de 1936. Au moins 15 traductions des *opera minora* de Barth ont été exécutées avant 1940.

A. Piolanti (et alii), *Il protestantesimo ieri e oggi.* Roma, Libreria Editrice religiosa F. Ferrari (Via dei Cestari, 2), 1958 ; 18×25, VIII-1389 pp., L 8.500.

Sur l'initiative de Mgr Piolanti, vient de paraître en Italie un énorme volume sur le protestantisme, grâce à la collaboration de nombreux spécialistes de différents pays, d'où certaines redites inévitables puisque plusieurs auteurs touchent aux mêmes sujets. Le lecteur attentif rectifiera par ailleurs les multiples coquilles, surtout dans les notes, et les inexactitudes matérielles (p. ex. la date erronée de l'affichage des 95 thèses, pp. 24 et 1197 ; J. Kaftan et non Haftan, p. 759 ; E. Brunner contemporain de K. Barth ne peut être sans plus son « disciple », p. 784 ; une citation biblique incompréhensible, p. 1069 ; K. Guggisberg est professeur à Berne et non à Rome, p. 1225 ; etc.). Le livre ne contient aucune table, mais on trouve à la fin de chaque chapitre ou de chaque section une bibliographie plus ou moins exhaustive. Étudiant l'origine et l'évolution du protestantisme, son état actuel, et enfin sa doctrine et la réfutation de cette doctrine par les catholiques, cet ouvrage constitue une « somme » du protestantisme où une place importante est accordée au protestantisme spécifiquement italien et aux sectes. Une telle orientation est normale puisqu'en certains pays latins, notamment en Italie, le protestantisme très minoritaire n'est souvent représenté que par des sectes (de provenance américaine) n'ayant parfois aucune attache avec les églises directement issues de la Réforme. Ce travail collectif de près d'une trentaine de théologiens catholiques contribuera heureusement à renouveler la manière de poser le problème du protestantisme dans certains milieux peu enclins jusqu'à présent à dépasser le plan des controverses pour s'élever à celui d'une réflexion théologique.

1. J. Séguy, *Les sectes protestantes dans la France contemporaine.* Paris, Beauchesne, 1956 ; 12×19, 294 pp.

2. K. Hutten, *Die Glaubenswelt des Sektierers.* Das Sektentum als antireformatorische Konfession — sein Anspruch und seine Tragödie. Hamburg, Furche-Verlag, 1957 ; 14,5×22,5, 148 pp., DM 10.80.

3. P. Wieser (Ed.), *Die Einheit der Kirche und die Sekten.* Zollikon-Zürich, Evang. Verlag, 1957 ; 13×20, 128 pp., 4.- fr. s.

4. K. Hutten, *Seher, Grübler, Enthusiasten.* Sekten und religiöse Sondergemeinschaften der Gegenwart. Stuttgart, Quell-Verlag der evang. Gesellschaft, 1958 ; 13×20,5, 751 pp. et 35 ill., DM 27.80.

1. Bien que le souci d'une analyse théologique ne soit pas entièrement absent du livre de J. Séguy, il s'y trouve subordonné à une interprétation essentiellement historique du phénomène dont l'A. cherche avant tout à déterminer les origines (1re partie) et à dégager le caractère propre (3e partie) en insistant presque exclusivement sur les « spiritualités » des sectes ; les quatre sectes françaises les plus importantes bénéficient d'une étude particulière (2e partie). Tout l'exposé est encadré de façon significative par deux chapitres consacrés respectivement à « la préhistoire des sectes » et à un rapprochement entre « sectes médiévales et sectes modernes ». L'A. veut surtout mettre en relief les filiations des différents mouvements dissidents. C'est là certes un travail utile pour l'historien désireux de situer dans la vie générale de l'Église les aberrations doctrinales et les séparations qui en résultent. Des tendances centrifuges ont en effet, à toutes les époques, travaillé l'Église. Les unes ont pu être canalisées, ainsi certains ordres mendiants du XIIIe s., d'autres se sont définitivement détachées.

Or ces ruptures se sont presque toujours produites pour des motifs identiques : rejet de la tradition ecclésiastique et imitation « littérale » de la vie apostolique ; ceci vaut surtout pour les sectes qui se sont constituées dans l'Église catholique. La situation initiale est sensiblement différente pour les sectes d'origine purement protestante, à qui la Réforme avait déjà frayé le chemin. Pour rendre compte du nouvel exode l'A. propose des explications qui ne nous satisfont pas entièrement. Selon lui, les sectes se caractériseraient par une recherche inconsciente des anciennes valeurs perdues au XVIe s., et dans certaines tendances séparatistes l'on retrouverait, défigurées et le plus souvent méconnaissables, certaines notions originellement catholiques. L'analogie avec telle ou telle hérésie médiévale ne faisant pas de doute, il faudrait conclure à une parenté intrinsèque due à une racine commune.

L'argumentation de J. S. n'est pas exempte d'une part d'hypothèses dont le bien-fondé n'est pas toujours évident. Mais l'inconvénient n'est pas grand tant qu'on reste sur le plan historique. Lorsqu'on envisage le problème du point de vue purement théologique on constate, une fois de plus, qu'il nous manque, jusqu'à présent, une étude ecclésiologique de base où seraient traitées et clairement élaborées les notions fondamentales telles que « Église », « églises dissidentes », « confessions » (ou « dénominations »), « sectes » d'une part, et leurs relations réciproques d'autre part. C'est précisément ce dernier point qui fait le plus cruellement défaut et qui alourdit considérablement le dialogue œcuménique. En effet, presque tous les interlocuteurs qui participent à ce dialogue — en particulier avec l'Église catholique — ne cessent de signaler la confusion résultant de l'absence d'une doctrine valables qui tiendrait compte de ces problèmes et qui contribuerait à forger une terminologie commune, adaptée aux besoins de l'heure actuelle.

2. On sera particulièrement reconnaissant à K. HUTTEN d'avoir publié à part une étude succincte mais dense sur la psychologie du sectaire, telle qu'elle se manifeste dans sa vie de foi. La lecture de cette analyse pénétrante suppose une connaissance globale des différents mouvements qui entrent en compétition avec le monde protestant. Car le sectarisme est, selon la définition de l'A., une confession « anti-protestante », une foi dont il est aisé de découvrir les motifs antithétiques : la grâce seule ne suffit plus, il faut des garanties matérielles et des preuves tangibles. La théologie dont vit une secte sera, contrairement à la *theologia crucis* de la Réforme, une *theol. gloriae sectae* et une *theol. possessionis*. Ces aspirations à façonner une religion selon les vues personnelles et incontrôlables des fondateurs ont pour complément direct de la part de leurs adhérents une volonté non moins tenace de réaliser sur cette terre la communauté idéale et absolutiste, en attendant son apothéose apocalyptique. Les chapitres successifs de l'ouvrage présentent les critères qui permettent de décrire n'importe quelle secte, grâce au système de coordonnées qu'ils définissent. Ces définitions sont suffisamment souples pour saisir les croyances les plus aberrantes qui ont toutes ceci de commun qu'elles quittent le terrain biblique, base unique de la Réforme. On peut se demander si cette conception correspond à une vue des choses qui tient, en outre, compte du rôle de la Tradition... A la fin de son étude, K. H. ramène le problème à ses vraies dimensions : la discussion, difficile certes mais nécessaire, entre l'Église et les sectes.

3. Dans une série de conférences publiques sur le problème que pose l'existence des sectes dans son rapport à l'unité de l'Église, cette question est étudiée sous différents points de vue. L'exégète E. SCHWEIZER déduit du N. T. que, si la chrétienté primitive formait une communauté « œcuménique », elle supportait facilement les tendances « johannique », « synoptique », « paulinienne », « pétrinienne ». Il est remarquable que ceux qui avaient une foi faible ou même déficiente ne furent pas expulsés, mais au contraire ceux qui se targuaient d'une science supérieure, les gnostiques, et qui s'écartaient en tant que « parfaits », du commun des fidèles. — K. HUTTEN donne un résumé substantiel de son livre recensé ci-dessus, tandis que K. GUGGISBERG examine l'attitude d'un État moderne, neutre, à l'égard des églises plus ou moins officiellement

reconnues et des sectes. L'historien F. Blanke évoque opportunément les courants de religiosité asiatique qui envahissent de plus en plus fortement le continent européen. On sait la concurrence de l'Islam dans les pays de mission, on ne perçoit pas à sa juste valeur l'élan missionnaire qui anime l'hindouisme et le bouddhisme depuis quelques dizaines d'années et qui se traduit en réalisations non négligeables (création de séminaires de propagande où les futurs missionnaires bouddhiques apprennent entre autres l'anglais, p. 96).

4. Le *Standard-Work* de K. Hutten manifeste quelle est l'activité intense et l'essor prodigieux du sectarisme, surtout en pays de mission, parmi les chrétientés formant la « jeune Église ». L'A. compare leur infiltration aux méfaits de certains organismes parasitaires. Nous avons reçu la 5e édition de son livre. Par rapport à la 3e éd., que nous avons jadis recensée (*Rev. Sc. ph. th.* 38 (1956) p. 572) elle a été profondément remaniée et augmentée. Les raisons qui ont conduit K. H. à cette refonte considérable sont symptomatiques : il a eu accès à une documentation beaucoup plus riche sur les sectes, ce qui a modifié, au moins pour certaines d'elles, les données initiales. Par ailleurs des transformations de leur structure interne se sont produites dans un grand nombre de sectes ces dernières années (notamment par scissions et par proliférations), d'où un changement d'aspect parfois déconcertant. L'A. a en outre mis à profit la remise en chantier de son œuvre pour distinguer plus nettement la partie historique ou descriptive consacrée à chaque secte, du jugement théologique qu'il faut porter du point de vue protestant. L'ample bibliographie tenue à jour mérite une mention spéciale.

II. Mouvement œcuménique

1. F. W. Kantzenbach, *Das Ringen um die Einheit der Kirche im Jahrhundert der Reformation.* Vertreter, Quellen und Motive des « ökumenischen » Gedankens von Erasmus von Rotterdam bis Georg Calixt. Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1957 ; 12,5 × 21, 260 pp., DM 11,50.

2. E. Beyreuther, *August Hermann Francke und die Anfänge der ökumenischen Bewegung.* Leipzig, Koehler & Amelang, 1957 ; 13,5 × 21, xi-309 pp., DM 10.50.

1. L'œcuménisme est né au moment même où se rompait l'unité de la chrétienté occidentale. C'est en effet au cours du xvie s., qui a le plus contribué à la rupture définitive, que le désir de retrouver l'unité perdue fût intensément ressenti. Qu'un Érasme, né vers 1466, doive être compté parmi les promoteurs de conciliation est évident, mais qu'un G. Calixt, mort en 1656, dernier représentant de l'école protestante directement influencée par Luther et par Mélanchton, ait plaidé la cause de l'Église une et indivisible, surprend quelque peu. On surmonte cet étonnement si l'on se souvient que les Réformateurs, et Luther le premier, ainsi que les théologiens de leur génération, n'avaient nullement le sentiment d'être des novateurs : ils se croyaient en continuité avec la tradition de l'ancienne Église, convaincus qu'ils étaient que « Rome » s'était éloignée de la foi primitive. Érasme leur avait d'ailleurs facilité la tâche par ses travaux préparatoires à une éventuelle réforme ecclésiastique. Effrayé par les conséquences désastreuses de ses efforts ou tout simplement pour éviter des tracas, il s'arrêta à mi-chemin, mais ses adeptes tirèrent les conclusions logiques des prémisses posées. De fait, pendant les deux siècles évoqués par K., l'influence d'Érasme se fait sentir chaque fois qu'il est question d'unité chrétienne. Bien qu'avec la Réforme se soit instauré un processus de séparation apparemment irréversible, renforcé dans ce sens par certaines tendances polémiques et apologétiques de la Contre-Réforme, les voix plus iréniques n'ont jamais été complètement réduites au silence. Dominant l'esprit de leur temps, elles se sont élevées au plus fort des disputes pour appeler les chrétiens dissociés à l'unification. A travers cet exposé historique, on voit se dessiner une des fonctions que le mouvement œcuménique pourrait remplir, indépendamment de ses résultats futurs : celle de tenir en éveil les consciences.

2. Pour une part, l'œcuménisme contemporain plonge ses racines dans les milieux missionnaires qui, au début de notre siècle, ont été sensibles au scandale de la concurrence entre différentes confessions. Quoi d'étonnant que le même problème se soit posé dès que l'église protestante, à la fin du XVIIe s. et surtout au XVIIIe, se mit à évangéliser les régions récemment découvertes. A l'encontre des missions catholiques de type « colonial » (Espagne et Portugal), l'Allemagne, dépourvue de possessions d'Outre-mer, s'engagea sur un autre chemin. L'étincelle initiale vint de A. H. Francke (1663-1727), ouvert aux aspirations œcuméniques : pour lui, avant de porter l'Évangile aux païens, il faut d'abord réaliser ou en tout cas promouvoir l'unité des chrétiens en Europe. Francke est un contemporain de Leibniz (1646-1716) et le cosmopolitisme de ce dernier a son parallèle dans l'universalisme d'inspiration chrétienne du premier. C'est précisément à cette époque que le piétisme découvre la fraternité de tous les chrétiens, or Francke est disciple du fondateur du piétisme, l'alsacien Ph. J. Spener, d'une part, et, d'autre part, il est le père spirituel du comte Zinzendorf. E. Beyreuther a si bien réussi à évoquer cette période d'effervescence spirituelle qu'il nous fait voir, pour ainsi dire, la naissance de l'élan missionnaire protestant, fruit du concours de trois facteurs : l'orphelinat modèle fondé par Francke à Halle fournit les missionnaires, le roi de Danemark seul prince protestant ayant des territoires à évangéliser accepta leur envoi dans ses colonies, et les sociétés anglaises (S. P. C. K. et S. P. G.) fondées vers cette époque prêtèrent les capitaux nécessaires. C'est grâce à cette triple coopération, entre Halle, Copenhague et Londres, que les premières tentatives d'une activité missionnaire protestante prirent corps, mais à leur origine on trouve A. H. Francke, pionnier de l'entente entre chrétiens.

J. N. W.

E. Duff, *The Social Thought of the World Council of Churches.* London-New York-Toronto, Longmans, Green & C°, 1956 ; 14,5×22, 339 pp., 25/-.

Premier essai de synthèse des doctrines du Conseil œcuménique des églises en matière sociale, cet important ouvrage a été présenté par son A., de la Compagnie de Jésus, comme thèse à l'Institut Supérieur d'Études Internationales de Genève. C'est donc bien à la source même qu'il a pu puiser une ample documentation et son travail suppose qu'il y a eu entre chrétiens séparés une collaboration effective, ne méconnaissant pas le prix de la possession de la vérité. On ne peut que s'en réjouir.

Se comportant comme un témoin compréhensif des faits et des idées et non comme un théologien qui les juge à la lumière de la foi, l'A. commence par retracer l'histoire du C. Œ. E. pour souligner à quel point des milieux soucieux d'apporter une réponse chrétienne aux problèmes sociaux et internationaux ont contribué à sa constitution. L'histoire ultérieure du C.Œ.E. manifeste que cette conscience de la responsabilité des chrétiens en ce domaine reste vivante en son sein. Avant de chercher à préciser la doctrine qui exprime ce souci, l'A. scrute la structure complexe et l'autorité du C.Œ.E. afin de savoir en quelle mesure le Conseil et les églises membres s'engagent dans leurs différentes déclarations.

La troisième partie de l'ouvrage est consacrée à la philosophie sociale du C.Œ.E. et analyse les courants divergents qui s'y révèlent, issus de traditions théologiques différentes que l'A., à la suite du Dr J. H. Oldham, ramène à deux groupes : les tenants d'une loi naturelle incluent dans leur synthèse une éthique de la fin ; ceux qui retiennent la seule Bible comme critère de jugement se tiennent à une éthique de l'inspiration. L'A. note les efforts de synthèse qui se font jour à partir de ces départs différents, sur la base d'une référence à un commun héritage biblique : affirmation de la dignité de la personne humaine, de la valeur de la liberté par quoi l'on est responsable en matière de justice et d'ordre social, de la responsabilité, devant Dieu et devant les peuples qu'ils doivent mener au bonheur, des pouvoirs politiques et économiques. On trouve toujours sous-entendue l'idée d'une dépendance de la société humaine à l'égard de normes, au sens général du mot, que cette société n'a pas élaborées et qui la jugent.

Ce consensus peu précis s'exprime en particulier dans la notion de « responsible society ».

Dans une dernière partie, l'A. relate les efforts entrepris pour amener le C.Œ.E. à prendre position en face des problèmes sociaux et internationaux actuels : conciliation de la liberté et du dirigisme, problèmes de la guerre et de la paix, etc. A ceux qui s'étonneraient qu'en dépit de la volonté de synthèse qui l'anime, la pensée du C.Œ.E. reste très imprécise en matière sociale, l'A. rappelle les difficultés qu'il lui faut vaincre : divergences des traditions théologiques d'où diverses interprétations des rapports entre spirituel et temporel, volonté de faire participer au travail commun le plus grand nombre possible de chrétiens d'où certaines collaborations plus enthousiastes que compétentes, part trop faible prise par des techniciens laïcs. Cependant le C.Œ.E. a fourni une contribution qui n'est pas négligeable au problème d'assurer une présence chrétienne parmi ceux qui cherchent les solutions des problèmes sociaux et internationaux contemporains. Le livre du P. Duff aidera les catholiques qu'habitent ces mêmes préoccupations à ne pas ignorer cet apport positif.

M.-J. Bazille.

J.-P. Michael, *Christen suchen Eine Kirche.* Die Oekumenische Bewegung und Rom. Mit Dokumenten und soziographischen Beilagen (Coll. *Herder-Bücherei, 10*). Freiburg, Herder, 1958 ; 10,5 × 18, 188 pp., DM 1.90.

A l'usage du catholique moyen, ignorant à peu près tout de l'œcuménisme protestant, J. P. Michael a rédigé une petite plaquette qui, mieux qu'une simple introduction aux problèmes spécifiques de ce mouvement ou qu'une description purement schématique de son histoire complexe, est une étude approfondie et très complète de son « infra-structure » idéologique, de ses prémisses théologiques et de ses résultats pratiques. L'A. connaît à fond la matière dont il nous fournit un exposé extrêmement clair et compréhensible, sans technicité inaccessible au profane, ni simplification dangereuse pour la vérité historique. Il ne se contente pas d'une sèche énumération des principaux documents doctrinaux élaborés par le C.Œ.E., mais scrute attentivement leur portée ecclésiologique et relève certaines de leurs déficiences dogmatiques. La principale faiblesse de cet organisme mondial qu'est le mouvement œcuménique, son manque d'unité *réalisée*, est suggérée par le titre même de la brochure. Ce titre, provocant pour des lecteurs non-catholiques, et l'affirmation, répétée au cours de l'exposé, que l'unité, déjà donnée, n'est plus à rechercher, n'ont pas manqué d'indigner certains théologiens protestants. Leur réaction s'explique d'autant mieux que l'A. trace, à l'usage du public allemand peu familiarisé avec la politique interne de l'Église évangélique (luthérienne surtout), un tableau d'ensemble où, à côté d'heureux rapprochements entre différentes dénominations, sont évoquées des oppositions considérables à toute tentative d'union interconfessionnelle, et ceci dans le cadre d'un seul pays. C'est dire quelles difficultés il faut vaincre dès qu'il s'agit d'élargir le débat œcuménique aux dimensions internationales !

M. Villain, *Introduction à l'œcuménisme* (Coll. *Église vivante*). Tournai-Paris, Casterman, 1958 ; 15 × 21, 260 pp., 780 fr.

Comme le remarquait naguère le P. Congar (voir *Rev. Sc. ph. th.*, 41 (1957) p. 500), nous ne disposons pas encore des moyens pour faire l'histoire de l'œcuménisme catholique. Ceci reste valable après la parution du livre du P. M. Villain. Il s'agit, en effet, d'une simple et utile « Introduction à l'œcuménisme », qui pourrait tout aussi bien s'appeler « Manuel de l'œcuméniste catholique ». S'adressant aux théologiens sans doute mais aussi aux laïcs cultivés « de foi adulte » (p. 9), l'A. a adopté un style très direct, celui de la conférence (voir p. ex. pp. 186, 216 et *passim*). La matière est abondante. Un bon index alphabétique facilite les recherches. Une bibliographie succincte et brièvement commentée constitue un bon instrument de travail. Premier outil pour le spécialiste et initiation de base pour le profane, le livre du P. Villain s'avérera utile. Une première partie retrace les grandes étapes du mouvement œcuménique.

La deuxième a pour but de faire connaître les grandes confessions chrétiennes. (On lira avec intérêt le témoignage porté par deux pasteurs protestants sur le catholicisme romain). La spiritualité et la technique de l'œcuménisme font respectivement l'objet des 3e et 4e parties. Le P. V. s'inspire du grand exemple du P. Couturier, maître spirituel exceptionnel, dont il fut le collaborateur pendant 20 ans. Il nous fait part en même temps d'une longue expérience personnelle de travail interconfessionnel. Dans toute l'œuvre, on trouve une note d'émotion, d'intimité vécue. Le P. Villain a manifestement un charisme de spiritualité œcuménique. C'est sa place — elle est grande — dans l'ensemble des efforts œcuméniques réalisés dans l'Église. Les théologiens ne peuvent pas engager le dialogue à leur plan, si ce climat d'intensité spirituelle n'est pas créé au préalable. Ceci nous amène à la thèse principale de l'ouvrage : le travail œcuménique doit se faire en fonction de l'interlocuteur tel qu'il est, sans sacrifier quoi que ce soit du dépôt révélé. Quel est l'objectif de l'entreprise œcuménique ? Le P. Villain le définit en une phrase : « Nous envisageons aujourd'hui la maturation de toutes les confessions chrétiennes y compris l'Église catholique, en vue d'une réconciliation à longue échéance » (p. 191).

1. Th. SARTORY, O. S. B. *Die Ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche.* Ein Beitrag im Dienste einer ökumenischen Ekklesiologie. Meitingen bei Augsburg, Kyrios-Verlag, 1955 ; 17×24, 232 pp., DM 10, 80.

2. Th. SARTORY O. S. B. *Die katholische Kirche und die getrennten Christen.* Papst- und Bischofsworte zur Wiedervereinigung im Glauben (Coll. *Religiöse Quellenschriften, Heft 14/15).* Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1957 ; 12×17, 102 pp., DM 3.-

3. G. K. A. BELL (Ed.), *Documents on Christian Unity.* Fourth Series 1948-57. London, Oxford University Press, 1958 ; 12,5×19, XVIII-243 pp., 21/—.

4. O. CULLMANN, *Catholiques et Protestants.* Un projet de solidarité chrétienne (Coll. *L'Actualité protestante*). Neuchâtel-Paris, Delachaux & Niestlé, 1958 ; 12,5×18, 70 pp., 300 fr.

On s'excuse de présenter avec un certain retard l'ouvrage de Dom Thomas SARTORY sur le Mouvement œcuménique et l'unité de l'Église. D'autant plus que le Mouvement œcuménique est tout autre que statique, le mouvement lui est essentiel, même comme effort théologique. C'est pourquoi un livre de 1955 risque d'être déjà dépassé en 1959. Or celui de S. représente, en somme, après une première partie d'historique du Mouvement œcuménique, un dossier raisonné de la confrontation poursuivie, depuis une vingtaine d'années, à l'intérieur du Mouvement œcuménique et entre théologige protestante et théologie catholique, sur les articles principaux de l'ecclésiologie. Documentation bien intéressante et qui montre quel stimulant le dialogue œcuménique est — ou pourrait être — pour la vitalité de notre propre pensée. Les principaux points abordés sont : 1. Église et Églises. — 2. Salut et moyens de salut : le problème essentiel reste celui du lien à mettre entre grâce invisible et moyens visibles de grâce. La Réforme est foncièrement caractérisée par une sorte d'impuissance à réaliser un lien organique entre les deux. — 3. Église et eschatologie. Ici, c'est aux théologiens catholiques que sont proposées quelques considérations importantes. Notons en particulier, pp. 158 s., l'idée que l'Incarnation est inséparable de la Résurrection, et qu'une considération de l'Église comme liée à l'œuvre du Verbe *incarné* doit être complétée par une considération de sa référence à l'eschatologie. — 4. Frontières de l'Église (théologie des membres de l'Égl., du « votum », des « vestigia Ecclesiae »). — 5. Opposition ou lien à mettre entre une considération « ontique » du christianisme, qui en considère les éléments d'une manière réaliste-physique, vers quoi oriente incontestablement la scolastique médiévale, et une considération personnaliste-existentielle. Ce débat est tout juste esquissé en conclusion, mais il devrait être poussé plus loin. La vraie question apparaîtrait alors comme se ramenant à celle-ci : dans quelles catégories doit-on chercher à penser le rapport religieux qui se réalise dans l'Église ? Ou encore : qu'est au juste une ontologie biblique et chrétienne ? A cet égard, les

études récentes (T. Boman, Cl. Tresmontant, etc.) sur le génie propre de la pensée biblique-sémitique d'abord, mais aussi grecque telle qu'elle se trouve chez S. Paul et dans le N. T., devraient être évoquées et reprises par la réflexion théologique.

Sartory nous a donné un simple exposé, un travail de début, mais plein de promesse pour l'avenir, et qui peut être très stimulant.

2. Dans un nouvel ouvrage, le même A. s'efforce de montrer que la réserve de l'Église catholique à l'égard du C. Œ. C. et son absence des réunions œcuméniques ne doivent pas être interprétées comme les expressions d'une indifférence à l'égard des efforts en vue de réaliser un jour l'unité des chrétiens. Si Rome s'abstient de participer de façon active au mouvement ce n'est pas par manque d'intérêt mais parce que les préoccupations du Magistère catholique sont d'un autre ordre que celles du C. Œ. E. Les documents pontificaux publiés par l'A. au début de sa brochure témoignent d'un souci de veiller à la pureté de la foi et mettent en garde contre tout danger de confusion doctrinale ou de nivellement des convictions personnelles. Cette intransigeance au plan de tout ce qui touche à l'intégrité du dogme n'est pourtant pas une intolérance de principe car elle est corrélative d'une sympathie sincère pour les chrétiens séparés et d'une volonté de relations authentiquement charitables dans les relations interconfessionnelles. On pourra s'en persuader en méditant les textes, sermons ou lettres pastorales, d'évêques belges, suisses, allemands et italiens, visant explicitement l'octave de prière pour l'unité. Sans sacrifier le moins du monde la vérité de la foi, ces messages autorisés sont l'expression d'un ardent désir d'aplanir les obstacles sur la route conduisant à une réunion de tous les disciples du Christ.

3. D'une évidente utilité pour tous ceux qui désirent être renseignés sur les principales publications et déclarations d'origine ecclésiastique concernant le problème de l'union des églises, la collection de documents œcuméniques de l'évêque anglican G. K. A. Bell peut être considérée comme une sorte de « Denzinger » en la matière. Dans le quatrième volume, publié quelques mois avant sa mort, l'A. reproduit des extraits, traduits en anglais, d'actes du Saint-Siège concernant cette question, et il croit pouvoir y déceler une certaine évolution de l'attitude de l'Église Catholique à l'égard du C. Œ. E. sans que ses positions dogmatiques aient été modifiées pour autant (pp. xiv-xv).

4. De nombreux faits témoignent d'ailleurs d'un réel changement d'atmosphère dans les relations entre chrétiens désunis non seulement au plan des rapports individuels mais même à celui des contacts entre les communautés comme telles. Certains se trouvent évoqués dans le petit livre d'O. Cullmann, si riche d'un optimisme fraternel, où ce dernier revient sur son projet, proposé pour la première fois à Zurich en 1957, d'une collecte réciproque de catholiques pour des protestants et de protestants pour des catholiques. O. C. rappelle que pour lui cette manifestation œcuménique aurait valeur de signe de la fraternité de tous ceux qui invoquent le même Seigneur et il répond aux diverses objections qui ont été faites à sa proposition. Avant de montrer combien cette collecte complèterait au plan de la vie les occasions fructueuses de travail en commun qui se présentent de nos jours dans le domaine des recherches scientifiques et de la réflexion théologique, l'A. expose avec une grande loyauté à ses lecteurs protestants la position de l'Église catholique en face du C. Œ. E. et des tentatives œcuméniques, pp. 24-26, et, tout en présentant la position corrélative des protestants, précise très nettement qu'actuellement l'unité est impossible entre catholiques et protestants, sans infidélité des uns ou des autres à l'essentiel de leurs croyances. Il nous semble que par sa franchise le Professeur Cullmann œuvre efficacement pour l'avènement d'un véritable œcuménisme purifié de toutes les équivoques qui grèvent trop souvent des générosités moins éclairées et peut-être au fond moins authentiques que celle dont il donne ici un magnifique témoignage.

J. N. W.

G. Baum, *That they may be one. A Study of Papal Doctrine (Leo XIII-Pius XII).* London, Bloomsbury, 1958 ; 14×22, IX-181 pp., 21/—.

L'œcuménisme catholique est une fonction de l'Église. Il a pour rôle de ramener à leur propre perfection ces parties du patrimoine chrétien qui sont tombées en dissidence et qui ont été abîmées par le fait même ; il tend à l'élimination de toutes les adultérations humaines ; il sert ainsi d'instrument à la victoire de la grâce parmi nos frères séparés. Mais en visant à l'intégrité des éléments, il tend à l'intégration dans le tout. En dehors de la connexion vitale de l'organisme reconstitué, il n'y a pas de santé pour les parties disjointes. L'œcuménisme est donc essentiellement une œuvre de réunion. Telle est la position centrale (voir pp. 97-98) de l'intéressant ouvrage du P. G. Baum. Au terme de sa préface, l'A. dit tout ce qu'il doit à la direction du P. H. Stirnimann, professeur d'ecclésiologie à l'Université de Fribourg, en Suisse. De lecture facile, le livre se divise en cinq chapitres qui traitent de l'unité de l'Église, des chrétiens dissidents, des Églises dissidentes, du fondement de l'œcuménisme catholique et de son exercice. On trouvera en appendice, sous le titre *The Boston Letter*, la version anglaise officielle de la lettre du Saint-Office du 8 août 1949 sur le sens de la formule : « Hors de l'Église point de salut » (à propos de l'affaire Feeney). Le titre de l'ouvrage ne correspond pas exactement au contenu : le P. B. ne limite pas son étude à la doctrine des Papes. Le public de langue anglaise trouvera dans ce livre une bonne introduction au problème de l'unité chrétienne.

J. Hamer.

III. Protestantisme et catholicisme

1. M. Lackmann, *Ein Hilferuf aus der Kirche für die Kirche.* Stuttgart, Schwabenverlag, s. d. (1955) ; 12,5×20, 138 pp., DM 3. —

2. H. Asmussen & R. Grosche, *Brauchen wir einen Papst?* Köln & Olten, J. Hegner, 1957 ; 11,5×19, 71 pp. — Édition française : *Faut-il un Pape?* Une question d'une actualité brûlante pour le monde chrétien. Avant-propos de P. Fransen S. J. Bruxelles-Paris, Elsevier, 1958 ; 14×21, 53 pp.

3. H. Asmussen & W. Stählin (Ed.), *Die Katholizität der Kirche.* Beiträge zum Gespräch zwischen der evangelischen und der römisch-katholischen Kirche. Stuttgart, Evang. Verlagswerk, 1957 ; 13×21, 390 pp., DM 18. —

4. H. Asmussen et alii, *Katholische Reformation.* Stuttgart, Schwabenverlag, 1958 ; 12,5×20,5, 239 pp., DM 5.50.

5. H. Fries, *Antwort an Asmussen.* Stuttgart, Schwabenverlag, 1958 ; 12,5×20,5, 154 pp., DM 4.20.

1. Découvrant de graves déficiences dans le protestantisme actuel par rapport à la pensée de Luther et aux déclarations de la première génération de réformés, M. Lackmann lance aux responsables de son église un « appel au secours », mais il envisage beaucoup moins une réconciliation avec le catholicisme contemporain, auquel il reproche l'abandon de certaines valeurs essentielles de l'Église indivise, qu'une reprise des vérités catholiques (foi et œuvres, caractère sacrificiel de la Cène, hiérarchie, sacrement de pénitence, etc.) sacrifiées par le luthéranisme réagissant contre l'Église romaine. L'A. a peu de chances d'être écouté et il ne se fait pas d'illusions sur ce point, mais il paraît sous-estimer la pesée considérable qui s'exerce au plan historique dans le sens de la dissidence. Si le décalage entre les intentions des promoteurs de la Réforme et les réalisations postérieures est évident, il reste que l'éloignement initial à l'égard des positions catholiques a conduit à une coupure infranchissable et qu'une « tradition » s'est créée et se développe qui légitime aux yeux de ses adhérents la continuation et même l'accentuation de la séparation.

2. Les tentatives de dialogue entre protestants et catholiques connaissent pourtant une très grande audience. Dans une émission radiophonique à Cologne en janvier 1957, H. Asmussen a demandé, au nom des premiers, si un pape était bien nécessaire. Pour lui, la question ne se pose pas au niveau du N. T., car, avec un nombre croissant de ses coreligionnaires, il y lit qu'un rôle prépondérant a été confié à l'apôtre Pierre. Ce qui fait difficulté à ses yeux c'est de prouver la transmission effective du primat pétrinien et surtout de retrouver dans la papauté actuelle, et dans son centralisme outrancier, le schéma néotestamentaire. Quel est l'élément prépondérant dans le catholicisme, se demande A., la foi et le baptême ou la soumission au pape ? Il lui semble que c'est ce dernier point qui l'emporte. — R. Grosche reprend l'argumentation de son interlocuteur en montrant que l'alternative ainsi formulée ne correspond ni aux données scripturaires ni à l'enseignement authentique du magistère. Le pouvoir pontifical fait partie intégrante de la structure ecclésiale telle qu'elle nous est connue par la révélation. Il n'y a pas d'indication explicite en faveur du primat papal, parce qu'il s'agit là d'un élément inhérent à l'organisme primitif, voulu par conséquent par le Christ, mais développé dans le sens que Newman attribue à l'évolution du dogme. En s'y référant R. G. fait appel à un de ses auteurs préférés sans pour autant aplanir la route pour les protestants. S'ils acceptent « de droit » la papauté, ils éprouvent « de fait » des difficultés presque invincibles. On leur saura gré de les avoir exprimées et d'avoir demandé une réponse.

3. La question de la papauté n'est pas le seul obstacle à l'unité effective des chrétiens, ce n'est qu'un aspect d'un problème plus général, celui de l'ecclésiologie. La preuve en est que le dialogue s'interrompt régulièrement dès qu'on touche aux questions telles que « Écriture et Tradition », « Parole et Sacrement », « Sacerdoce universel des fidèles et sacerdoce fonctionnel », « laïcat et hiérarchie », « charisme et droit institutionnel ». Examinés par les auteurs d'un ouvrage collectif, ces points, auxquels s'ajoutent bien d'autres, délimitent la ligne de démarcation à laquelle se heurtent depuis quatre siècles les meilleurs esprits en quête d'unité ecclésiale. Or, loin de constituer une barrière infranchissable, cette limite pourrait donner occasion à des contacts et même par endroits à une certaine jonction. C'est de cette hypothèse, en tout cas, que partent H. Asmussen et d'autres théologiens luthériens, qui cherchent à faire l'inventaire des vérités catholiques conservées dans l'église évangélique. Du point de vue catholique, on objectera qu'il s'agit tout au plus de vestiges et que la perte en valeurs authentiques a causé une déperdition de la substance elle-même. Prévoyant cette objection, les AA. ne se sont pas bornés à jauger le taux de catholicité de leur église par comparaison à l'Église romaine actuelle, mais ils se réfèrent à l'ancienne église, celle d'avant la séparation. Ils supposent par là que les églises issues de la réforme ont hérité de la chrétienté médiévale certains biens qu'ils ont en commun avec le catholicisme, mais que de part et d'autre ces biens ont été délaissés. Dans cette perspective, il suffirait alors que les protestants actualisent les virtualités oubliées par eux et que les catholiques équilibrent ces mêmes valeurs en prenant en considération l'harmonie antérieure à la contre-réforme. Il serait facile de critiquer une telle proposition, quelque peu utopique, de revenir à une étape historiquement dépassée, mais on n'atteindrait pas par là l'intention profonde des auteurs pour qui ce n'est pas la perte d'un idéal abstrait mais les exclusivismes engendrés de part et d'autre par le schisme, qui constitue l'obstacle au vrai dialogue entre les confessions, et c'est pour contribuer à créer les conditions favorables à ce dialogue qu'ils entreprennent un examen de conscience de l'église évangélique.

4. Dans cette perspective, on lira avec intérêt le programme que vient de publier le mouvement *Die Sammlung*. Son inspirateur est précisément le Pasteur H. Asmussen qui s'est signalé depuis longtemps par son activité dans le groupe *Una Sancta*, où, comme dans d'autres petits groupes analogues relevant de diverses confessions, se rassemblent, en marge du mouvement œcuménique officiel, quelques chrétiens particulièrement émus par le scandale qu'offre au monde une chrétienté divisée. De plus en

plus inquiet de l'attitude de certains membres du C. Œ. E. qui veulent bien engager un dialogue fraternel avec le patriarcat de Moscou mais paraissent éviter tout contact prolongé avec Rome, alors que ce sont précisément les catholiques que côtoient quotidiennement les protestants tout en les connaissant très mal, H. A. a lancé l'idée qu'une confrontation loyale entre le protestantisme et le catholicisme pourrait aboutir non seulement à une meilleure compréhension réciproque mais encore à un approfondissement doctrinal et à un enrichissement spirituel de chacune des deux confessions, obligées de fait à une coexistence permanente. De là des efforts pour alerter l'opinion, d'abord par sept « lettres ouvertes » puis par des rencontres périodiques ; ces efforts ont suscité de nombreuses réactions, tant favorables qu'hostiles. S'adressant en principe aux seuls protestants, le mouvement a pris le titre significatif de *Die Sammlung* et il vient de publier son programme sous le titre, tout aussi caractéristique, de « Réforme catholique ». C'est-à-dire que, comme dans l'ouvrage précédent, il s'agit ici de revenir à l'intention initiale de la Réforme qui voulait rester « catholique » et ne prévoyait aucunement un abandon de l'Église mère, du moins jusqu'à la Diète d'Augsbourg, 1530. Tout en admettant qu'il est impossible de remonter quatre siècles d'histoire, H. A. et ses amis pensent qu'il est permis de réviser la doctrine et la vie des églises réformées actuelles, d'en éliminer les éléments foncièrement « protestants », c'est-à-dire hérétiques, et de le compléter par les valeurs catholiques perdues au cours de ces quatre siècles. Ils n'envisagent pas pour autant de quitter leur église car, pour eux, la Réforme, selon le mot de Kierkegaard, a pour fonction historique d'être un « correctif » de l'Église romaine, elle n'est infidèle à sa mission que dans la mesure où elle se constitue en « règle » de l'Église car elle devient ainsi cause de corruption de cette Église (v. p. 23), alors que l'existence de membres séparés ne se légitime qu'en fonction de la sauvegarde de la pureté doctrinale du catholicisme romain. Pensant par là calmer les inquiétudes de certains protestants et ruiner les espoirs des catholiques pour qui une mise en question des principes de la Réforme devrait aboutir logiquement à un reniement total de l'hérésie, H. A. et son groupe témoignent d'une grande liberté et d'une forte audace dans leur dénonciation des carences et aberrations spécifiques du protestantisme et dans leur projet d'une large recatholicisation des églises réformées. Il ne s'agit pas pour eux de procéder par mode d'emprunts proprement dits mais de réactualiser les données authentiquement catholiques, latentes dans leur confession ; l'essentiel des « vérités catholiques » est formulé ici en douze thèses, où se trouve énoncé en termes évangéliques tout l'aspect communautaire, institutionnel, sacramentel et « ontologique » de l'Église ; ces thèmes sont repris d'une façon plus globale dans le reste du livre, où l'on ne trouvera ni démonstrations ni justifications mais par un groupe la proposition de son programme, afin d'éveiller l'opinion publique.

5. On retrouve certains de ces points dans la réponse que H. Fries, professeur de théologie à la Faculté catholique de Tubingue, a donnée à cinq questions de H. Asmussen, formulées par ce dernier en 1956 dans son livre *Rom-Wittemberg-Moskau* (*Rev. Sc. ph. th.*, 41 (1957) pp. 362-363) et adressée de façon globale « à Rome ». Aux interrogations précises, expressions d'une conscience profondément troublée par certains aspects du catholicisme, H. F. répond au nom des catholiques, jugeant avec raison que ceux-ci ne peuvent pas se dérober plus longtemps. Il s'explique sous forme de « lettres », consacrées chacune à un thème précis : problème de la relation entre la Parole et le sacrement, A. trouvant que Rome minimise trop l'efficacité salvifique de la Parole et accorde une place exagérée au sacrement ; emprise de la philosophie (aristotélicienne) sur la théologie ; prédominance du principe de causalité pour ce qui est de la valeur méritoire des œuvres ; légalisme quasi-judaïque de la morale ; amplification croissante et illimitée de la mariologie au détriment de la christologie et de la théologie trinitaire. Se refusant à reprendre les instances d'une apologétique démodée et ne cherchant pas à défendre point par point les vérités mises en question par un opposant qui connaît trop bien le catholicisme pour s'arrêter à des aspects secondaires, H. F. répond sur chacun des thèmes en reconnaissant d'abord le bien fondé des

questions posées, il s'efforce ensuite de rééquilibrer le cas échéant les formules trop unilatérales et, invitant son partenaire à prendre réellement part au dialogue déjà engagé entre catholiques, met en valeur les réalisations actuelles qui dans l'Église romaine contemporaine en sont déjà des fruits. H. F. ne cache pas qu'il reste bien des difficultés à surmonter encore, mais il souligne à quel point les efforts communs contribuent à un dépassement d'une tactique catholique purement défensive, héritage de la Contre-Réforme qui explique, sans les excuser, de nombreux gauchissements pratiques et certaines explicitations théologiques quelque peu déséquilibrées.

J. N. W.

VARIA

P. Chauchard, *La science détruit-elle la religion?* (Coll. *Je sais, je crois, 91*). Paris, Fayard, 1958 ; 14,5 × 19,5, 136 pp., 350 fr.

R. Chateau, *Problèmes biologiques, problèmes religieux.* Essai de confrontation. Paris, Berger-Levrault, 1958 ; 12 × 18,5, 150 pp., 600 fr.

L. Bouyer, *Humain ou chrétien?* (Coll. *Présence chrétienne*). Paris, Desclée de Brouwer, 1958 ; 11 × 19, 140 pp., 540 fr.

Animé par une intention dont l'inspiration foncière mérite tous les encouragements, le Dr Chauchard s'est efforcé de poser de façon générale le problème de la confrontation entre la science et la foi. Après avoir traité, dans les deux premières parties, de l'erreur scientiste puis de l'impasse agnostique et fidéiste, l'A. se risque à proposer assez brièvement sa conception des rapports entre la pensée scientifique et la religion. Dans cet effort de synthèse constructive, il semble bien que sa double sincérité ardente de savant et de croyant l'ait emporté très au-delà des limites qu'il met pourtant en évidence dans sa conclusion, si mesurée à tant d'égards. On peut douter en effet que l'étude scientifique du monde aboutisse aussi sûrement que l'affirme l'A. « à une vision cohérente à valeur explicative efficace » (p. 91), et on trouvera au moins téméraire le but qu'il se propose « de montrer la possibilité d'unir la perspective scientifique que professent ensemble sous des différences relativement faibles rationalistes et marxistes et la perspective religieuse de la dogmatique catholique traditionnelle » (p. 92). Nous manquerions à la sympathie à l'égard de tout effort sincère, à laquelle l'A. invite ses lecteurs, si nous ne reconnaissions que bien des pages de son essai apportent d'heureuses nuances à l'optimisme qui l'inspire toujours et parfois l'entraîne trop loin. Cet optimisme néglige cependant de façon systématique la distinction entre les deux ordres de vérités qui en fait se rencontrent beaucoup plus par leurs parts réciproques de mystère qu'ils ne s'unifient dans cette apologétique idéale que l'A. ambitionne d'édifier en constituant une « unité de la science et de la foi » (p. 93). Il la croit d'autant plus réalisable dans son intégralité qu'il pense en avoir trouvé une formulation achevée chez le P. Teilhard de Chardin. Selon lui, en effet, le savant jésuite « accordait les deux visions dans une harmonie parfaite » (p. 93).

Beaucoup plus sensible aux limites de la connaissance scientifique, par où précisément celle-ci laisse place à l'enracinement humain d'une foi en la Parole de Dieu, le pasteur R. Chateau, qui cite souvent les travaux techniques du précédent A., évoque successivement les principaux points classiques de l'opposition entre le scientisme et le christianisme. Création et évolution, déterminismes biologiques et liberté humaine, rédemption biologique ou rédemption spirituelle, la mort physiologique et le problème de la survie, tels sont les titres des chapitres successifs. L'exposé aboutit à des conclusions de détail qui s'écartent assez souvent des prises de position catholiques, les doctrines romaines sont même parfois directement prises à partie, mais la haute qualité spirituelle du niveau où l'A. situe toujours son regard sur les faits biologiques ou

scientifiques et, en dépit de sa méfiance à l'égard de tout système théologique, l'inspiration authentiquement biblique en ses principes de l'anthropologie proposée méritent d'être soulignées.

On retrouve les mêmes problèmes, mais alors insérés dans une perspective beaucoup plus large, dans une série de conférences du P. Bouyer, inquiet des extrémismes stériles où risquent de se bloquer les chrétiens affrontés à la pensée contemporaine et particulièrement à l'esprit scientifique. Dans le cadre quelque peu factice d'une tension supposée entre l'intégrisme et le progressisme, l'A. développe de façon brillante des méditations sur les grands thèmes qui structurent l'humanisme et la spiritualité catholique. Si les points de vue proprement épistémologiques sont dominés de très haut au bénéfice de développements consacrés à « l'action et la contemplation », « la tradition et le renouveau », « l'épanouissement et l'ascèse », on trouve également des chapitres sur « dépendance et liberté », « intelligence et foi », et, à propos de « la création et la croix », on trouve évoqué en particulier l'essai de synthèse du P. Teilhard. L'A. reconnaît la séduction qu'exerce à bon droit cette pensée qui répond mieux que des essais antérieurs aux aspirations contemporaines, mais il souligne « l'homogénéité» qu'elle paraît postuler et qui fait abstraction des deux discontinuités, du péché et de la résurrection, par lesquelles doit inévitablement passer l'humanité pour atteindre à l'épanouissement ultime de la création.

C. Cuénot, *Pierre Teilhard de Chardin*. Les grandes étapes de son évolution. Paris, Plon, 1958 ; 14×20,5, 490-LVIII pp., 2.100 fr.

O. A. Rabut, *Dialogue avec Teilhard de Chardin* (Coll. *Signes du temps:* Sciences d'aujourd'hui). Paris, Éd. du Cerf, 1958 ; 13,5×18, 212 pp.

La copieuse biographie du P. Teilhard, que vient de publier un de ses disciples, agacera sans aucun doute de nombreux lecteurs qui reprocheront à l'A. la saveur hagiographique de ses hyperboles, ses interprétations unilatérales de certains faits et peut-être même ses silences. Il est pourtant incontestable que ce livre, tissé de multiples extraits de lettres et d'autres écrits intimes du regretté savant, en trace un portrait dont seuls ceux qui ont bien connu T. pourront apprécier la validité mais qui tel quel révèle au moins certains aspects authentiques et très attachants de l'homme, du penseur et surtout du prêtre. Ceux-ci n'étaient pas toujours perceptibles dans ses propres ouvrages, sa biographie, riche en précisions chronologiques, en illustrations, et comportant un *premier essai de bibliographie*, permet de mieux comprendre l'intention qui l'animait et de mesurer plus justement la signification et la valeur qu'il donnait lui-même à ses recherches. Le travail de C. Cuénot sera donc utile pour faciliter une approche plus objective de la pensée de Teilhard à ceux du moins qui, en lisant ce livre, sauront ne pas s'irriter de la ferveur intense et maladroite du panégyriste ou au contraire ne pas être trop séduit par elle.

Court mais très dense et pourtant très clair, le récent *Dialogue avec Teilhard de Chardin*, qui inaugure une nouvelle collection dont on est heureux de saluer ici l'apparition riche de promesses, manifeste qu'il est parfaitement possible de réfléchir sur les œuvres de T. en évitant tout à la fois le dénigrement systématique et l'exaltation irraisonnée. Se proposant « de montrer les principales questions que pose sa pensée et de commencer à réfléchir sur elles », l'A. évoque de façon précise et objective les principales thèses de T. et s'efforce à chaque fois, par une analyse technique, de poser les discernements qui permettent de définir scientifiquement leurs niveaux épistémologiques divers. Se plaçant tour à tour au plan de la cosmologie, de la philosophie et de la théologie, il peut alors distinguer avec netteté entre l'intention et les formules, l'intuition et les méthodes, et, tout en justifiant pour une part les unes, montrer l'insuffisance relative des autres. L'A. aboutit à dresser un bilan positif qui déborde le problème de la pensée de T. pour poser celui du chrétien dans le monde et de la confrontation entre la religion et le mouvement profane de la connaissance ; inacceptable comme synthèse définitive, la réflexion du paléontologue disparu apparaît

alors comme une étape non négligeable mais imparfaite dans l'accomplissement de l'effort d'élaboration d'un humanisme et d'une sagesse qui élargissent la science tout en se fondant authentiquement sur elle. L'A. souligne la légitimité d'un tel effort qui ne pourra d'ailleurs jamais connaître dans sa ligne propre de terme achevé sur terre puisque la science elle-même sera toujours en voie de croissance et de refonte.

P. M. de C.

J. de Tonquedec, *La philosophie de la nature. 2e fascicule. La substance et l'accident. La matière et la forme.* Paris, Lethielleux, 1958 ; 14×21, 288 pp., 1800 fr.

Ce volume constitue le 2e fascicule de la première partie (La nature en général) du Traité de Philosophie de la nature du P. de T. Il étudie la structure de l'être physique sous ces deux chefs : La substance et l'accident (ch. 1) ; La matière et la forme (ch. 2). Son contenu comme celui du précédent fascicule, consacré aux questions d'objet et de méthode, est marqué au coin d'un aristotélisme thomiste présenté avec une clarté et une netteté qui ne laissent rien à désirer. Les grandes thèses classiques sur l'hylémorphisme, centrées sur l'idée essentielle de l'existence d'individus substantiels susceptibles de véritables transmutations par génération et corruption, sont successivement abordées. La philosophie physique ancienne est sans cesse mise en rapport avec les données de la science moderne, non en vue d'une conciliation facile et assez artificielle, mais pour montrer que loin de s'opposer les deux lumières s'harmonisent. Une bonne centaine de pages se voit réservée à des notes et appendices, notamment à un long exposé critique de la « Cosmologie unitaire » de Bergson. En apparence, cette longue digression semble déborder par son importance le sujet. En réalité elle en est un complément important, car, en fait c'est en face de la pensée de l'auteur de l'*Évolution créatrice* et de son disciple, Le Roy, que le P. de T., il y a un demi-siècle, avait affirmé ses propres positions intellectuelles. C'est donc un peu dans cette perspective anti-bergsonnienne que la présente Philosophie de la nature se trouve avoir été composée. Perspective qui peut-être n'a point perdu toute actualité, car si l'*Évolution créatrice* est une œuvre un peu vieillie en elle-même, son inspiration profonde ne se retrouverait-elle pas dans les thèmes si bruyamment mis en vogue par le P. Teilhard de Chardin et par ses émules ?

H.-D. G.

J. Hoftijzer, *Die Verheissungen an die drei Erzväter.* Leiden, Brill, 1956 ; 16×24, 103 pp., fl. 10. —

L'ouvrage se présente comme un examen de la thèse, classique depuis A. Alt (*Der Gott der Väter*, 1929) et reprise par G. von Rad et M. Noth, du caractère très ancien des traditions relatives aux promesses faites aux Patriarches. L'A. nous présente une critique littéraire détaillée des textes qui relatent ces promesses. Il les divise en deux groupes : le groupe E-S (= El Schaddaï), d'origine sacerdotale, et le « Gen. XV-Gruppe », d'origine élohiste et jahviste. Trois chapitres étudient les textes du Pentateuque, un autre les textes fournis par le reste de la Bible. Un dernier chapitre est consacré à la préhistoire de ces traditions et à une critique du travail de Alt cité plus haut. La conclusion est que ces traditions ont vu le jour à une époque récente, à la fin de la période royale au plus tôt. Les analyses de détail sont fort intéressantes et souvent pénétrantes, mais la thèse n'emporte pas l'adhésion du lecteur. Il faudrait discuter un à un chacun des arguments. En un mot, disons que les critères de l'A. pour distinguer les éléments primaires et les éléments secondaires d'une tradition ne sont pas toujours convaincants. Ainsi, p. 14 : « En *Gen.* 12,1 ss, nous trouvons la promesse d'une descendance liée au départ d'Abram de son pays. Il y a d'autres traditions selon lesquelles les ancêtres d'Israël ont quitté un pays étranger de l'Est. On les trouve en *Gen.* 11, 31 s. et *Jos.* 24,2 s. Dans aucun de ces passages, ce voyage n'est lié à une promesse. On peut donc conclure que cette liaison est secondaire ». Dans la dernière phrase de l'ouvrage, p. 99, on lit que la tradition relative aux promesses faites aux Patriarches date peut-être seulement de l'exil. Pourtant *Ez.* 33, 24 (texte non cité

par l'A.) montre qu'avant l'exil les promesses faites à Abraham étaient article de foi pour la population du royaume de Juda. F. Dreyfus.

P. Tillich, *Dynamics of Faith*. London, G. Allen & Unwin, 1957 ; 12,5 × 19, 127 pp., 9/6.

Aucun des problèmes habituellement discutés à propos de la crédibilité chrétienne ne se retrouve dans cet ouvrage. L'éclairage très particulier du problème de la vérité de la foi tient d'ailleurs davantage aux conceptions personnelles de l'A. qu'à son appartenance au protestantisme. Selon lui, subjectivement la vérité de la foi réside dans l'authenticité de la visée de l'absolu *(ultimate concern)* et de son expression par le croyant ; une phénoménologie de la foi appuyée sur les documents fournis par l'histoire des religions recensera les attitudes diverses qui furent au cours des siècles adoptées par les hommes dans leur affrontement aux multiples manifestations du sacré. Objectivement par contre la foi est vraie dans la mesure où elle a l'Absolu pour contenu réel. Les développements de T. ne permettent malheureusement pas de se faire une idée précise de ces deux lignes d'approche et de leurs critères respectifs. Vérité objective et vérité subjective se recouvrent, et ce sont finalement les critères subjectifs qui semblent l'emporter. On comprend d'ailleurs que T. en vienne là, puisqu'il définit la vérité subjective de la foi par son pouvoir d'expression de l'Absolu de telle sorte que cette expression soit créatrice de communication. Elle est donc vraie, subjectivement et objectivement, quand, ayant exprimé adéquatement l'Absolu, elle le rencontre et donc le contient. Tout ceci pourrait à la rigueur être admis, si la réalité de la rencontre était garantie par des critères vraiment objectifs qui témoigneraient de la libre initiative de l'Absolu en réponse aux efforts de l'homme. Faute de ce recours, c'est la conscience religieuse, ou plutôt telle de ses formes considérée *à priori* comme seule authentique, qui jugera en dernier ressort de la vérité de la foi. T. propose à cette fin deux critères, l'un pragmatique : la vitalité de la foi, l'autre tiré du caractère non-idolâtrique que doivent sans cesse garder les symboles dont elle use. Inutile de dire que ce critère est taillé sur mesure pour servir à la justification du protestantisme, puisqu'il permet par sa négativité de disqualifier toutes les formes religieuses censées accorder trop de consistance aux médiations symboliques, conceptuelles, sacramentaires ou sociales, le catholicisme romain en particulier, cf. p. 98. Moyennant d'indispensables rectifications, on trouvera néanmoins dans ce petit livre une excellente présentation d'ensemble des différents aspects de la foi. N. Dunas.

AVIS IMPORTANT

Nous remercions ceux de nos lecteurs qui accepteront de répondre personnellement au *Questionnaire* ci-joint.

Les abonnés désireux de compléter leur collection et qui n'arriveraient pas à trouver par les voies normales certains fascicules d'années écoulées, peuvent signaler leurs manques à la *Rédaction de la Revue* ; celle-ci en prendra bonne note, leur indiquera les stocks existant chez divers éditeurs ou en dépôt à la *Revue*, leur signalera au fur et à mesure qu'elles pourraient se présenter les occasions dont elle aurait connaissance, et sera en mesure d'étudier le problème d'une réédition éventuelle de certains fascicules.

Ceux qui désireraient céder tout ou partie d'une collection de la *Rev. Sc. ph. th.*, ou même des fascicules isolés, peuvent également le signaler à la Rédaction de façon que d'autres abonnés puissent en bénéficier.

Rev. Sc. ph. th. (Rédaction), Le Saulchoir
Etiolles, par Soisy-sur-Seine (S.-et-O.)

Superiorum permissu

IMPRIMERIE A. BONTEMPS, LIMOGES - Dépôt légal : 2e trimestre 1959

DOCUMENT

LE RETOUR
AU FONDEMENT DE LA MÉTAPHYSIQUE

UNE TRADUCTION FRANÇAISE DE L'*INTRODUCTION* À *QU'EST-CE QUE LA MÉTAPHYSIQUE ?* DE HEIDEGGER

R. Munier qui a traduit la Lettre sur l'Humanisme (1) *de Heidegger, propose ici une traduction de l'*Introduction *à l'opuscule* Qu'est-ce que la métaphysique ? (2), *que le philosophe de Fribourg-en-Brisgau a lui-même intitulée* Der Rückgang in den Grund der Metaphysik. *Le texte de cette* Introduction *a été publié pour la première fois en 1949 dans la 5e édition de l'opuscule* Qu'est-ce que la métaphysique ? (3). *Avant même que le texte allemand de cette*

(1) M. HEIDEGGER, *Lettre sur l'Humanisme*, texte allemand traduit et présenté par R. MUNIER (Coll. *Philosophie de l'Esprit*), Paris 1957.

(2) Le texte même de l'opuscule *Qu'est-ce que la métaphysique?* a été traduit en français une première fois en 1938 par H. CORBIN, dans un recueil qui portait ce titre même et parut chez Gallimard (pp. 19-44). Une autre traduction de ce texte, due au Dr. JANKELEVITCH, fut publiée dans le nº 35-36 de la revue *Psyché* (sept-octobre 1949, pp. 823-840).

(3) M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?* Fünfte durch Einleitung und Nachwort vermehrte Auflage, Frankfurt a. M. 1949. Parue chez Vittorio Klostermann cette édition présente un texte qui a été reproduit sans changements dans les réimpressions ultérieures diffusées par la même firme que nous remercions de nous avoir autorisé à reproduire ici la version définitive de l'*Einleitung*, pp. 7-21. Nous tenons également à exprimer notre gratitude à la Librairie Gallimard qui nous a permis d'en publier une traduction.

Introduction *fût publié, J. Rovan en avait fait paraître une traduction sous le titre* La remontée au fondement de la métaphysique, *dans le n° 58 de la Revue* Fontaine *(Paris, 1947, pp. 888-898). Mais on ne peut plus depuis longtemps s'en procurer d'exemplaires et cette traduction n'est que partielle, puisque, pendant l'été 1948, Heidegger a remanié et développé le texte primitif qui a servi de base au travail de J. Rovan. C'est donc une traduction nouvelle et complète de cette* Introduction, *établie sur le texte, depuis lors inchangé, de la 5e édition de* Qu'est-ce que la Métaphysique ? *que nous publions à titre de document offert aux lecteurs de langue française.*

Les écrits concernant la pensée de Heidegger sont en nombre considérable. La seule partie accessible aux lecteurs français (entendons par là les ouvrages des philosophes de langue française et ceux des auteurs allemands qui ont été traduits en français) est elle-même fort importante et apporte des éléments de poids au débat qui s'est institué autour de la pensée de Heidegger. Pour ne rappeler que les écrits les plus marquants, citons outre l'ouvrage que A. De Waehlens consacra à La philosophie de Martin Heidegger *(Louvain, 1942), l'article de J. Beaufret,* Heidegger et le problème de la vérité *(paru d'abord en 1947 dans le n° 63 de la revue* Fontaine *et repris en 1957 dans le* Tableau de la Philosophie Contemporaine *de Weber et Huisman, pp. 353-372), ceux de H. Birault,* Existence et vérité d'après Heidegger *(paru d'abord dans la* Revue de Métaphysique et de Morale *en 1951 et repris en 1953 dans le recueil collectif* Phénoménologie-Existence, *pp. 139-191),* La Foi et la Pensée d'après Heidegger *(paru en 1955 dans le cahier n° 10 de* Recherches et Débats, *pp. 108-132), le petit livre de W. Biemel,* Le concept du Monde chez Heidegger *(Louvain, 1950) et les écrits du plus brillant objecteur de Heidegger, le Prof. J. Wahl qui a longtemps consacré ses cours en Sorbonne à scruter attentivement la pensée du philosophe de Fribourg, et dont le dernier ouvrage,* Vers la fin de l'ontologie *(Paris, Sedes, 1956) a pour sous-titre,* Étude sur l'introduction dans la métaphysique par Heidegger. *Mais ces exégèses et ces interprétations, pour éclairantes qu'elles soient et complémentaires les unes des autres, ne peuvent dispenser du recours au texte même de Heidegger. L'*Introduction à Qu'est-ce que la métaphysique ? *qui est comme un résumé, une reprise et un approfondissement de la pensée exprimée dans* Sein und Zeit, *se trouve être avec la* Lettre sur l'Humanisme, *comme l'a remarqué R. Munier* (4), *la meilleure introduction à la lecture du célèbre ouvrage de 1927.*

(4) *Lettre sur l'Humanisme*, ed. cit., Introduction, p. 7.

Dans la présentation que nous faisons de ce document, il ne saurait être question de prendre parti pour ou contre la pensée de Heidegger. Mais il est tout aussi évident qu'on ne saurait, sans dommages réciproques, la comparer ou l'assimiler à la pensée scolastique en général et à la philosophie de S. Thomas en particulier. S'il est vrai qu'on doive, dans l'état actuel des choses, abandonner les termes d'existentialisme, au sens habituel du mot, de nihilisme (5) *et d'athéisme, par lesquels les premiers commentateurs de Heidegger ont caractérisé sa pensée, il semble qu'il soit tout aussi prématuré d'infléchir cette pensée vers une perspective sacrale en laissant entendre dans une interprétation* (6) *de la* Postface *de* Qu'est-ce que la métaphysique ? *qu'il se pourrait que Dieu fût « L'Être lui-même » dont parle Heidegger, ou de la comprendre dans une perspective pascalienne comme une « Attente de Dieu »* (7), *en s'appuyant il est vrai sur un texte de la* Lettre sur l'Humanisme (8), *ou même de dire que « comme réalité qui n'est pas actualisée en elle-même et qui cependant embrasse tout, l'être [de Heidegger] n'est comparable qu'à l'*actus essendi *qui laisse surgir de soi les essences comme les modes limitatifs et déterminants de lui-même et enfin la matière qui individualise définitivement les formes essentielles qui ont déjà imposé la finitude à l'acte d'être »* (9). *Même si l'on y comprend les contributions, par ailleurs sérieuses, de J. Möller,* Existentialphi-

(5) R. Munier dans la préface qu'il donne à sa traduction de la *Lettre sur l'Humanisme* fait justement remarquer : « L'angoisse nous situe face à ce qui n'est plus rien d'« étant », à ce qui est donc pour l'étant, le rien, sa différence absolue. Mais ce qui est le non-étant : *das Nichts* n'est nullement le néant comme négatif pur : *das Nichtige.* En lui se cache le positif par essence : il est le voile même de l'Être. L'accusation de « nihilisme » portée contre Heidegger est donc sans fondement ». (p. 9, note 3).

(6) B. Welte, *Remarques sur l'ontologie de Heidegger*, dans *Rev. Sc. ph. th.*, 31 (1947) pp. 379-393, et du même auteur : *Die Lichtung des Seins. Bemerkungen zur Ontologie Martin Heideggers*, dans *Wort und Wahrheit*, 3 (1948) pp. 401-412.

(7) H. Birault, *Existence et Vérité d'après Heidegger*, dans *Phénoménologie-Existence*, p. 190.

(8) « C'est seulement à partir de la Vérité de l'Être que l'essence du Sacré *(des Heiligen)* se laisse penser. C'est seulement à partir de l'essence du Sacré qu'est à penser l'essence de la Divinité *(Gottheit)*. C'est seulement à la lumière de l'essence de la Divinité qu'on pourra penser et dire ce que le mot 'Dieu' doit nommer. » (*Brief über den « Humanismus »*, éd. Francke, 1947, p. 102).

(9) M. Müller, *Crise de la métaphysique, situation de la philosophie au XXe siècle*, p. 64. L'auteur qui a dit en cette même page : « L'être de Heidegger n'est donc pas comparable avec l'*ipsum esse* des scolastiques qui est Dieu ; ce n'est pas non plus l'*ens commune* ni l'*ens in communi*, simples êtres de raison », ajoute p. 66, en parlant de la pensée de Heidegger : « le fait que la compréhension et le langage sont conditionnés par l'être et l'expérience de l'être, fonde un rapport positif avec la réalité religieuse. Ainsi le langage religieux comme tout langage suppose une expérience religieuse authentique. Il convient de parler ici sans hésitation de *praeambulum fidei.* » Il cite alors et il commente le passage de la *Lettre sur l'Humanisme* afférent aux pp. 102-103 de l'éd. Francke, 1947.

losophie und Katholische Theologie, *Baden-Baden 1952, et de J. M. Hollenbach,* Sein und Gewissen, über den Ursprung der Gewissensregung, eine Begegnung zwischen Martin Heidegger und thomistischer Philosophie, *Baden-Baden 1954, la confrontation de la pensée de l'Être chez Heidegger soit aux catégories de la pensée religieuse, issues ou non de la philosophie scolastique, soit à la philosophie de S. Thomas, s'est jusqu'à présent soldée par des baptêmes trop rapides où la pensée et la langue même du « baptisé » déteignaient fortement sur celles de ses « parrains », ou par des anathèmes dont on eût aimé qu'ils fussent plus objectivement fondés. Ce qui semble assuré en tout cas, c'est que si S. Thomas est aussi un philosophe et « fait » de la philosophie, — la seule que nous tenions, — l'horizon de sa pensée est avant tout théologique, tandis que la pensée de l'Être chez Heidegger n'est et ne se veut jusqu'à présent que strictement philosophique, et ne se déploie qu'au sein d'une analyse phénoménologique, quitte à donner à cette discipline l'orientation nécessaire à l'avènement de la Lumière de l'Être, qui est la Vérité de l'Être, qui est l'Être lui-même. La méthode la plus valable et la moins aventureuse, mais par là même la plus modeste, pour entrer dans la compréhension de la pensée de Heidegger, semble être celle que met en œuvre le Prof. E. Fink, par exemple dans son dernier ouvrage* Sein, Wahrheit, Welt, vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs *(Nijhoff, La Haye, 1958) où il se propose, en se servant des « thèmes phénoménologiques de la philosophie de Husserl et de Heidegger, d'éclairer l'horizon cosmologique de la question de l'Être » (p. V).*

Il reste que dans Le retour au fondement de la métaphysique *Heidegger propose un « dépassement de la métaphysique », — pour autant que « la métaphysique ne représente constamment que l'étant en tant qu'étant » et « ne se tient pas dans sa pensée à l'Être lui-même ». Il s'agit pour lui que la pensée « se dispose à expérimenter le fondement de la métaphysique » et « tente de penser la vérité de l'Etre lui-même ». Ce faisant, la pensée qui « a, d'une certaine manière, abandonné la métaphysique » et « ne se contente plus de la métaphysique », « ne pense pas pour autant contre la métaphysique » et « ce dépassement de la métaphysique » n'écarte pas, toutefois, la métaphysique. Quel que soit le processus selon lequel l'Être lui-même aborde la pensée, et qui selon Heidegger n'est jamais d'abord ni seulement au pouvoir de la pensée, il s'agit toujours d'un avènement à la pensée de la vérité de l'Être lui-même qui serait plus ou moins laissé dans l'oubli par la métaphysique au profit de la considération et de la représentation de l'étant en tant qu'étant. Ce qui est donc en jeu, c'est " la proximité et l'éloignement de Cela d'où la philosophie, en tant que pensée par représentation de l'étant comme tel, reçoit son essence et sa nécessité. Reste à décider si l'Être lui-même peut faire advenir sa relation à l'essence de l'homme à partir de sa vérité propre*

ou si la métaphysique, dans l'aversion de son fondement, empêche désormais que la relation de l'Être à l'homme à partir de l'essence de cette relation elle-même, n'accède à un éclat qui amène l'homme à l'appartenance à l'Être " (10). *C'est une question qui peut se poser au philosophe s'il examine la définition de la métaphysique donnée par Aristote et c'est le mérite de Heidegger d'avoir su l'énoncer avec acuité et pénétration. Il se trouve que, dans un horizon de pensée très différent du sien, la difficulté que soulève Heidegger avec ce qu'il appelle la « différence ontologique » reçoit une solution dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin avec ce que nous nommons l'analogie de l'être. Et les tenants de la philosophie de S. Thomas ont des raisons de penser que l'objet de la métaphysique est sinon l'être en tant qu'être (en laissant au terme être, dans la langue française, sa signification à la fois substantive et verbale), du moins l'étant en tant qu'être, non seulement parce qu'ils peuvent s'appuyer sur cette phrase qui assure que « ens dicitur ab esse » et donc que tout étant, dans tout ce qu'il est, n'est que de l'*esse *mesuré par son essence, mais encore parce qu'ils ont à essayer de penser pour leur propre compte ce que S. Thomas vise sous le nom de* ratio entis *et qui n'est ni de l'ordre de la confusion entre l'étant et l'être, ni de l'ordre de ce que Heidegger appelle l'étantité (Seiendheit).*

Est-ce à dire que la pensée de l'Être telle que la conçoit Heidegger nous soit si étrangère qu'elle nous laisserait indifférents? Bien loin de là : elle ne cesse de nous parler, de nous interpeller, et de nous obliger à nous approfondir dans la compréhension du sens de la philosophie de S. Thomas. A une époque qui fut dominée par le rationalisme et qui se laisse maintenant séduire par les prestiges positivistes de « l'analyse philosophique » il ne peut pas être indifférent qu'on nous rappelle l'urgence de la question de l'Être, avec l'autorité, et l'incantation qui sont propres au philosophe de Fribourg. Dans l'approfondissement incessant de sa pensée, après avoir longuement évoqué la lumière et la vérité de l'Être, puisse-t-il nous laisser pressentir plus clairement encore ce qu'il entend par l'Être lui-même dans cet avènement qui seul permet au Dasein *de réaliser son essence!* L'Einleitung *à* Was ist Metaphysik ?, *qui n'est qu'une étape sur le cheminement de cette pensée, constitue un document qui n'est pas sans intérêt pour l'histoire de la philosophie contemporaine et c'est à ce titre que nous en publions la traduction française.*

(10) « Die Nähe und Ferne von Jenem, woraus die Philosophie als das vorstellende Denken des Seienden als solchen ihr Wesen und ihre Notwendigkeit empfängt. Zur Entscheidung steht, ob das Sein selber aus seiner ihm eigenen Wahrheit seinen Bezug zum Wesen des Menschen ereignen kann oder ob die Metaphysik in ihrer Abkehr von ihrem Grunde fernerhin verwehrt, dass der Bezug des Seins zum Menschen aus dem Wesen dieses Bezugs selber zu einem Leuchten kommt, das den Menschen zum Gehören in das Sein bringt ». V. ci-dessous pp. 410-411.

DER RÜCKGANG IN DEN GRUND DER METAPHYSIK

Descartes schreibt an Picot, der die Principia Philosophiae ins Französische übersetzte : Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Métaphysique, le tronc est la Physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences... (Opp. ed. Ad. et Ta. IX, 14).

Wir fragen, um bei diesem Bild zu bleiben : In welchem Boden finden die Wurzeln des Baumes der Philosophie ihren Halt ? Aus welchem Grunde empfangen die Wurzeln und durch sie der ganze Baum die nährenden Säfte und Kräfte ? Welches Element durchwebt, in Grund und Boden verborgen, die tragenden und nährenden Wurzeln des Baumes ? Worin ruht und regt sich die Metaphysik ? Was ist die Metaphysik von ihrem Grund her gesehen ? Was ist im Grunde überhaupt Metaphysik ?

Sie denkt das Seiende als das Seiende. Überall, wo gefragt wird, was das Seiende sei, steht Seiendes als solches in der Sicht. Das metaphysische Vorstellen verdankt diese Sicht dem Licht des Seins. Das Licht, d. h. dasjenige, was solches Denken als Licht erfährt, kommt selbst nicht mehr in die Sicht dieses Denkens ; denn es stellt das Seiende stets und nur in der Hinsicht auf das Seiende vor. Aus dieser Hinsicht fragt das metaphysische Denken allerdings nach der seienden Quelle und nach einem Urheber des Lichtes. Dieses selbst gilt dadurch als erhellt genug, dass es jeder Hinsicht auf das Seiende die Durchsicht gewährt.

Wie auch immer das Seiende ausgelegt werden mag, ob als Geist im Sinne des Spiritualismus, ob als Stoff und Kraft im Sinne des Materialismus, ob als Werden und Leben, ob als Vorstellung, ob als Wille, ob als Substanz, ob als Subjekt, ob als Energeia, ob als ewige Wiederkehr des Gleichen, jedesmal erscheint das Seiende als Seiendes im Lichte des Seins. Überall hat sich, wenn die Metaphysik das Seiende vorstellt, Sein gelichtet. Sein ist in einer Unverborgenheit (Ἀλήθεια) angekommen. Ob und wie Sein solche Unverborgenheit mit sich bringt, ob und wie gar Es selbst sich in der Metaphysik und als diese anbringt, bleibt verhüllt. Das Sein wird in seinem entbergenden Wesen, d. h. in seiner Wahrheit nicht gedacht. Gleichwohl spricht die Metaphysik in ihren Anworten auf ihre Frage nach dem Seienden als solchem aus der unbeachteten Offenbarkeit des Seins. Die Wahrheit des Seins kann deshalb der Grund heissen, in dem die Metaphysik als die Wurzel des Baumes der Philosophie gehalten, aus dem sie genährt wird.

LE RETOUR AU FONDEMENT DE LA MÉTAPHYSIQUE

Descartes écrit à Picot qui traduisait en français les « Principia Philosophiae » : « Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Métaphysique, le tronc est la Physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences... » (Opp. ed. Ad. et Ta. IX, 14).

Pour en rester à cette image, nous posons la question : Dans quel sol les racines de l'arbre de la philosophie trouvent-elles leur point d'attache ? De quel fond les racines et par elles l'arbre tout entier reçoivent-ils la vigueur et les sucs nourriciers ? Quel élément celé dans le fond et le sol s'entrelace aux racines qui portent l'arbre et le nourrissent ? Sur quoi repose et prend naissance la métaphysique ? Qu'est-ce que la métaphysique vue de son fondement ? Qu'est-ce en somme et au fond que la métaphysique ?

Elle pense l'étant en tant qu'étant. Partout où l'on pose la question de ce qu'est l'étant, l'étant comme tel se tient en vue. La représentation métaphysique doit cette vue à la lumière de l'Être. La lumière, c'est-à-dire ce qu'une telle pensée expérimente comme lumière, n'entre plus elle-même dans la vue de cette pensée ; car celle-ci ne représente l'étant et constamment que sous le point de vue de l'étant. Sans doute, la pensée métaphysique pose-t-elle, de ce point de vue, la question de la source étante et d'un auteur de la lumière. Cette lumière elle-même est tenue pour suffisamment éclairée, du fait qu'elle accorde l'échappée à tout point de vue sur l'étant.

De quelque manière que l'étant puisse être interprété, que ce soit comme esprit au sens du spiritualisme, comme matière et force au sens du matérialisme, comme devenir et vie, comme représentation, comme volonté, comme substance, comme sujet, comme *energeia*, comme éternel retour de l'identique, à chaque fois l'étant apparaît comme étant dans la lumière de l'Être. Partout où la métaphysique représente l'étant, l'Être s'est éclairci. L'Être est advenu en un décèlement (Ἀλήθεια). Quant à savoir si et comment l'Être apporte avec soi un tel décèlement, si et comment Lui-même s'établit dans la métaphysique et en tant que cette métaphysique, la chose demeure voilée. L'Être n'est point pensé dans son essence dé-celante, c'est-à-dire dans sa vérité. La métaphysique toutefois, dans ses réponses à la question qu'elle pose sur l'étant comme tel, parle à partir de la révélation inaperçue de l'Être. C'est pourquoi l'on peut dire que la vérité de l'Être est le fondement sur lequel prend appui la métaphysique, en tant que racine de l'arbre de la philosophie et dont elle se nourrit.

Weil die Metaphysik das Seiende als das Seiende befragt, bleibt sie beim Seienden und kehrt sich nicht an das Sein als Sein. Als die Wurzel des Baumes schickt sie alle Säfte und Kräfte in den Stamm und seine Äste. Die Wurzel verzweigt sich in den Grund und Boden, damit der Baum dem Wachstum zugunsten aus ihm hervorgehen und ihn so verlassen kann. Der Baum der Philosophie entwächst dem Wurzelboden der Metaphysik. Der Grund und Boden ist zwar das Element, worin die Wurzel des Baumes west, aber das Wachstum des Baumes vermag den Wurzelboden niemals so in sich aufzunehmen, dass er als etwas Baumhaftes im Baum verschwindet. Vielmehr verlieren sich die Wurzeln bis zu den feinsten Fasern im Boden. Der Grund ist Grund für die Wurzel ; in ihm vergisst sie sich zugunsten des Baumes. Die Wurzel gehört auch dann noch, wenn sie sich nach ihrer Weise dem Element des Bodens anheimgibt, dem Baum. Sie verschwendet ihr Element und sich selbst auf diesen. Sie kehrt sich als die Wurzel nicht an den Boden ; wenigstens nicht in einer Weise, als sei es ihr Wesen, nur diesem Element entgegenzuwachsen und in ihm sich auszubreiten. Vermutlich ist also auch das Element nicht das Element, ohne dass die Wurzel es durchwebt.

Die Metaphysik denkt, insofern sie stets nur das Seiende als das Seiende vorstellt, nicht an das Sein selbst. Die Philosophie versammelt sich nicht auf ihren Grund. Sie verlässt ihn stets, und zwar durch die Metaphysik. Aber sie entgeht ihm gleichwohl nie.

Insofern ein Denken sich auf den Weg begibt, den Grund der Metaphysik zu erfahren, insofern dieses Denken versucht, an die Wahrheit der Seins selbst zu denken, statt nur das Seiende als das Seiende vorzustellen, hat das Denken die Metaphysik in gewisser Weise verlassen. Dieses Denken geht, und zwar noch von der Metaphysik her gesehen, in den Grund der Metaphysik zurück. Allein das, was so noch als Grund erscheint, ist vermutlich, wenn es aus ihm selbst erfahren wird, ein Anderes und noch Ungesagtes, demgemäss auch das Wesen der Metaphysik etwas anderes ist als die Metaphysik.

Ein Denken, das an die Wahrheit des Seins denkt, begnügt sich zwar nicht mehr mit der Metaphysik ; aber es denkt auch nicht gegen die Metaphysik. Es reisst, um im Bild zu sprechen, die Wurzel der Philosophie nicht aus. Es gräbt ihr den Grund und pflügt ihr den Boden. Die Metaphysik bleibt das Erste der Philosophie. Das Erste des Denkens erreicht sie nicht. Die Metaphysik ist im Denken an die Wahrheit des Seins überwunden. Der Anspruch der Metaphysik, den tragenden Bezug zum « Sein » zu verwalten und

Parce que la métaphysique interroge l'étant en tant qu'étant, elle s'en tient à l'étant et ne se tourne pas vers l'Être en tant qu'Être. En tant que racine de l'arbre, elle dispense tous les sucs et la vigueur au tronc et à ses branches. La racine se ramifie dans le fond et le sol afin que l'arbre, pour sa croissance, puisse surgir de ce fond et de ce sol et ainsi les abandonner. L'arbre de la philosophie croît du sol nourricier de la métaphysique. Le fond et le sol sont bien l'élément où s'épand la racine de l'arbre, mais la croissance de l'arbre ne peut jamais assumer en soi le sol nourricier, au point qu'il disparaisse dans l'arbre, comme une chose d'arbre. Bien plutôt, ce sont les racines qui se perdent dans le sol jusqu'à leurs plus minces radicelles. Le fond est fond pour la racine ; en lui elle s'oublie pour le bien de l'arbre. Même lorsqu'elle s'en remet, selon sa manière propre, à l'élément du sol, la racine appartient à l'arbre. Elle prodigue son élément et se prodigue elle-même pour l'arbre. En tant que racine, elle ne se tourne pas vers le sol ; non pas du moins, comme si c'était son essence de ne croître qu'en direction de cet élément et de se répandre en lui. Mais probablement l'élément n'est-il lui-même l'élément que si la racine l'entrelace.

Dans la mesure où elle ne représente constamment que l'étant en tant qu'étant, la métaphysique ne se tient pas dans sa pensée à l'Être lui-même. La philosophie ne se rassemble pas sur son fondement. Elle l'abandonne constamment, et cela par le fait de la métaphysique. Mais elle ne lui échappe pourtant jamais.

Dans la mesure où une pensée se dispose à expérimenter le fondement de la métaphysique, dans la mesure où cette pensée tente de penser la vérité de l'Être lui-même, au lieu de représenter seulement l'étant en tant qu'étant, la pensée a, d'une certaine manière, abandonné la métaphysique. Cette pensée retourne — si l'on considère encore la chose du point de vue de la métaphysique — au fondement de la métaphysique. Seulement, ce qui de la sorte apparaît encore comme fondement est probablement, lorsqu'on l'expérimente à partir de lui-même, quelque chose d'autre et de non dit encore, de la même manière que l'essence de la métaphysique est autre chose que la métaphysique.

Une pensée qui pense la vérité de l'Être ne se contente plus de la métaphysique ; mais elle ne pense pas pour autant contre la métaphysique. Pour parler en image, elle n'arrache pas la racine de la philosophie. Elle en fouille le fondement et en laboure le sol. La métaphysique demeure l'élément premier de la philosophie. Elle n'atteint pas l'élément premier de la pensée. Dans la pensée qui pense la vérité de l'Être, la métaphysique est dépassée. La prétention de la métaphysique à régir la relation constituante à

alles Verhältnis zum Seienden als solchem massgebend zu bestimmen, wird hinfällig. Doch diese « Überwindung der Metaphysik » beseitigt die Metaphysik nicht. Solange der Mensch das animal rationale bleibt, ist er das animal metaphysicum. Solange der Mensch sich als das vernünftige Lebewesen versteht, gehört die Metaphysik nach dem Wort Kants zur Natur des Menschen. Wohl könnte dagegen das Denken, wenn ihm glückt, in den Grund der Metaphysik zurückzugehen, einen Wandel des Wesens des Menschen mitveranlassen, mit welchem Wandel eine Verwandlung der Metaphysik einherginge.

Wenn somit bei der Entfaltung der Frage nach der Wahrheit des Seins von einer Überwindung der Metaphysik gesprochen wird, dann bedeutet dies : Andenken an das Sein selbst. Solches Andenken kommt über das bisherige Nichtdenken an den Grund der Wurzel der Philosophie hinaus. Das in « Sein und Zeit » (1927) versuchte Denken macht sich auf den Weg, die so verstandene Überwindung der Metaphysik vorzubereiten. Dasjenige aber, was ein solches Denken auf seinen Weg bringt, kann doch nur das Zu-denkende selbst sein. Dass das Sein selber und wie das Sein selbst hier ein Denken angeht, steht nie zuerst und nie allein beim Denken. Dass und wie das Sein selbst ein Denken trifft, bringt dieses auf den Sprung, dadurch es dem Sein selbst entspringt, um so dem Sein als solchem zu entsprechen.

Warum ist dann aber eine so geartete Überwindung der Metaphysik nötig ? Soll auf diese Weise nur diejenige Disziplin der Philosophie, die bisher die Wurzel war, durch eine ursprünglichere unterbaut und ersetzt werden ? Handelt es sich um eine Veränderung des Lehrgebäudes der Philosophie ? Nein. Oder soll durch den Rückgang in den Grund der Metaphysik eine bisher übersehene Voraussetzung der Philosophie aufgedeckt und dieser vorgerechnet werden, dass sie noch nicht auf ihrem unerschütterlichen Fundament stehe und deshalb noch nicht die absolute Wissenschaft sein könne ? Nein.

Anderes steht mit der Ankunft oder dem Ausbleiben der Wahrheit des Seins auf dem Spiel : nicht die Verfassung der Philosophie, nicht nur die Philosophie selbst, sondern die Nähe und Ferne von Jenem, woraus die Philosophie als das vorstellende Denken des Seienden als solchen ihr Wesen und ihre Notwendigkeit empfängt. Zur Entscheidung steht, ob das Sein selber aus seiner ihm eigenen Wahrheit seinen Bezug zum Wesen des Menschen ereignen kann oder ob die Metaphysik in ihrer Abkehr von ihrem Grunde fernerhin verwehrt, dass der Bezug des Seins zum Menschen aus

l'« Être » et à définir, de façon normative, tout rapport à l'étant comme tel, se fait caduque. Ce « dépassement de la métaphysique » n'écarte pas, toutefois, la métaphysique. Aussi longtemps que l'homme demeure l'*animal rationale*, il est l'*animal metaphysicum.* Aussi longtemps que l'homme se comprend comme le vivant doué de raison, la métaphysique appartient, selon le mot de Kant, à la nature de l'homme. Par contre, si elle réussit à retourner au fondement de la métaphysique, la pensée pourrait bien entraîner un changement de l'essence de l'homme, changement d'où s'en suivrait peu à peu une transformation de la métaphysique.

Par suite, lorsqu'au cours du déploiement de la question portant sur la vérité de l'Être, il est parlé d'un dépassement de la métaphysique, cela signifie : pensée de l'Être lui-même dans l'Être. Une telle pensée rejoint, par-delà la non-pensée qui a sévi jusqu'ici, le fondement de la racine de la philosophie. La pensée qui s'essaie dans « Sein und Zeit » (1927) se met sur la voie de préparer le dépassement de la métaphysique ainsi compris. Mais ce qui met en route une telle pensée ne peut toutefois être que cela-même qui est à-penser. Que l'Être lui-même aborde ici une pensée et comment il l'aborde, cela n'est jamais d'abord ni jamais seulement au pouvoir de la pensée. Que l'Être lui-même atteigne une pensée et comment il l'atteint dispose la pensée au jaillissement par quoi elle jaillit de l'Être lui-même pour correspondre ainsi à l'Être comme tel.

Mais pourquoi, dès lors, un tel dépassement de la métaphysique est-il nécessaire ? Est-ce seulement pour que cette discipline de la philosophie, qui jusqu'alors était la racine, soit étayée par une plus originelle et remplacée par elle ? S'agit-il d'une modification de l'édifice doctrinal de la philosophie ? Nullement. Ou va-t-on découvrir, à la faveur du retour au fondement de la métaphysique un postulat de la philosophie inaperçu jusqu'alors et convaincre cette dernière qu'elle ne repose pas encore sur sa fondation inébranlable et ne saurait être encore, pour cette raison, la science absolue ? Nullement.

Dans la venue ou le retrait de la vérité de l'Être, c'est autre chose qui est en jeu : non point la constitution de la philosophie, non point seulement la philosophie elle-même, mais la proximité et l'éloignement de Cela d'où la philosophie, en tant que pensée par représentation de l'étant comme tel, reçoit son essence et sa nécessité. Reste à décider si l'Être lui-même peut faire advenir sa relation à l'essence de l'homme à partir de sa vérité propre ou si la métaphysique, dans l'aversion de son fondement, empêche désormais que la relation de l'Être à l'homme à partir de l'essence

dem Wesen dieses Bezugs selber zu einem Leuchten kommt, das den Menschen zum Gehören in das Sein bringt.

Die Metaphysik hat in ihren Antworten auf ihre Frage nach dem Seienden als solchem vor diesem schon das Sein vorgestellt. Sie spricht Sein notwendig aus und darum ständig. Aber die Metaphysik bringt das Sein selbst nicht zur Sprache, weil sie das Sein nicht in seiner Wahrheit und die Wahrheit nicht als die Unverborgenheit und diese nicht in ihrem Wesen bedenkt. Das Wesen der Wahrheit erscheint der Metaphysik immer nur in der schon abkünftigen Gestalt der Wahrheit der Erkenntnis und der Aussage dieser. Unverborgenheit könnte aber anfänglicheres sein als Wahrheit im Sinne der veritas. 'Αλήθεια könnte das Wort sein, das einen noch nicht erfahrenen Wink in das ungedachte Wesen des esse gibt. Stünde es so, dann könnte freilich das vorstellende Denken der Metaphysik dieses Wesen der Wahrheit nie erreichen, mag es sich auch noch so eifrig um die vorsokratische Philosophie historisch bemühen ; denn es handelt sich nicht um irgend eine Renaissance des vorsokratischen Denkens, solches Vorhaben wäre eitel und widersinnig, sondern um das Achten auf die Ankunft des noch unausgesprochenen Wesens der Unverborgenheit, als welche das Sein sich angekündigt hat. Inzwischen bleibt der Metaphysik während ihrer Geschichte von Anaximander bis zu Nietzsche die Wahrheit des Seins verborgen. Weshalb denkt die Metaphysik an sie nicht ? Hängt das Unterlassen solchen Andenkens nur an der Art des metaphysischen Denkens ? Oder gehört es zum Wesensgeschick der Metaphysik, dass sich ihr der eigene Grund entzieht, weil im Aufgehen der Unverborgenheit überall das Wesende in dieser, nämlich die Verborgenheit, ausbleibt, und zwar zugunsten des Unverborgenen, das als das Seiende erscheint ?

Nun spricht aber die Metaphysik ständig und in den verschiedensten Abwandlungen das Sein aus. Sie selbst erweckt und befestigt den Anschein, als sei durch sie die Frage nach dem Sein gefragt und beantwortet. Allein die Metaphysik antwortet nirgends auf die Frage nach der Wahrheit des Seins, weil sie diese Frage nie fragt. Sie fragt nicht, weil sie das Sein nur denkt, indem sie das Seiende als das Seiende vorstellt. Sie meint das Seiende im Ganzen und spricht vom Sein. Sie nennt das Sein und meint das Seiende als das Seiende. Das Aussagen der Metaphysik bewegt sich von ihrem Beginn bis in ihre Vollendung auf eine seltsame Weise in einer durchgängigen Verwechslung von Seiendem und Sein. Diese Verwechslung ist freilich als Ereignis zu denken, nicht als ein Fehler. Sie kann ihren Grund keineswegs in einer blossen Nachlässigkeit des Denkens haben oder in einer Flüchtigkeit des Sagens. Dieser durchgängigen Verwechslung zufolge gelangt das Vorstellen auf den

de cette relation elle-même, n'accède à un éclat qui amène l'homme à l'appartenance à l'Être.

Dans ses réponses à la question qu'elle pose sur l'étant comme tel, la métaphysique, avant même l'étant, a déjà représenté l'Être. Elle exprime nécessairement l'Être et le fait donc constamment. Mais la métaphysique ne fait pas accéder au langage l'Être lui-même, parce qu'elle ne pense pas l'Être dans sa vérité, ni la vérité en tant que décèlement, ni celui-ci dans son essence. L'essence de la vérité n'apparaît toujours à la métaphysique que sous la forme déjà dérivée de la vérité de la connaissance et de son énoncé. Mais le décèlement pourrait bien être quelque chose de plus originel que la vérité au sens de *veritas*. 'Αλήθεια pourrait être le mot qui donnerait une indication, non encore expérimentée, sur l'essence non pensée de l'*esse*. S'il en était ainsi, il est clair que la pensée par représentation de la métaphysique ne pourrait jamais atteindre cette essence de la vérité, quel que soit l'intérêt qu'elle ne cesse de porter, sur le plan historique, à la philosophie présocratique ; car il ne s'agit pas de quelque renaissance de la pensée présocratique, un tel propos serait vain et absurde, mais de l'attention portée à la venue de l'essence non encore exprimée du décèlement, en quoi l'Être s'est annoncé. Depuis lors, la vérité de l'Être demeure celée à la métaphysique, au cours de son histoire d'Anaximandre à Nietzsche. Pourquoi la métaphysique ne la pense-t-elle pas ? L'omission d'une telle pensée tient-elle seulement à la manière propre de la pensée métaphysique ? Ou appartient-il au destin essentiel de la métaphysique que son propre fondement se dérobe à elle, parce qu'au lever du décèlement, ce qui dans ce dernier déploie son essence : le cèlement, partout se retire et cela au profit du décelé qui apparaît comme l'étant ?

Cela étant, la métaphysique exprime constamment l'Être et dans les modalités les plus diverses. Elle-même donne et renforce l'apparence qu'elle pose la question portant sur l'Être et lui donne une réponse. Or, la métaphysique ne répond nulle part à la question portant sur la vérité de l'Être, parce qu'elle ne pose jamais cette question. Elle ne pose pas cette question, parce qu'elle ne pense l'Être qu'autant qu'elle représente l'étant en tant qu'étant. Elle vise l'étant dans sa totalité et parle de l'Être. Elle nomme l'Être et vise l'étant en tant qu'étant. L'énoncé de la métaphysique, de son commencement à sa consommation, se meut d'étrange façon dans une confusion permanente d'étant et d'Être. Cette confusion, il faut assurément la penser comme événement et non comme faute. Elle ne peut aucunement avoir son fondement dans une simple négligence de la pensée ou dans une légèreté du dire. Par suite de cette confusion permanente, la représentation

Gipfel der Verwirrung, wenn man behauptet, die Metaphysik stelle die Seinsfrage.

Fast scheint es, als sei die Metaphysik durch die Art, wie sie das Seiende denkt, dahin gewiesen, ohne ihr Wissen die Schranke zu sein, die dem Menschen den anfänglichen Bezug des Seins zum Menschenwesen verwehrt.

Wie aber, wenn das Ausbleiben dieses Bezugs und die Vergessenheit dieses Ausbleibens von weither das moderne Weltalter bestimmten ? Wie, wenn das Ausbleiben des Seins den Menschen immer ausschliesslicher nur dem Seienden überliesse, so dass der Mensch vom Bezug des Seins zu seinem (des Menschen) Wesen fast verlassen und diese Verlassenheit zugleich verhüllt bliebe ? Wie, wenn es so wäre und wenn es seit langem schon so wäre ? Wie, wenn Zeichen dahin deuteten, als wolle diese Vergessenheit inskünftig sich noch entschiedener in der Vergessenheit einrichten ?

Wäre da für einen Denkenden noch ein Anlass, vor diesem Geschick des Seins sich überheblich zu gebärden ? Wäre, wenn es so stünde, noch ein Anlass, in solcher Seinsverlassenheit sich anderes vorzugaukeln und dies gar aus einer selbstgemachten gehobenen Stimmung ? Wäre, wenn es mit der Seinsvergessenheit so stünde, nicht Veranlassung genug, dass ein Denken, das an das Sein denkt, in den Schrecken gerät, demgemäss es nichts anderes vermag, als dieses Geschick des Seins in der Angst auszuhalten, um erst das Denken an die Seinsvergessenheit zum Austrag zu bringen ? Ob jedoch ein Denken dies vermöchte, solange ihm die so zugeschickte Angst nur eine gedrückte Stimmung wäre ? Was hat das Seinsgeschick dieser Angst mit Psychologie und Psychoanalyse zu tun ?

Gesetzt aber, der Überwindung der Metaphysik entspräche das Bemühen, erst einmal auf die Seinsvergessenheit achten zu lernen, um sie zu erfahren und diese Erfahrung in den Bezug des Seins zum Menschen aufzunehmen und darin zu verwahren, dann bliebe die Frage « Was ist Metaphysik ? » in der Not der Seinsvergessenheit doch vielleicht das Notwendigste alles Notwendigen für das Denken.

So liegt alles daran, dass zu seiner Zeit das Denken denkender werde. Dahin kommt es, wenn das Denken, statt einen höheren Grad seiner Anstrengung zu bewerkstelligen, in eine andere Herkunft gewiesen ist. Dann wird das vom Seienden als solchem gestellte und darum vorstellende und dadurch erhellende Denken abgelöst durch ein vom Sein selbst ereignetes und darum dem Sein höriges Denken.

Überlegungen darüber, wie sich das überall noch metaphysische und nur metaphysische Vorstellen in wirksamer und nützlicher

atteint au comble de l'aberration, lorsqu'on affirme que la métaphysique pose la question de l'Être.

Il semble presque que la métaphysique soit vouée, par la manière dont elle pense l'étant, à être, à son insu, l'obstacle qui interdit à l'homme la relation originelle de l'Être à l'essence de l'homme.

Et si le retrait de cette relation et l'oubli de ce retrait déterminaient de loin l'âge moderne ? Et si le retrait de l'Être livrait l'homme toujours plus exclusivement au seul étant, de sorte que l'homme demeure presqu'abandonné par la relation de l'Être à son essence (celle de l'homme) et qu'au même moment cet abandon demeure voilé. Et s'il en était ainsi et depuis longtemps déjà ? Et s'il existait des signes que cet oubli doive, à l'avenir, s'installer dans l'oubli de façon plus décisive encore ?

Y aurait-il encore là motif, pour quelqu'un qui pense, de prendre des airs supérieurs devant ce destin de l'Être ? S'il en était ainsi, y aurait-il encore motif, dans un tel abandon de l'Être, de se duper soi-même, et cela en vertu d'une exaltation toute personnelle ? S'il en était ainsi de l'oubli de l'Être, ne serait-ce pas là une suffisante raison pour qu'une pensée qui pense l'Être soit investie par l'effroi, en vertu duquel elle ne peut faire autre chose que soutenir dans l'angoisse ce destin de l'Être, pour remettre d'abord la pensée en présence de l'oubli de l'Être ? Reste à savoir toutefois si une pensée en sera capable, tant que l'angoisse ainsi destinée n'est pour elle qu'une disposition d'âme pénible ? Le destin ontologique de cette angoisse, qu'a-t-il à faire avec la psychologie et la psychanalyse ?

Mais supposé qu'au dépassement de la métaphysique corresponde l'effort d'apprendre à être enfin attentif à l'oubli de l'Être pour l'expérimenter et insérer cette expérience dans la relation de l'Être à l'homme et l'y garder, la question : « Qu'est-ce que la métaphysique ? » resterait peut-être, dans le dénuement de l'oubli de l'Être, la nécessité la plus haute de toutes pour la pensée.

Tout tient en ceci, que la pensée en son temps se fasse plus pensante. On y parvient lorsque la pensée, au lieu de s'élever à un plus haut degré de tension, est renvoyée à une autre origine. La pensée posée par l'étant comme tel, donc procédant par représentation et par la même éclairante, est alors relevée par une pensée qui est événement de l'Être lui-même et donc à l'écoute et au service de l'Être.

Les considérations sur l'aide efficace et utile que la représentation partout encore métaphysique et seulement métaphysique peut

Weise zur unmittelbaren Aktion im täglichen und öffentlichen Leben bringen lasse, schweifen im Leeren. Denn je denkender das Denken wird, je entsprechender es sich aus dem Bezug des Seins zu ihm vollzieht, um so reiner steht das Denken von selbst schon in dem einen ihm allein gemässen Handeln : im Denken des ihm Zu-gedachten und deshalb schon Gedachten.

Doch wer denkt noch an Gedachtes ? Man macht Erfindungen. Das Denken auf einen Weg zu bringen, durch den es in den Bezug der Wahrheit des Seins zum Wesen des Menschen gelangt, dem Denken einen Pfad zu öffnen, damit es das Sein selbst in seiner Wahrheit eigens bedenke, dahin ist das in «Sein und Zeit» versuchte Denken «unterwegs». Auf diesem Weg, und das sagt, im Dienst der Frage nach der Wahrheit des Seins, wird eine Besinnung auf das Wesen des Menschen nötig ; denn die unausgesprochene, weil erst zu erweisende Erfahrung der Seinsvergessenheit schliesst die alles tragende Vermutung ein, gemäss der Unverborgenheit des Seins gehöre der Bezug des Seins zum Menschenwesen gar zum Sein selbst. Doch wie könnte dieses erfahrene Vermuten auch nur zur ausgesprochenen Frage werden, ohne zuvor alle Bemühung darein zu legen, die Wesensbestimmung des Menschen aus der Subjektivität, aber auch aus derjenigen des animal rationale herauszunehmen ? Um sowohl den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen, als auch das Wesensverhältnis des Menschen zur Offenheit (« Da ») des Seins als solchen zugleich und in *einem* Wort zu treffen, wurde für den Wesensbereich, in dem der Mensch als Mensch steht, der Name « Dasein » gewählt. Dies geschah, trotzdem die Metaphysik diesen Namen für das gebraucht, was sonst mit existentia, Wirklichkeit, Realität und Objektivität benannt wird, trotzdem sogar die gewöhnliche Redeweise vom « menschlichen Dasein » in der metaphysischen Bedeutung des Wortes zu sprechen pflegt. Darum wird nun auch jedes Nach-denken verbaut, wenn man sich begnügt festzustellen, in « Sein und Zeit » werde statt «Bewusstsein» das Wort «Dasein» gebraucht. Als ob hier der blosse Gebrauch verschiedener Wörter zur Verhandlung stünde, als ob es sich nicht um das Eine und Einzige handelte, den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen und damit, von uns aus gedacht, zunächst eine für das leitende Fragen hinreichende Wesenserfahrung vom Menschen vor das Denken zu bringen. Weder tritt nur das Wort « Dasein » an die Stelle des Wortes « Bewusstsein », noch tritt die « Dasein » genannte « Sache » an die Stelle dessen, was man beim Namen « Bewusstsein » vorstellt. Vielmehr ist mit « Dasein » solches genannt, was erst einmal als Stelle, nämlich als die Ortschaft der Wahrheit des Seins erfahren und dann entsprechend gedacht werden soll.

apporter à l'action immédiate dans la vie quotidienne et publique, planent dans le vide. Car plus la pensée se fait pensante, plus correspondante elle s'accomplit à partir de la relation de l'Être à elle-même, d'autant plus purement elle se situe déjà d'elle-même dans l'unique agir à elle approprié : dans la pensée de ce qui lui a été donné à-penser et, par le fait même, est déjà pensé.

Mais qui revient encore dans sa pensée sur ce qui a été pensé ? On fait des inventions. Mettre la pensée sur une route qui lui permette de parvenir à la relation de la vérité de l'Être à l'essence de l'homme, ouvrir à la pensée un sentier, afin qu'elle pense expressément l'Être lui-même dans sa vérité, c'est le but vers lequel la pensée qui s'essaie dans « Sein und Zeit » est « en route ». Sur cette route, et cela veut dire : au service de la question portant sur la vérité de l'Être, une réflexion sur l'essence de l'homme devient nécessaire ; car l'expérience, inexprimée parce qu'il faut d'abord en témoigner, de l'oubli de l'Être, inclut cette présomption qui commande tout, que conformément au décèlement de l'Être, la relation de l'Être à l'essence de l'homme appartient bien à l'Être lui-même. Toutefois, comment cette présomption devenue expérience pourrait-elle seulement se faire question formulée, si l'on ne met d'abord tout son soin à soustraire à la subjectivité, y compris celle de l'*animal rationale*, la détermination essentielle de l'homme ? Afin de désigner en même temps et en *un seul* mot, à la fois la relation de l'Être à l'essence de l'homme et le rapport essentiel de l'homme à l'ouverture (« là ») de l'Être comme tel, fut choisi, pour le domaine essentiel où l'homme se tient comme homme, le terme de « Dasein ». On a choisi ce terme, quoique la métaphysique l'utilise pour ce qui est d'habitude désigné par *existentia*, réalité effective, réalité et objectivité, et quoique l'expression usuelle de « menschliches Dasein » emploie d'ordinaire le mot dans sa signification métaphysique. C'est d'ailleurs pourquoi toute ré-flexion est stoppée, si l'on se contente de constater qu'à la place de « Bewusstsein » (conscience) on emploie dans « Sein und Zeit » le mot « Dasein ». Comme si le débat ne portait ici que sur le simple usage de mots différents, comme s'il ne s'agissait pas de cela seul : porter devant la pensée la relation de l'Être à l'essence de l'homme et, partant, si on le pense de notre point de vue, en premier lieu porter devant cette pensée une expérience essentielle de l'homme qui soit suffisante pour le déploiement de la question directrice. Le mot « Dasein » ne vient pas plus uniquement à la place du mot « Bewusstsein » que la « chose » nommée « Dasein » ne vient à la place de ce qu'on représente sous le nom de « Bewusstsein ». Bien plutôt est désigné par « Dasein » ce qui doit être avant tout expérimenté comme lieu, à savoir comme le champ de la vérité de l'Être, et ensuite être pensé conformément à cette expérience.

Woran im Wort « Dasein » überall durch die Abhandlung von «Sein und Zeit» hindurch gedacht ist, darüber gibt schon der Leitsatz (S. 42) eine Auskunft, der lautet : « *Das 'Wesen' des Daseins liegt in seiner Existenz* ».

Bedenkt man freilich, dass in der Sprache der Metaphysik das Wort « Existenz » das Selbe nennt, was « Dasein » meint, nämlich die Wirklichkeit jedes beliebigen Wirklichen von Gott bis zum Sandkorn, dann wird durch den Satz, wenn man ihn nur geradehin versteht, die Schwierigkeit des Zu-denkenden nur vom Wort « Dasein » auf das Wort « Existenz » abgeschoben. Der Name « Existenz » ist in S. u. Z. ausschliesslich als Bezeichnung des Seins des Menschen gebraucht. Von der recht gedachten « Existenz » her lässt sich das « Wesen » des Daseins denken, in dessen Offenheit das Sein selbst sich bekundet und verbirgt, gewährt und entzieht, ohne dass sich diese Wahrheit des Seins im Dasein erschöpft oder gar mit ihm sich in eins setzen lässt nach der Art des metaphysischen Satzes : alle Objektivität ist als solche Subjektivität.

Was bedeutet « Existenz » in S. u. Z. ? Das Wort nennt eine Weise des Seins, und zwar das Sein desjenigen Seienden, das offen steht für die Offenheit des Seins, in der es steht, indem es sie aussteht. Dieses Ausstehen wird unter dem Namen « Sorge » erfahren. Das ekstatische Wesen des Daseins ist von der Sorge her gedacht, so wie umgekehrt die Sorge nur in ihrem ekstatischen Wesen zureichend erfahren wird. Das so erfahrene Ausstehen ist das Wesen der hier zu denkenden Ekstasis. Das ekstatische Wesen der Existenz wird deshalb auch dann noch unzureichend verstanden, wenn man es nur als « Hinausstehen » vorstellt und das « Hinaus » als das « Weg von » dem Innern einer Immanenz des Bewusstseins und des Geistes auffasst ; denn so verstanden, wäre die Existenz immer noch von der « Subjektivität » und der « Substanz » her vorgestellt, während doch das « Aus » als das Auseinander der Offenheit des Seins selbst zu denken bleibt. Die Stasis des Ekstatischen beruht, so seltsam es klingen mag, im Innestehen im « Aus » und « Da » der Unverborgenheit, als welche das Sein selbst west. Das, was im Namen « Existenz » zu denken ist, wenn das Wort innerhalb des Denkens gebraucht wird, das auf die Wahrheit des Seins zu und aus ihr her denkt, könnte das Wort « Inständigkeit » am schönsten nennen. Nur müssen wir dann zumal das Innestehen in der Offenheit des Seins, das Austragen des Innestehens (Sorge) und das Ausdauern im Äussersten (Sein zum Tode) zusammen und als das volle Wesen der Existenz denken.

Das Seiende, das in der Weise der Existenz ist, ist der Mensch. Der Mensch allein existiert. Der Fels ist, aber er existiert nicht.

Quel est, tout au long du traité de « Sein und Zeit », le contenu du mot « Dasein », la proposition suivante : « *Das ‘ Wesen ’ des Daseins liegt in seiner Existenz* » (p. 42) (« L’‘essence’ du Dasein repose dans son existence »), l’indique déjà.

Si l’on considère évidemment que dans la langue de la métaphysique « Existenz » désigne une même chose que « Dasein », à savoir la réalité de tous les réels, de Dieu jusqu’au grain de sable, la difficulté de ce qui est à-penser est seulement reportée, par cette proposition comprise sans autre examen, du mot « Dasein » sur le mot « Existenz ». Le terme d’« Existenz » est employé exclusivement, dans S. u. Z., pour caractériser l’être de l’homme. A partir de l’« existence » pensée comme il convient, on peut penser l’« essence » du Dasein, dans l’ouverture duquel l’Être lui-même se dénonce et se cèle, s’offre et se dérobe, sans que cette vérité de l’Être s’épuise dans le Dasein ou même se laisse réduire à l’unité avec lui, en la manière de la proposition métaphysique : toute objectivité est comme telle subjectivité.

Que signifie « existence » dans S. u. Z. ? Le mot désigne un mode de l’Être, à savoir l’être de cet étant qui se tient ouvert pour l’ouverture de l’Être, dans laquelle il se tient, tandis qu’il la soutient. Ce soutenir est expérimenté sous le nom de « souci ». L’essence extatique du Dasein est pensée à partir du souci, de même qu’en retour le souci n’est expérimenté d’une manière suffisante que dans son essence extatique. Le soutenir ainsi expérimenté est l’essence de l’*ekstasis* qui est ici à penser. C’est pourquoi l’essence extatique de l’existence est encore comprise d’une manière insuffisante, lorsqu’on la représente seulement comme « ex-stase » et que l’on conçoit le « ex » comme « éloignement de » l’intérieur d’une immanence de la conscience et de l’esprit ; car, ainsi comprise, l’existence ne serait toujours représentée qu’à partir de la « subjectivité » et de la « substance », alors que le « ex » reste à penser comme la dis-jonction de l’ouverture de l’Être lui-même. La *stasis* de l’extatique repose, aussi étrange que cela puisse paraître, dans l’in-stance dans le « ex » et le « là » du décèlement qui est comme tel l’Être lui-même déployant son essence. Ce qu’il faut penser sous le terme d’« existence », quand le mot est utilisé à l’intérieur de la pensée qui pense en direction de la vérité de l’Être et à partir d’elle, c’est ce que le mot « Inständigkeit » (« in-sistance ») pourrait le plus heureusement désigner. Seulement, il importe alors absolument de penser à la fois l’in-stance dans l’ouverture de l’Être, la prise en charge de l’in-stance (souci) et la persévérance dans l’extrême (être vers la mort), et cela comme l’essence plénière de l’existence.

L’étant qui est sur le mode de l’existence est l’homme. L’homme

Der Baum ist, aber er existiert nicht. Das Pferd ist, aber es existiert nicht. Der Engel ist, aber er existiert nicht. Gott ist, aber er existiert nicht. Der Satz : « Der Mensch allein existiert », bedeutet keineswegs, nur der Mensch sei ein wirklich Seiendes, alles übrige Seiende aber sei unwirklich und nur ein Schein oder die Vorstellung des Menschen. Der Satz : « Der Mensch existiert » bedeutet : der Mensch ist dasjenige Seiende, dessen Sein durch das offenstehende Innestehen in der Unverborgenheit des Seins, vom Sein her, im Sein ausgezeichnet ist. Das existenziale Wesen des Menschen ist der Grund dafür, dass der Mensch Seiendes als ein solches vorstellen und vom Vorgestellten ein Bewusstsein haben kann. Alles Bewusstsein setzt die ekstatisch gedachte Existenz als die essentia des Menschen voraus, wobei essentia das bedeutet, als was der Mensch west, sofern er Mensch ist. Das Bewusstsein dagegen schafft weder erst die Offenheit von Seiendem, noch verleiht es erst dem Menschen das Offenstehen für das Seiende. Wohin und woher und in welcher freien Dimension sollte sich denn alle Intentionalität des Bewusstseins bewegen, wenn der Mensch nicht schon in der Inständigkeit sein Wesen hätte ? Was anderes kann, falls man je ernstlich daran gedacht hat, das Wort « -sein » in den Namen « Bewusstsein » und « Selbstbewusstsein » nennen als das existenziale Wesen dessen, das ist, indem es existiert ? Ein Selbst zu sein, kennzeichnet zwar das Wesen desjenigen Seienden, das existiert, aber die Existenz besteht weder im Selbstsein, noch bestimmt sie sich aus diesem. Weil jedoch das metaphysische Denken das Selbstsein des Menschen von der Substanz her oder, was im Grunde das Selbe ist, vom Subjekt her bestimmt, deshalb muss der erste Weg, der von der Metaphysik zum ekstatisch-existenzialen Wesen des Menschen hinleitet, durch die metaphysische Bestimmung des Selbstseins des Menschen hindurchführen (S. u. Z. §§ 63 u. 64).

Weil nun aber die Frage nach der Existenz jederzeit nur im Dienste der einzigen Frage des Denkens steht, nämlich der erst zu entfaltenden Frage nach der Wahrheit des Seins als dem verborgenen Grunde aller Metaphysik, deshalb lautet der Titel der Abhandlung, die den Rückgang in den Grund der Metaphysik versucht, nicht « Existenz und Zeit », auch nicht « Bewusstsein und Zeit », sondern « Sein und Zeit ». Dieser Titel lässt sich aber auch nicht in der Entsprechung zu den sonst geläufigen denken : Sein und Werden, Sein und Schein, Sein und Denken, Sein und Sollen. Denn hier ist überall das Sein noch eingeschränkt vorgestellt, gleich als gehörten « Werden », « Schein », « Denken », « Sollen » nicht zum Sein, während sie doch offenkundig nicht nichts sind und darum zum Sein gehören. « Sein » ist in « Sein und Zeit » nicht etwas anderes als « Zeit », insofern die « Zeit » als der Vorname für

seul existe. Le rocher est, mais il n'existe pas. L'arbre est, mais il n'existe pas. Le cheval est, mais il n'existe pas. L'ange est, mais il n'existe pas. Dieu est, mais il n'existe pas. La proposition : « L'homme seul existe » ne signifie nullement que seul l'homme soit un étant réel et que tout le reste de l'étant soit irréel et seulement une apparence ou la représentation de l'homme. La proposition : « L'homme existe » signifie : l'homme est cet étant dont l'être est signalé dans l'Être, à partir de l'Être, par l'in-stance maintenue ouverte dans le décèlement de l'Être. L'essence existentiale de l'homme est le fondement grâce auquel l'homme peut représenter l'étant comme tel et avoir une conscience du représenté. Toute conscience présuppose l'existence pensée de façon extatique comme *essentia* de l'homme, et ici *essentia* signifie ce en quoi l'homme déploie son essence, en tant qu'il est homme. La conscience, par contre, ne crée pas d'abord l'ouverture de l'étant, pas plus qu'elle n'accorde d'abord à l'homme l'être-ouvert pour l'étant. Vers où, d'où et en quelle libre dimension toute intentionalité de la conscience pourrait-elle en effet se mouvoir, si l'homme n'avait pas déjà dans l'in-sistance son essence ? Que peut désigner d'autre, à supposer qu'on y ait jamais pensé sérieusement, le mot « -sein » (être) dans les termes « Bewusstsein » (conscience) et « Selbstbewusstsein » (conscience de soi), sinon l'essence existentiale de ce qui est, en existant ? Être un « soi » caractérise sans doute l'essence de cet étant, qui existe, mais l'existence ne consiste pas dans l'« être-soi », pas plus qu'elle ne se détermine à partir de lui. Comme toutefois la pensée métaphysique détermine l'« être-soi » de l'homme à partir de la substance ou, ce qui au fond revient au même, à partir du sujet, la première route qui conduit de la métaphysique à l'essence extatico-existentiale de l'homme doit passer par la détermination métaphysique de l'« être-soi » de l'homme (S. u. Z. §§ 63 et 64).

Mais comme la question portant sur l'existence n'est constamment qu'au service de l'unique question de la pensée, c'est-à-dire de la question qu'il faut d'abord déployer, portant sur la vérité de l'Être comme fondement celé de toute métaphysique, le titre du traité qui tente le retour au fondement de la métaphysique n'est pas « Existenz und Zeit » (Existence et Temps), ni « Bewusstsein und Zeit » (Conscience et Temps), mais « Sein und Zeit » (Être et Temps). Ce titre toutefois ne saurait davantage être pensé en correspondance aux autres titres courants : Être et Devenir, Être et Apparence, Être et Pensée, Être et Devoir-être. Car partout ici l'Être est encore représenté de façon limitée, comme si « Devenir », « Apparence », « Pensée », « Devoir-être » n'appartenaient pas à l'Être, alors que de toute évidence ils ne sont pourtant pas rien et, par le fait même, appartiennent

die Wahrheit des Seins genannt wird, welche Wahrheit das Wesende des Seins und so das Sein selbst ist. Weshalb nun aber « Zeit » und « Sein » ?

Das Andenken an den Anfang der Geschichte, in der sich das Sein im Denken der Griechen enthüllt, kann zeigen, dass die Griechen von früh an das Sein des Seienden als die Anwesenheit des Anwesenden erfuhren. Wenn wir εἶναι durch « sein » übersetzen, dann ist die Übersetzung sprachlich richtig. Wir ersetzen jedoch nur einen Wortlaut durch einen anderen. Prüfen wir uns, dann stellt sich alsbald heraus, dass wir weder εἶναι griechisch denken, noch eine entsprechend klare und eindeutige Bestimmung von « sein » denken. Was sagen wir also, wenn wir statt εἶναι « sein » und statt « sein » εἶναι und esse sagen ? Wir sagen nichts. Das griechische und das lateinische und das deutsche Wort bleiben in der gleichen Weise stumpf. Wir verraten uns bei dem gewohnten Gebrauch lediglich als die Schrittmacher der grössten Gedankenlosigkeit, die je innerhalb des Denkens aufgekommen und bis zur Stunde in der Herrschaft geblieben ist. Jenes εἶναι aber sagt : anwesen. Das Wesen dieses Anwesens ist tief geborgen in den anfänglichen Namen des Seins. Für uns aber sagt εἶναι und οὐσία als παρ- und ἀπουσία zuvor dies : im Anwesen waltet ungedacht und verborgen Gegenwart und Andauern, west Zeit. Sein als solches ist demnach unverborgen aus Zeit. So verweist Zeit auf die Unverborgenheit, d. h. die Wahrheit von Sein. Aber die jetzt zu denkende Zeit ist nicht erfahren am veränderlichen Ablauf des Seienden. Zeit ist offenbar noch ganz anderen Wesens, das durch den Zeitbegriff der Metaphysik nicht nur noch nicht gedacht, sondern niemals zu denken ist. So wird Zeit der erst zu bedenkende Vorname für die allererst zu erfahrende Wahrheit des Seins.

Wie in den ersten metaphysischen Namen des Seins ein verborgenes Wesen von Zeit anspricht, so in seinem letzten Namen : in der « ewigen Wiederkunft des Gleichen ». Die Geschichte des Seins ist in der Epoche der Metaphysik von einem ungedachten Wesen der Zeit durchwaltet. Dieser Zeit ist der Raum nicht neben-, aber auch nicht nur eingeordnet.

Ein Versuch, vom Vorstellen des Seienden als solchen in das Denken an die Wahrheit des Seins überzugehen, muss, von jenem Vorstellen ausgehend, in gewisser Weise auch die Wahrheit des Seins noch vorstellen, so dass dieses Vorstellen notwendig anderer Art und schliesslich als Vorstellen dem Zu-denkenden ungemäss bleibt. Dieses aus der Metaphysik herkommende, auf den Bezug der Wahrheit des Seins zum Menschenwesen eingehende Verhältnis

à l'Être. « Sein » (Être) dans « Sein und Zeit » n'est pas autre chose que « Zeit » (temps), pour autant que le « temps » est donné comme pré-nom à la vérité de l'Être, laquelle est ce en quoi l'Être déploie son essence et ainsi est l'Être lui-même. Mais pourquoi donc « Zeit » et « Sein » ?

Le retour par la pensée au commencement de l'histoire, au cours de laquelle l'Être se dévoile dans la pensée des Grecs, peut montrer que les Grecs dès le début expérimentèrent l'être de l'étant comme la présence du présent. Lorsque nous traduisons εἶναι par « être », c'est une traduction grammaticalement juste. Mais nous ne faisons que remplacer un vocable par un autre. A l'examen, il apparaît aussitôt que nous ne pensons pas plus εἶναι à la manière grecque que nous ne pensons une détermination correspondante, claire et sans ambiguïté de « être ». Que disons-nous dès lors, quand au lieu de εἶναι nous disons « être » et au lieu de « être » εἶναι et *esse?* Nous ne disons rien. Le mot grec, le mot latin et le mot [français] demeurent également inertes. En obéissant à l'usage courant, nous nous révélons seulement les supporters de la plus grande absence de pensée qui soit jamais apparue à l'intérieur de la pensée et maintient jusqu'à l'heure présente son empire. En réalité cet εἶναι veut dire : être présent. L'essence de cet être-présent est profondément cachée dans les noms originels de l'Être. Mais pour nous εἶναι et οὐσία en tant que παρ- et ἀπουσία, veulent d'abord dire ceci : dans l'être-présent règnent, non pensées et celées, présence actuelle et persistance dans la durée, se déploie le temps. L'Être comme tel est par conséquent décelé à partir du temps. Le temps renvoie ainsi au décèlement, c'est-à-dire à la vérité de l'Être. Mais le temps qui est dès lors à penser n'est pas expérimenté au cours changeant de l'étant. Tout autre est encore manifestement l'essence du temps, essence qui n'est pas encore pensée par le concept métaphysique de temps et ne saurait jamais l'être. Le temps devient ainsi le pré-nom à penser au préalable, pour la vérité de l'Être qui est à expérimenter avant tout.

Comme interpelle, dans les premiers noms métaphysiques de l'Être, une essence celée du temps, ainsi dans son nom ultime : dans l'« éternel retour de l'identique ». Sur l'histoire de l'Être règne, dans l'époque de la métaphysique, une essence non pensée du temps. A ce temps, l'espace n'est pas co-ordonné, mais il ne lui est pas non plus seulement subordonné.

Une tentative de passer de la représentation de l'étant comme tel à la pensée qui pense la vérité de l'Être doit, partant de cette représentation, d'une certaine manière représenter encore la vérité de l'Être même, de sorte que cette représentation reste nécessairement d'une autre espèce et finalement, en tant que

wird als Verstehen gefasst. Aber das Verstehen ist hier zugleich aus der Unverborgenheit des Seins her gedacht. Es ist der ekstatische, d. h. im Bereich des Offenen innestehende geworfene Entwurf. Der Bereich, der sich im Entwerfen als offener zustellt, damit in ihm etwas (hier das Sein) sich als etwas (hier das Sein als es selbst in seiner Unverborgenheit) erweise, heisst der Sinn (vgl. S. u. Z. S. 151). « Sinn von Sein » und « Wahrheit des Seins » sagen das Selbe.

Gesetzt, die Zeit gehöre in einer noch verborgenen Weise zur Wahrheit des Seins, dann muss jedes entwerfende Offenhalten der Wahrheit des Seins als Verstehen von Sein in die Zeit als den möglichen Horizont des Seinsverständnisses hinaussehen (Vgl. S. u. Z. §§ 31-34 u. 68).

Das Vorwort zu « Sein und Zeit » auf der ersten Seite der Abhandlung schliesst mit den Sätzen : « Die konkrete Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von ‘Sein’ ist die Absicht der folgenden Abhandlung. Die Interpretation der Zeit als des möglichen Horizontes eines jeden Seinsverständnisses überhaupt ist ihr vorläufiges Ziel ».

Einen deutlicheren Beleg für die Macht der Seinsvergessenheit, in die alle Philosophie versunken ist, die aber zugleich der geschickhafte Anspruch an das Denken in S. u. Z. geworden und geblieben ist, konnte die Philosophie nicht leicht aufbringen als durch die nachtwandlerische Sicherheit, mit der sie an der eigentlichen und einzigen Frage von S. u. Z. vorbeiging. Darum handelt es sich auch nicht um Missverständnisse gegenüber einem Buch, sondern um unsere Verlassenheit vom Sein.

Die Metaphysik sagt, was das Seiende als das Seiende ist. Sie enthält einen λόγος (Aussage) über das ὄν (das Seiende). Der spätere Titel « Ontologie » kennzeichnet ihr Wesen, gesetzt freilich, dass wir ihn nach seinem eigentlichen Gehalt und nicht in der schulmässigen Verengung auffassen. Die Metaphysik bewegt sich im Bereich des ὄν ᾗ ὄν. Ihr Vorstellen gilt dem Seienden als dem Seienden. In solcher Weise stellt die Metaphysik überall das Seiende als solches im Ganzen, die Seiendheit des Seienden vor (die οὐσία des ὄν). Aber die Metaphysik stellt die Seiendheit des Seienden in zwiefacher Weise vor : einmal das Ganze des Seienden als solchen im Sinne seiner allgemeinsten Züge (ὄν καθόλου, κοινόν) ; zugleich aber das Ganze des Seienden als solchen im Sinne des höchsten und darum göttlichen Seienden (ὄν καθόλου, ἀκρότατον, θεῖον). Die Unverborgenheit des Seienden als eines solchen hat sich in der

représentation, non appropriée à ce qui est à-penser. Ce rapport qui, en provenance de la métaphysique, consent à la relation de la vérité de l'Être à l'essence de l'homme est conçu comme compréhension. Mais ici la compréhension est en même temps pensée à partir du décèlement de l'Être. C'est le projet extatique, c'est-à-dire jeté en in-stance dans le domaine de l'ouvert. Le domaine qui se remet comme ouvert dans le projeter, afin qu'en lui quelque chose (ici l'Être) se manifeste comme quelque chose (ici l'Être en tant que lui-même dans son décèlement) s'appelle le sens (cf. S. u. Z. p. 151). « Sens de l'Être » et « vérité de l'Être » disent la même chose.

Supposé que le temps appartienne d'une manière encore celée à la vérité de l'Être, tout projet qui veut maintenir ouverte la vérité de l'Être comme compréhension de l'Être doit se reporter au temps comme à l'horizon possible de l'intelligence de l'Être. (Cf. S. u. Z. §§ 31-34 et 68).

L'avant-propos de « Sein und Zeit », à la première page du traité, se termine par les phrases suivantes : « L'élaboration concrète de la question portant sur le sens de l'« *Être* » est l'intention du présent traité. L'interprétation du *Temps* comme horizon possible de toute intelligence de l'Être en général est son objectif préliminaire ».

La philosophie ne pouvait pas apporter une preuve plus évidente de l'empire exercé par cet oubli de l'Être dans lequel toute philosophie a sombré, mais qui est en même temps devenu et resté dans S. u. Z. la revendication du destin à la pensée, que cette assurance de somnambule avec laquelle elle est passée à côté de la question propre et unique de S. u. Z. C'est aussi pourquoi il ne s'agit pas là d'incompréhensions vis-à-vis d'un livre, mais de notre abandon par l'Être.

La métaphysique dit ce qu'est l'étant en tant qu'étant. Elle renferme un λόγος (énoncé) sur l'ὄν (l'étant). La dénomination postérieure d'« ontologie » caractérise son essence, à supposer évidemment que nous l'entendions selon son contenu propre et non dans son acception scolaire restreinte. La métaphysique se meut dans le domaine de l'ὄν ᾗ ὄν. Sa représentation vaut pour l'étant en tant qu'étant. De la sorte, la métaphysique représente partout l'étant comme tel dans sa totalité, l'étantité de l'étant (l'οὐσία de l'ὄν). Mais la métaphysique représente d'une double manière l'étantité de l'étant : d'abord la totalité de l'étant comme tel, au sens de ses traits les plus généraux (ὄν καθόλου, κοινόν) mais, en même temps, la totalité de l'étant comme tel au sens de l'étant le plus haut et, partant, divin ((ὄν καθόλου, ἀκρότατον,

Metaphysik des Aristoteles eigens in dieses Zwiefache herausgebildet (vgl. Met. Γ, E, K).

Die Metaphysik ist in sich, und zwar weil sie das Seiende als das Seiende zur Vorstellung bringt, zwiefach-einig die Wahrheit des Seienden im Allgemeinen und im Höchsten. Sie ist ihrem Wesen nach zugleich Ontologie im engeren Sinne und Theologie. Dieses onto-theologische Wesen der eigentlichen Philosophie (πρώτη φιλοσοφία) muss wohl in der Art begründet sein, wie sich ihr das ὄν nämlich als ὄν ins Offene bringt. Der theologische Charakter der Ontologie beruht somit nicht darauf, dass die griechische Metaphysik später von der kirchlichen Theologie des Christentums aufgenommen und durch diese umgebildet wurde. Er beruht vielmehr in der Art, wie sich von früh an das Seiende als das Seiende entborgen hat. Diese Unverborgenheit des Seienden gab erst die Möglichkeit, dass sich die christliche Theologie der griechischen Philosophie bemächtige, ob zu ihrem Nutzen, ob zu ihrem Schaden, das mögen die Theologen aus der Erfahrung des Christlichen entscheiden, indem sie bedenken, was im ersten Korintherbrief des Apostels Paulus geschrieben steht : οὐχὶ ἐμώρανεν ὁ θεός τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου ; hat nicht zur Torheit werden lassen der Gott die Weisheit der Welt ? (I. Kor. 1, 20). Die σοφία τοῦ κόσμου aber ist das, was nach 1, 22 die Ἕλληνες ζητοῦσιν, was die Griechen suchen. Aristoteles nennt die πρώτη φιλοσοφία (die eigentliche Philosophie) sogar ausdrücklich ζητουμένη — die gesuchte. Ob die christliche Theologie sich noch einmal entschliesst, mit dem Wort des Apostels und ihm gemäss mit der Philosophie als einer Torheit Ernst zu machen ?

Die Metaphysik ist als die Wahrheit des Seienden als solchen zwiegestaltig. Aber der Grund dieser Zwiegestalt und gar seine Herkunft bleiben der Metaphysik verschlossen, und zwar nicht zufällig oder zufolge eines Versäumnisses. Die Metaphysik nimmt diese Zwiegestalt dadurch hin, dass sie ist, was sie ist : das Vorstellen des Seienden als des Seienden. Der Metaphysik bleibt keine Wahl. Als Metaphysik ist sie von der Erfahrung des Seins durch ihr eigenes Wesen ausgeschlossen ; denn sie stellt das Seiende (ὄν) stets nur in dem vor, was sich als Seiendes (ᾗ ὄν) schon von diesem her gezeigt hat. Die Metaphysik achtet jedoch dessen nie, was sich in eben diesem ὄν, insofern es unverborgen wurde, auch schon verborgen hat.

So konnte es zu seiner Zeit nötig werden, erneut dem nachzudenken, was denn mit dem ὄν, dem Wort 'seiend' eigentlich gesagt sei. Demgemäss wurde die Frage nach dem ὄν wieder in das Denken geholt (vgl. S. u. Z. Vorwort). Allein dieses Wiederholen redet die

θεῖον). Le décèlement de l'étant comme tel s'est effectué nommément sous cette forme double dans la métaphysique d'Aristote (cf. Met. Γ, E, K).

Précisément parce qu'elle porte à la représentation l'étant en tant qu'étant, la métaphysique est en soi, de cette façon double et une, la vérité de l'étant dans sa généralité et son plus haut sommet. Elle est, selon son essence, à la fois ontologie au sens restreint et théologie. Cette essence onto-théologique de la philosophie proprement dite (πρώτη φιλοσοφία) doit être fondée en la manière dont l'ὄν, en tant précisément qu'ὄν, accède pour elle à l'ouvert. Le caractère théologique de l'ontologie ne tient donc pas au fait que la métaphysique grecque fut plus tard assumée par la théologie d'église du Christianisme et transformée par elle. Il tient bien plutôt à la manière dont l'étant, dès l'origine, s'est dé-celé en tant qu'étant. C'est ce décèlement de l'étant qui a d'abord rendu possible que la théologie chrétienne s'empare de la philosophie grecque — pour son profit ou pour sa perte, les théologiens en décideront, partant de l'expérience du fait chrétien, s'ils méditent ce qui est écrit dans la première Lettre aux Corinthiens de l'Apôtre Paul : οὐχὶ ἐμώρανεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου ; « Dieu n'a-t-il pas convaincu de folie la sagesse du monde ? » (1 Co. 1,20). Or la σοφία τοῦ κόσμου est ce que, selon 1,22, les Ἕλληνες ζητοῦσιν, ce que cherchent les Grecs. La πρώτη φιλοσοφία (la philosophie proprement dite), Aristote l'appelle explicitement ζητουμένη — celle qui est cherchée. La théologie chrétienne se résoudra-t-elle enfin à prendre au sérieux la parole de l'Apôtre et, en conséquence, à considérer la philosophie comme une folie ?

En tant que vérité de l'étant comme tel, la métaphysique est dimorphe. Mais le fondement de ce dimorphisme, tout autant que sa provenance, échappent à la métaphysique — et cela non par le fait du hasard ou en raison d'une négligence. La métaphysique présente ce dimorphisme par cela même qu'elle est ce qu'elle est : la représentation de l'étant en tant qu'étant. La métaphysique n'a pas le choix. En tant que métaphysique elle est, de par sa propre essence, exclue de l'expérience de l'Être ; car elle ne représente constamment l'étant (ὄν) qu'en ce qui s'est révélé déjà en tant qu'étant (ᾗ ὄν) à partir de celui-ci. La métaphysique toutefois ne porte jamais attention à ce qui précisément dans cet ὄν, en tant qu'il a été décelé, déjà s'est celé.

Ainsi pouvait-il devenir en son temps nécessaire de réfléchir à nouveau sur ce qui est dit proprement par le mot ὄν, « étant ». La question portant sur l'ὄν était de la sorte ré-itérée à la pensée (cf. S. u. Z., Avant-propos). Seulement cette réitération ne répète

platonisch-aristotelische Frage nicht bloss nach, sondern fragt in das zurück, was sich im ὄν verbigt.

Auf dieses Verborgene im ὄν bleibt die Metaphysik gegründet, wenn anders sie ihr Vorstellen dem ὄν ᾗ ὄν widmet. Das Zurückfragen in dieses Verborgene sucht daher, von der Metaphysik her gesehen, das Fundament für die Ontologie. Darum nennt sich das Vorgehen in « Sein und Zeit » (S. 13) « Fundamentalontologie ». Allein der Titel erweist sich alsbald wie jeder Titel in diesem Fall als misslich. Von der Metaphysik her gedacht sagt er zwar Richtiges ; doch eben deshalb führt er irre ; denn es gilt, den Übergang von der Metaphysik in das Denken an die Wahrheit des Seins zu gewinnen. Solange als dieses Denken selber noch sich als Fundamentalontologie bezeichnet, stellt es sich mit dieser Benennung selbst in den eigenen Weg und verdunkelt ihn. Der Titel « Fundamentalontologie » legt nämlich die Meinung nahe, das Denken, das die Wahrheit des Seins zu denken versucht und nicht wie alle Ontologie die Wahrheit des Seienden, sei als Fundamentalontologie selbst noch eine Art von Ontologie. Indessen hat das Denken an die Wahrheit des Seins als der Rückgang in den Grund der Metaphysik den Bereich aller Ontologie schon mit dem ersten Schritt verlassen. Dagegen bleibt jede Philosophie, die sich im mittelbaren oder unmittelbaren Vorstellen der « Transzendenz » bewegt, notwendig Ontologie im wesentlichen Sinn, mag sie eine Grundlegung der Ontologie bewerkstelligen oder mag sie die Ontologie der Versicherung nach als begriffliche Erstarrung des Erlebens zurückweisen.

Wenn nun freilich das Denken, das versucht, die Wahrheit des Seins zu denken, und zwar im Herkommen aus der langen Gewohnheit des Vorstellens des Seienden als solchen, sogar selbst sich in diesem Vorstellen verfängt, dann wird vermutlich sowohl zu einer ersten Besinnung als auch zur Veranlassung des Übergangs vom vorstellenden in das andenkende Denken nichts nötiger sein als die Frage : Was ist Metaphysik ?

Die Entfaltung dieser Frage durch die folgende Vorlesung endet ihrerseits in eine Frage. Sie heisst die Grundfrage der Metaphysik und lautet : Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts ? Man hat zwar indessen viel über die Angst und das Nichts, die in der Vorlesung zur Sprache kommen, hin- und hergeredet. Man hat sich aber noch nie einfallen lassen, zu überlegen, weshalb eine Vorlesung, die aus dem Denken an die Wahrheit des Seins her an das Nichts und von da in das Wesen der Metaphysik zu denken versucht, die genannte Frage als die Grundfrage der Metaphysik in Anspruch nimmt. Legt dies einem aufmerksamen

pas simplement la question platonico-aristotélicienne ; elle revient comme question sur cela qui dans l'ὄν se cèle.

Sur cela qui est celé dans l'ὄν, la métaphysique demeure fondée, si toutefois elle consacre sa représentation à l'ὄν ᾗ ὄν. La question qui revient sur cela qui est celé cherche donc, si on l'envisage du point de vue de la métaphysique, la fondation de l'ontologie. C'est pourquoi l'entreprise se nomme, dans « Sein und Zeit » (p. 13) « ontologie fondamentale ». Seulement cette dénomination se révèle aussitôt périlleuse, comme toute autre dénomination en ce cas. Du point de vue de la métaphysique, elle dit sans doute une chose exacte ; mais c'est précisément pour cela qu'elle induit en erreur ; car il s'agit d'obtenir le passage de la métaphysique à la pensée qui pense la vérité de l'Être. Aussi longtemps que cette pensée elle-même se caractérise encore comme ontologie fondamentale, elle se fait, par cette appellation, obstacle à elle-même sur sa propre route et l'obscurcit. Le terme d'« ontologie fondamentale » donne à croire en effet que la pensée qui tente de penser la vérité de l'Être et non pas, comme toute ontologie, la vérité de l'étant, est elle-même encore, en tant qu'ontologie fondamentale, une sorte d'ontologie. En fait, la pensée qui pense la vérité de l'Être a, en tant que retour au fondement de la métaphysique, abandonné dès le premier pas le domaine de toute ontologie. Par contre, toute philosophie qui se meut dans une représentation médiate ou immédiate de la « Transcendance » demeure nécessairement ontologie au sens essentiel, qu'elle veuille poser une base à l'ontologie ou, selon ce qu'elle prétend, repousser l'ontologie en tant que pétrification conceptuelle de l'expérience vécue.

Mais si maintenant la pensée qui tente de penser la vérité de l'Être, et cela selon l'usage, résultant d'une longue habitude, de la représentation de l'étant comme tel, s'empêtre elle-même dans cette représentation, rien probablement ne sera plus nécessaire que la question : Qu'est-ce que la métaphysique ? aussi bien pour une première réflexion que pour inciter au passage de la pensée par représentation, à la pensée qui pense l'Être.

Le déploiement de cette question par la présente conférence débouche lui-même sur une question. Elle est dite la question fondamentale de la métaphysique et se formule ainsi : Pourquoi est-il en somme de l'étant et non pas plutôt Rien ? On a certes, depuis lors beaucoup discouru, et de toutes manières, sur l'angoisse et le rien dont il est question dans la conférence. Mais jamais encore on ne s'est avisé d'examiner la raison pour laquelle une conférence qui tente, à partir de la pensée qui pense la vérité de l'Être, de penser le Rien et, de là, de pénétrer dans l'essence de la métaphysique, prétend voir dans cette question la question fondamentale

Hörer nicht ein Bedenken förmlich auf die Zunge, das gewichtiger sein muss denn alles Eifern gegen die Angst und das Nichts ? Wir sehen uns durch die Schlussfrage vor das Bedenken gestellt, dass eine Besinnung, die auf dem Weg über das Nichts an das Sein zu denken versucht, am Ende wieder zu einer Frage nach dem Seienden zurückkehrt. Insofern diese Frage gar noch in der herkömmlichen Weise der Metaphysik am Leitfaden des Warum ? kausal fragt, wird das Denken an das Sein zugunsten der vorstellenden Erkenntnis von Seiendem aus Seiendem völlig verleugnet. Zu allem Überfluss ist die Schlussfrage offenbar die Frage, die der Metaphysiker Leibniz in seinen Principes de la nature et de la grace gestellt hat : pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien ? (Opp. ed. Gerh. tom. VI, 602. n. 7).

Fällt also, was an sich bei der Schwere des Übergangs von der Metaphysik in das andere Denken möglich wäre, die Vorlesung hinter ihr eigenes Vorhaben zurück ? Fragt sie an ihrem Ende mit Leibniz die metaphysische Frage nach der obersten Ursache aller seienden Sachen ? Warum ist dann, was sich wohl schickte, der Name Leibniz nicht genannt ?

Oder wird die Frage in einem ganz anderen Sinne gefragt ? Wenn sie nicht beim Seienden anfragt und für dieses die erste seiende Ursache erkundet, dann muss die Frage bei dem ansetzen, was nicht das Seiende ist. Solches nennt die Frage und schreibt es gross : Das Nichts, das die Vorlesung als ihr einziges Thema bedacht hat. Die Forderung liegt nahe, das Ende dieser Vorlesung einmal aus dem eigenen sie überall leitenden Gesichtskreis zu durchdenken. Das, was die Grundfrage der Metaphysik genannt ist, wäre dann fundamentalontologisch als die Frage aus dem Grunde der Metaphysik und als die Frage nach diesem Grunde zu vollziehen.

Wie sollen wir aber dann, wenn wir der Vorlesung zugestehen, dass sie an ihrem Ende auf ihr eigenes Anliegen zudenkt, die Frage verstehen ?

Sie lautet : Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts ? Hier kann auch, gesetzt dass wir nicht mehr innerhalb der Metaphysik in der gewohnten Weise metaphysisch, sondern aus dem Wesen und der Wahrheit der Metaphysik an die Wahrheit des Seins denken, dies gefragt sein : Woher kommt es, dass überall Seiendes den Vorrang hat und jegliches « ist » für sich beansprucht, während das, was nicht ein Seiendes ist, das so verstandene Nichts als das Sein selbst, vergessen bleibt ? Woher kommt es, dass Es mit dem Sein eigentlich nichts ist und das Nichts eigentlich nicht west ? Kommt gar von hier der unerschütterte Anschein in

de la métaphysique. Cela n'oblige-t-il pas l'auditeur attentif à un examen qui doit être d'un plus grand poids que tout le zèle déployé contre l'angoisse et le rien ? Cette question finale nous amène à considérer ce fait qu'une réflexion qui, par le truchement du Rien, tente de penser l'Être, revient à son terme à une question portant sur l'étant. Dans la mesure où cette question, selon la manière traditionnelle de la métaphysique, questionne encore sur le plan causal en suivant le fil directeur du : pourquoi ?, la pensée qui pense l'Être est reniée totalement au profit de la connaissance par représentation de l'étant issue de l'étant. Est-il besoin d'ajouter que cette question finale est évidemment celle que le métaphysicien Leibniz a posée dans ses « Principes de la nature et de la grâce » : « pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien ? » (Opp. ed. Gerh. tom. VI, 602. n. 7).

La conférence retombe-t-elle de la sorte en-deçà de son propre projet, ce qui en soi serait possible, par la difficulté du passage de la métaphysique à l'autre pensée ? Pose-t-elle à son terme, avec Leibniz, la question métaphysique de la Cause suprême de toutes les choses étantes ? Pourquoi, dès lors, comme il serait de mise, le nom de Leibniz n'est-il pas prononcé ?

A moins que la question ne soit posée en un tout autre sens ? Si elle n'enquête pas sur l'étant et ne recherche pas pour lui la Cause première étante, la question doit s'appliquer à ce qui n'est pas l'étant. Cela même, la question le nomme et l'écrit avec une majuscule : c'est le Rien, que la conférence a pour unique thème. Il semble normal d'exiger que soit examinée enfin de façon approfondie la fin de cette conférence, à partir de l'horizon particulier qui d'un bout à l'autre la commande. Ce qu'on appelle la question fondamentale de la métaphysique serait alors à accomplir, sur le plan de l'ontologie fondamentale, en tant que question issue du fondement de la métaphysique et question portant sur ce fondement.

Mais comment, dès lors, si nous admettons que la conférence à son terme demeure fidèle à son propos, faut-il comprendre cette question ?

Répétons-la : Pourquoi est-il en somme de l'étant et non pas plutôt Rien ? A supposer que nous ne pensions plus métaphysiquement selon la manière habituelle à l'intérieur de la métaphysique, mais qu'au contraire, à partir de l'essence et de la vérité de la métaphysique, nous pensions la vérité de l'Être, cette question peut également se formuler : D'où vient que partout l'étant ait prééminence et revendique pour soi tout « est », tandis que ce qui n'est pas un étant, le Rien compris de la sorte comme l'Être

alle Metaphysik, dass sich « Sein » von selbst verstehe und dass sich demzufolge das Nichts leichter mache als Seiendes ? So steht es in der Tat um Sein und Nichts. Stünde es anders, dann könnte Leibniz an der genannten Stelle nicht erläuternd sagen : Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose.

Was bleibt rätselhafter, dies, dass Seiendes ist, oder dies, dass Sein ist ? Oder gelangen wir auch durch diese Besinnung noch nicht in die Nähe des Rätsels, das sich mit dem Sein des Seienden ereignet hat ?

Wie immer auch die Antwort lauten mag, die Zeit dürfte inzwischen reifer geworden sein, die vielfach bekämpfte Vorlesung « Was ist Metaphysik ? » einmal von ihrem Ende her zur durchdenken, von *ihrem* Ende, nicht von einem eingebildeten.

M. Heidegger.

lui-même, demeure oublié ? D'où vient qu'Il n'en soit proprement rien de l'Être et que le Rien proprement ne déploie pas son essence ? Est-ce d'ici que vient à toute métaphysique cette fausse certitude inébranlée que l'« Être » se comprend de lui-même et qu'en conséquence le Rien se fait plus facile que l'étant. Ainsi en est-il en fait de l'Être et du Rien. S'il en était autrement, Leibniz ne pourrait pas écrire en commentaire au passage cité : « Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose ».

De ces deux choses que reste-t-il de plus énigmatique : que l'étant soit ou que l'Être soit ? Ou ne parvenons-nous pas encore par cette réflexion, à la proximité de l'énigme qui est survenue avec l'être de l'étant ?

Quelle que puisse être la réponse à cette question, le temps devrait être maintenant accompli d'examiner enfin de façon approfondie à partir de sa fin, la conférence si souvent combattue « Qu'est-ce que la métaphysique ? », je dis bien de *sa* fin et non d'une fin imaginaire.

(Traduit de l'allemand par Roger Munier.)

LA NOTION DE SIGNE (ΣΗΜΕΙΟΝ) DANS LE IVᴱ ÉVANGILE

Ces pages ne veulent être qu'un essai de synthèse sur une notion importante du IVᵉ Évangile. La rareté des études d'ensemble consacrées au σημεῖον johannique (1) nous a fait croire à l'utilité du présent article.

Ce sont peut-être les traités et manuels d'apologétique qui ont le plus étudié cette notion. Sa relation évidente avec la foi en fait pour eux un morceau de choix. Pourtant, les manuels les plus classiques le distinguent rarement du miracle des Synoptiques et le traitent de la même manière, sous la même rubrique. Mais est-ce légitime ? Plus vaste, la notion johannique de σημεῖον n'est-elle pas aussi plus riche ? Ces manuels donc, souvent mieux intentionnés qu'informés, ne vont pas sans soulever quelques questions : si les signes sont une propédeutique à la foi, d'où vient leur échec ? Qu'est-ce qui habilite les signes à conduire les Juifs à la foi ? A quel terme bien précis renvoient-ils ? Mettent-ils en relief, à la manière des Synoptiques, la puissance de Jésus thaumaturge ? Démontrent-ils Jésus comme le Messie annoncé par les Prophètes ? Ou bien iraient-ils jusqu'à établir que Jésus est Fils de Dieu ?

Tels sont les principaux problèmes sur lesquels nous voudrions jeter quelque lumière.

(1) Il faut mentionner L. Cerfaux, *Les miracles, signes messianiques de Jésus et œuvres de Dieu, selon l'Évangile de saint Jean*, in *L'Attente du Messie (Mélanges J. Coppens)*, Bruges, 1954, pp. 131-138 (*Recueil Lucien Cerfaux*, t. II, pp. 41-50) ; quelques pages dans les Introductions des principaux commentaires : J.-H. Bernard, *A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to St John (International Critical Commentary)*, t. I, Edinburgh, 1928, pp. clxxvi-clxxxvi ; C. K. Barrett, *The Gospel according to St John*, London, 1956, pp. 62-65 ; etc. Enfin, les courts articles de J. H. Bernard, art. *Sign*, in *Dict. of the Bible*, t. IV, pp. 512-513 et de H. Lesetre, art. *Signe*, in *Dict. de la Bible.* t. V, col. 1718-1720 (qui ne donne que deux références au texte du IVᵉ Évangile). Nous n'avons pas pu consulter l'article de K. Dusberger, *Ein verloren gegangener Wortsinn und seine Wiederentdeckung*, in *Bibel und Kirche*, 6 (1951) pp. 114 et ss.

*
* *

Préliminaires.

Commençons par un rapide inventaire. Les Concordances dénombrent 17 emplois du mot σημεῖον dans le IVe Évangile. Leur répartition dans le texte ne laisse pas d'être caractéristique : 16 fois dans la première moitié de l'Évangile, *Jo.*, I-XII (que C. H. Dodd appelle « Le Livre des Signes ») (2), et une fois en XX, 30 — « Jésus a encore fait bien d'autres σημεῖα » — que, pour cette raison, certains auteurs voudraient replacer en finale du chapitre XII (3).

Le mot est indifféremment au singulier (6 fois) ou au pluriel, rarement mis dans la bouche du Christ (2 fois), mais fréquemment dans les paroles des Juifs (7 fois) ; ailleurs, il entre dans les récits de l'Évangéliste lui-même (8 fois).

Dans les différents contextes où il se rencontre, à quels mots importants σημεῖον est-il associé ? Le plus fréquemment avec ποιέω (14 fois) (4), puis avec πιστεύω (10 fois) (5) et enfin avec ὁράω (6 fois) (6). On trouve encore, une fois seulement, l'expression mécanique σημεῖα καὶ τέρατα, des signes et des prodiges (7) et des accouplements avec δείκνυμι (8) et δόξα (9). Finalement, le σημεῖον est l'indice que son auteur est ἀπὸ ou μετὰ θεοῦ (10).

Il peut n'être pas superflu de remarquer dès à présent que toutes ces associations verbales étaient déjà courantes dans l'Ancien Testament, singulièrement dans les récits de l'Exode (c'est-à-dire

(2) C.-H. Dodd, *The interpretation of the fourth Gospel*, Cambridge, 1954, p. 289.

(3) Par ex. A. Faure, *Die alttestamentlichen Zitate im 4. Evangelium und die Quellenscheidungshypothese*, in *Zeitschr. f. N. T. Wiss.*, 21 (1922) pp. 99-121, v. p. 108.

(4) *Jo.*, II, 11, 23 ; III, 2 ; IV, 54 ; VI, 2, 14, 30 ; VII, 31 ; IX, 16 ; X, 41 ; XI, 47 ; XII, 18, 37 ; XX, 30.

(5) *Jo.*, II, 11, 23 ; IV, 48, 53-54 ; VI, 30 ; VII, 31 ; X, 41-42 ; XI, 47-48 ; XII, 37 ; XX, 30-31.

(6) *Jo.*, II, 23 ; IV, 48 ; VI, 2, 14, 26, 30 ; d'une façon un peu détournée, en XII, 37-40. On considère ici comme absolument synonymes tous les verbes désignant la vue dans le IVe Évangile : βλέπω, θεωρέω, θεάομαι, ὁράω (ἰδεῖν) : il ne nous semble pas que des nuances théologiques différencient tous ces verbes qui se réfèrent autant à la vue matérielle, sensorielle, qu'à la perception spirituelle de réalités supérieures. Cf. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes (Krit.-exeg. Kommentar über das N. T.)*, Göttingen, 1953, p. 45, note 3. Y voir une gradation, depuis βλέπω qui se limiterait à la vue corporelle, jusqu'à ὁράω dénotant une vue de foi, comme le croit G.-L. Philipps, *Faith and vision in the fourth Gospel*, in *Studies in the fourth Gospel*, London, 1957, pp. 83-96, c'est se compliquer étrangement l'exégèse de l'évangile.

(7) *Jo.*, IV, 48.

(8) *Jo.*, II, 18.

(9) *Jo.*, II, 11. Il ne s'agit, dans ces références, que des contextes immédiats. Il est évident, comme on le dira plus loin, que le thème de la δόξα s'entrelace avec le σημεῖον en d'autres lieux encore du IVe Évangile.

(10) *Jo.*, III, 2 ; IX, 33.

principalement dans les livres de l'Exode et des Nombres) où, par la main de Moïse, Dieu accomplit tant de σημεῖα (11).

Le fichier ainsi établi, il s'agit à présent de découvrir, aussi profondément que possible, la nature, le but, et, quoiqu'on puisse hésiter devant ce terme trop philosophique, le « signifié » de ces σημεῖα. Nous partirons des notions les plus simples, les plus évidentes, de celles qui apparaissent dès une première lecture de l'Évangile, pour manifester progressivement les virtualités et les richesses de cette idée typiquement johannique. Les titres des quatre paragraphes qui divisent l'exposé en indiqueront la marche.

I. Le σημεῖον comme propédeutique à la foi.

Il serait sans doute avantageux, au début de ces réflexions, de proposer une définition du σημεῖον qui puisse servir de point de départ. Hélas, une telle définition n'existe pas. Les équivalences généralement proposées sont elles-mêmes inadéquates. En utilisant le mot *miracle*, les traducteurs sont malavisés (12). Le σημεῖον en effet n'est pas un miracle, bien qu'il revête le plus souvent cette forme (13). En *Jo.*, II, 19, Jésus donne un σημεῖον en disant : « Détruisez ce sanctuaire et je le rebâtirai en trois jours » : ceci tient davantage de la prophétie que du miracle, encore que, à proprement parler, ce ne soit ni l'un ni l'autre (14). On évitera

(11) A l'exception de la liaison σημεῖον-δείκνυμι, qu'on pourra trouver en *Sag.*, V, 13. Pour les autres associations :

σημεῖον+ὁράω (ou synonymes), cf. *Nb.*, XIV, 22 ;
σημεῖον+πιστεύω, cf. *Ex.*, IV, 8, 9, 30 ; *Nb.*, XIV, 11 ;
σημεῖον+δόξα, cf. *Nb.*, XIV, 11, 22 ;
σημεῖον+μετὰ θεοῦ, cf. *Ex.*, III, 12.
σημεῖα καὶ τέρατα, cf. *Ex.*, VII, 3. Le mot grec rend exactement l'hébreu אות et la dernière expression reprise ci-dessus traduit bien, conformément à l'usage de la LXX, la locution hébraïque אתת ומפתים.

(12) Une vérification, qui n'a porté que sur la traduction de *Jo.*, II, 11, montre que le mot *miracle* a été préféré par la *Bible de Jérusalem* (édition en fascicules ; le mot *signe* a été heureusement récupéré dans l'édition en un volume), la Bible de Crampon (1re éd., 1930). la *Bible de Maredsous*, la Bible de Pirot (1re éd., 1935) et de L. Segond ; de même dans l'édition du Nouveau Testament du Chan. Osty. Pourquoi veut-on donner à S. Jean un autre vocabulaire que celui qu'il s'est choisi ?

(13) Ceci vaut autant du IVe Évangile que de l'Ancien Testament : cf. *I Sam.*, X, 7 ; *Is.*, VII, 14 ; etc.

(14) On pourrait objecter, à la suite par exemple de C. K. Barrett, *op. cit.*, p. 166, que Jésus refuse précisément de donner un *signe* aux Juifs. La parole sur la destruction du sanctuaire ne serait pas à considérer comme un σημεῖον ; Barrett reste donc dans la logique de son interprétation lorsqu'il rejette, dans ce passage, l'acception johannique habituelle de ce mot qui est, à ses yeux, « used in a familiar synoptic way ». On verra dans la suite du présent exposé que le cas d'un σημεῖον qui n'est pas un miracle n'est pas unique dans l'Évangile (comme le pense H. van den Bussche, *La structure de Jean I-XII*, in *L'Évangile de Jean* (*Rech. bibl.*, III), Bruges, 1958, p. 79, note 4).

même, dans ces pages, la traduction française de *signe* qui risque de suggérer avec trop de précision une notion qui a un contenu et une couleur propres en philosophie : on évacuerait par là-même les autres dimensions du terme, tel qu'il faut le lire dans l'Évangile de Jean. Nous nous en tiendrons donc habituellement au terme grec.

Recourant au classement par l'association de σημεῖον avec les mots-clefs les plus usuels (ποιέω-ὁράω-πιστεύω), on pourrait risquer une définition pratique : le σημεῖον est un geste posé (ποιέω) par le Christ, et dont la vue (ὁράω) conduit à la foi (πιστεύω). Cette définition semble d'autant moins hasardeuse qu'elle est à peu près celle de l'Évangéliste : « Jésus a encore fait (ἐποίησεν) beaucoup d'autres σημεῖα... ; mais ceux-ci ont été écrits afin que vous croyiez (ἵνα πιστεύητε) » (XX, 30).

Les réactions des spectateurs des σημεῖα semblent confirmer cette impression première. Après le signe de Cana, les disciples croient au Christ (II, 11). A Jérusalem, il y en eut beaucoup (πολλοί) qui crurent, en voyant des σημεῖα que Jean ne juge pas opportun de nous décrire (II, 23). Le δεύτερον σημεῖον de Cana, la guérison à distance du fils du fonctionnaire royal, décide de la foi de cet homme et de toute sa maison (IV, 54). De nombreux Juifs (πολλοί), conscients de ce que le Christ en personne ne pourrait faire plus de σημεῖα que Jésus, lui accordent leur foi (VII, 31). Un grand nombre parmi eux (πολλοί), constatant que Jean-Baptiste au contraire n'en opère aucun, font de même (X, 42). Après la guérison de Lazare enfin, c'est toute une foule (ὄχλος) qui s'attache à Jésus. Une telle situation énerve les Pharisiens qui tiennent conseil : « Qu'allons-nous faire, alors que cet homme opère de nombreux σημεῖα ? Si nous le laissons ainsi, tous croiront en lui (πάντες πιστεύσουσιν) ! » (XI, 47) ; et plus tard ils constatent : « Voilà que tout le monde (ὁ κόσμος [ὅλος]) court derrière lui ! » (XII, 18-19).

On aura remarqué qu'en aucun cas, il ne s'agit de réactions isolées. Non seulement le σημεῖον paraît toujours efficace, mais même, c'est toujours tout un groupe qui se convertit : les disciples, le fonctionnaire et toute sa maison, πολλοί par trois fois, et finalement, la conclusion des opposants donne la juste mesure des choses : bientôt, ils seront *tous* convaincus. Au total, on a déjà une petite foule.

On nous permettra d'ajouter une autre remarque. En *Jo.*, VI, 30, au lendemain de la multiplication des pains, les Juifs réclament un σημεῖον : ils n'ont pas constaté que c'est précisément à un tel *signe* qu'ils viennent d'assister. Jésus leur répond en leur promettant son corps comme nourriture. N'aurait-on pas un cas semblable en II, 13-20 ? La purification du temple était déjà un σημεῖον, mais les Juifs n'ont pu l'y reconnaître : ils en réclament un autre. Selon l'habitude de l'Évangéliste, Jésus en donnera un, mais bien différent du prodige attendu. Si bien qu'au fond, il faudrait voir deux σημεῖα différents (et complémentaires) dans cette péricope.

Dans les textes que l'on vient d'évoquer, on a suivi l'Évangile au fil des chapitres et la conclusion se dégagerait sans peine — les σημεῖα sont bien des portes d'accès à la foi et ils sont efficaces — si Jean ne concluait par ces mots inattendus tout le Livre des Signes : « Ayant donc fini d'opérer tant de signes (τοσαῦτα σημεῖα πεποιηκότος) devant eux (les Juifs), ils ne croyaient pas en lui » (XII, 37). Ce résultat décevant est paradoxal. Les σημεῖα en effet nous étaient apparus comme une propédeutique efficace à la foi : tout au long du ministère du Christ, ils avaient engendré des croyants de plus en plus nombreux. Notre optimisme se voit détruit maintenant par l'Évangéliste pour qui ces signes n'ont finalement abouti qu'à un échec retentissant. Il y a là une contradiction interne qu'il faut s'attacher à résoudre.

II. Motifs de l'échec des σημεῖα.

Une première explication, de type prophétique, est déjà fournie par S. Jean. Il en appelle à Isaïe dont cette parole devait se réaliser : « Il a aveuglé leurs yeux et endurci leur cœur afin qu'ils ne voient pas par leurs yeux et ne comprennent pas par leur cœur... » (*Is.*, VI, 9-10, cité en *Jo.*, XII, 40). Cette explication prophétique ne résoud pas tout, mais elle a son importance. Elle manifeste en tous cas que les Juifs ont cru voir sans voir réellement, l'aveuglement des yeux ou du cœur étant évidemment métaphorique (15). Ils ont vu la matérialité des signes, ils n'ont rien vu au-delà. Ce qu'il nous faut chercher, c'est ce qu'est exactement le *signifié* vers lequel les Juifs, en s'arrêtant au *signe*, n'ont pas tourné leurs regards. On va y revenir dans un instant.

La réalisation de cet oracle, par ailleurs, rappelle automatiquement un parallèle pris dans l'Exode. Le cas présent en effet est identique à celui de Moïse qui répétait d'autant plus inutilement les σημεῖα devant Pharaon que le cœur de celui-ci avait été endurci (*Ex.*, VII, 3). C'est là un nouveau contact — dont il faut reconnaître qu'il est plus notionnel que verbal (16) — entre le IV[e] Évangile et la geste de l'Exode.

Cette justification de l'échec des σημεῖα n'est pas la seule. A y regarder de près, une pierre d'attente à la conclusion finale avait

(15) Sur cette question de l'aveuglement, voir L. CERFAUX, « *L'aveuglement d'esprit* » *dans l'Évangile de saint Marc*, in *Le Muséon*, 59 (1946) *(Mélanges L. Th. Lefort)*, pp. 267-279 (*Recueil Lucien Cerfaux*, t. II, pp. 3-15).

(16) *Jo.*, XII, 40 : ἐπώρωσεν αὐτῶν τὴν καρδίαν·
Is., VI, 10 : ἐπαχύνθη γὰρ ἡ καρδία·
Ex., VII, 3 : σκληρυνῶ τὴν καρδίαν.
La parenté d'idée est cependant manifeste. Sur les fluctuations textuelles de *Jo.* et *Is.*, cf. L. CERFAUX, *art. cit.*, pp. 268-269 (*RLC.* pp. 4-5).

déjà été posée par l'Évangéliste. En *Jo.*, II, 23-25, on lisait ceci : « Beaucoup crurent (ἐπίστευσαν) en son nom, voyant ses σημεῖα qu'il faisait, mais Jésus, lui, ne les croyait pas (ἐπίστευεν), car il les connaissait tous, parce qu'aussi il n'avait pas besoin que quelqu'un témoigne au sujet de l'homme : lui-même en effet savait ce qu'il y a dans l'homme ». Voici une nouvelle indication, plutôt négative, mais importante elle aussi. Tandis que les Juifs croient au Christ, lui ne croit pas — ou ne se fie pas — à eux. Pourquoi ? Parce qu'il les connaît, parce qu'il sait ce qu'ils sont et ce, sans avoir besoin de nul témoignage. On pourrait renverser les termes de cet énoncé et en conclure que la foi des Juifs n'est pas la foi véritable parce que eux, ils ne savent pas qui il est, ils ne connaissent pas réellement le Christ, malgré le témoignage du σημεῖον.

On en déduira qu'il y a équivalence, au moins partielle, entre μαρτυρία et σημεῖον. Les deux termes ne se recoupent pas totalement, certes : le témoignage est, si l'on peut dire, plus extérieur que le signe. En effet, le témoin est essentiellement celui qui montre du doigt, celui qui renvoie à un autre que lui-même ; le signe au contraire est plus intérieur : il contient en lui-même le terme de son message. A proprement parler, le signe ne pointe pas l'index vers une réalité extérieure : il est cette réalité, mais à un niveau non apparent. C'est pourquoi Jean-Baptiste, qui n'est pas le Christ (I, 20), peut témoigner en sa faveur (I, 7, 34 ; V, 33, etc.) mais, les Juifs en conviennent, il ne fait aucun σημεῖον (X, 41) : il n'est pas habilité à cela. Le Christ par contre, ne saurait valablement se rendre témoignage à lui-même (V, 31) (17), mais il multiplie les σημεῖα.

Ainsi donc, signe et témoignage renvoient pareillement au Christ. De même qu'il faut dépasser le Témoin (le Baptiste), pour arriver au Christ lui-même, pareillement faut-il dépasser le signe pour arriver à la réalité qu'il manifeste, dépasser enfin le « faiseur de prodiges » pour arriver à la personne du Christ dans tout son mystère. En s'arrêtant au premier, les Juifs n'ont qu'une foi imparfaite dans laquelle le Christ n'a pas confiance et qui, finalement, n'est pas la foi du tout. En cela, ils sont bien représentés

(17) *Jo.*, VIII, 18 ne contredit que verbalement l'affirmation de *Jo.*, V, 31. De nombreux indices, sur lesquels on ne peut s'appesantir dans les limites de cet article, donnent à penser qu'il ne s'agit pas, en VIII, 12-20, du témoignage rendu par Jésus à lui-même. Remarquons simplement dans cette péricope, d'une part le rappel voulu de *Deut.*, XIX, 15 et la volonté de s'y conformer (seul un double témoignage en faveur d'un tiers peut être pris en considération), d'autre part les formules de révélation solennelle : ἐγώ εἰμι τὸ φῶς (VIII, 12), ἐγώ εἰμι ὁ μαρτυρῶν (VIII, 18 ; cf. *Ap.*, III, 14) et le thème de l'unité avec le Père. Toutes ces particularités, et d'autres sur lesquelles nous espérons revenir plus tard, donnent à penser qu'ici il s'agit du témoignage conjoint du Père et du Fils en faveur de Jésus, Christ et Fils de Dieu.

par Hérode tel qu'il nous est dépeint, se réjouissant de voir Jésus chez lui et espérant qu'il exécutera devant lui un σημεῖον (*Lc.*, XXIII, 8) (18). C'est bien la nuance d'impatience devant cette incompréhension qui se dégage de la parole du Christ : « ἐὰν μὴ σμηεῖα καὶ τέρατα ἴδητε..., Tant que vous ne voyez pas des *signes* et des *prodiges*, vous ne croyez pas ! » (IV, 48). Et quand ils en voient, les Juifs s'arrêtent au prodige, sans voir qu'il y a là un σημεῖον qui les renvoie bien au-delà : « Vous me cherchez, dit Jésus aux affamés de la veille, non parce que vous avez vu des σημεῖα, mais parce que vous vous êtes empiffrés » (VI, 26) (19).

A supposer même qu'il soit exagéré de taxer d'inintelligence — cette inintelligence prophétisée par Isaïe — tous les Juifs dont Jean nous avait dit qu'ils crurent à la vue des σημεῖα, on devra dire, pour le moins, que leur foi est trop partielle. Ceux-là même qui ont dépassé la matérialité du signe n'ont pas réussi à le comprendre dans toute sa profondeur. Lors même qu'ils ont vu dans les σημεῖα la preuve que Jésus venait de Dieu (III, 2 ; IX, 33), les Juifs étaient loin encore du but : le signe exprimait davantage et cela est resté caché à leurs yeux aveuglés : c'est là que gît le véritable motif de l'échec des σημεῖα. C'est à découvrir ce terme ultime qu'il faut s'employer à présent.

III. Le point de référence du σημεῖον.

Tous les groupes dont l'Évangéliste nous dit qu'ils crurent ne sont pas nécessairement à mettre sur le même pied. Le plan même du IVe Évangile (dont la première partie, I-XII, est la révélation au « monde qui ne l'a pas connu », et la seconde, celle aux disciples, « eux qui l'ont reçu ») (20) invite à considérer comme bonne la foi des disciples. Ceux-ci, on le sait, l'ont accordée à Jésus dès le premier des σημεῖα, à Cana. Plus explicite que de coutume, la finale de cette péricope nous met sur la piste : « Tel fut le premier des σημεῖα ... καὶ ἐφανέρωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ καὶ ἐπίστευσαν : il manifesta sa gloire et ses disciples curent en lui » (II, 11). D'après ce texte, le σημεῖον apparaît comme révélateur de la δόξα ; et c'est pour l'avoir aperçu que la foi des disciples fut véritable. Eux ont fait la relation que Jésus attendait : celle qui conduit du *signe* à la *gloire*.

(18) On remarquera ce sens du mot chez Luc qui est bien proche de celui qu'il acquiert dans les paroles prêtées aux Juifs par le IVe Évangile.

(19) ἐχορτάσθητε, le terme est vulgaire et suggère l'image des animaux se jetant sur leur fourrage (χόρτος).

(20) Cette division bipartite de l'Évangile à partir des termes mêmes du Prologue a été suggérée — mais repoussée — par M. J. Lagrange, *Évangile selon saint Jean (Études bibliques)*, Paris, 1925, p. lxxiv.

La résurrection de Lazare sera elle aussi une manifestation de la gloire, car sa maladie est « en faveur de la gloire » de Dieu et du Christ, ὑπὲρ τῆς δόξης (XI, 4). Manifestation voilée d'ailleurs, car cette résurrection n'est qu'un σημεῖον de ce qui éclatera plus tard (21).

L'interrelation entre la δόξα et le σημεῖον qui l'annonce et prépare ainsi à la foi est marquée ailleurs encore dans l'Évangile (22). Si Isaïe a pu justement prophétiser l'incrédulité des Juifs devant les signes, c'est *parce qu*'il avait vu, lui, la gloire de Dieu (XII, 41) (23). N'est-ce pas en ce sens encore qu'il faut interpréter ces paroles de Jésus : « Sous peu, le monde ne me verra plus, mais vous, vous me verrez » (XIV, 19) ? Par leur foi, les disciples verront le Christ en gloire au moment, qui approche, où le monde l'estimera disparu de l'histoire des vivants. C'est donc une prière particulièrement appropriée que le Christ adresse à son Père lorsqu'il demande en récompense pour ceux qui l'ont connu — pour ceux qui ont la foi — de leur laisser contempler sa gloire (XVII, 24-25). Ceux-là donc sont les vrais croyants, qui « ont vu sa gloire » (I, 14).

Comment dès lors les Juifs, même avec l'appui des σημεῖα, pourraient-ils croire, puisque « ils ne cherchent pas la gloire de Dieu » (V, 44), identique à celle du Christ (24) ? A la foi véritable qui cherche à voir la gloire de Dieu et du Christ s'oppose la foi mauvaise qui recherche la gloire humaine ; et c'est bien ce à quoi conclut S. Jean : « Toutefois, même parmi les notables, beaucoup crurent en lui ; mais à cause des Pharisiens, ils ne se déclaraient pas : ils préférèrent la gloire humaine à la gloire de Dieu » (XII, 42-43) (25).

(21) Cf. *Jo.*, XI, 40 : ἐὰν πιστεύσῃς, ὄψῃ τὴν δόξαν. Foi et vision de la gloire vont de pair. Mais est-il si sûr que cette *gloire* dont la vision est promise à Marthe par Jésus n'est que « la manifestation éclatante de sa puissance » (D. MOLLAT, *L'Évangile (et les Épîtres) de saint Jean (Bible de Jérusalem)*, Paris, 1953, note *in loco*) ? On remarquera évidemment à propos de ce texte le mécanisme de la trilogie foi — vision — gloire dans S. Jean. D'une part, c'est le fait de voir la gloire dans le σημεῖον qui ouvre à la foi ; mais inversement aussi, une foi initiale est déjà nécessaire pour l'y découvrir. Celle-ci est donnée par le Père, sans l'attirance duquel nul ne peut croire (VI, 44). Cf. F. M. BRAUN, *L'accueil de la foi selon saint Jean*, in *Vie Spir.*, 92 (1955/I), pp. 344-363. La théologie scolastique dirait sans doute à ce propos que *causae sunt ad invicem causae.*

(22) Voir les notations, un peu brèves, de G. KITTEL, art. δόξα, in *Theol. Wört. N. T.*, t. II, p. 252.

(23) ὅτι εἶδεν τὴν δόξαν : leçon difficile, et donc préférable, qui devient ainsi très acceptable.

(24) Cf. *Jo.*, XII, 38 ; XIII, 31-32 ; XIV, 13.

(25) Ainsi que le fait remarquer G. KITTEL, *art. cit.*, p. 251, il va de soi que ce verset est amphibologique. Les deux emplois du mot δόξα recouvrent des acceptions différentes : la δόξα humaine ayant le sens banal de « considération », la δόξα de Dieu au contraire ayant une portée théologique bien précise qui sera bientôt définie. Il en

Les développements qui ont précédé nous conduisent à une définition plus exacte du σημεῖον : il est une manifestation voilée de la δόξα du Christ, et c'est le fait de l'y reconnaître, voire seulement de l'y chercher, qui donne la foi. Cette proposition demande maintenant des précisions et des confirmations.

On pourra passer assez rapidement sur un premier point, familier à tout lecteur du IVe Évangile. En effet, les termes de δόξα et de δοξάζω évoquent immédiatement un contexte bien déterminé et une idée qui lui est étroitement associée.

La δόξα, qu'il suffise de le rappeler, telle que Jean l'applique au Christ ou à Dieu, recouvre exactement l'acception véterotestamentaire du mot. Dans l'Ancien Testament, la gloire, כבוד, est un attribut essentiellement divin, pareil à la sainteté. A ceci près cependant que la gloire, c'est la sainteté (c'est-à-dire la divinité) en tant qu'elle se manifeste aux hommes (26) ; elle est l'extériorisation de la divinité, elle est la « sainteté découverte » (27), constamment en acte dans l'Exode (28). La gloire est aussi une réalité eschatologique : elle se manifestera aux temps nouveaux et illuminera Jérusalem.

C'est cette même gloire, expression de la divinité promise avec éclat pour « ce jour là », que Jean met en scène dans son Évangile. Cette manifestation glorieuse du Christ, égale à sa glorification, n'est pourtant pas donnée de prime abord : elle n'éclatera que quand l'*Heure* sera arrivée, c'est-à-dire à la Croix (29). « L'heure vient où le Fils de l'Homme va être glorifié : amen, amen je vous le dis, si le grain ne meurt... » (XII, 23-24) : la relation du couple heure et gloire à la mort est faite explicitement. Les discours après la Cène commencent par cette solennelle déclaration que « le Fils

va de même en V, 44 : les Juifs cherchent, c'est-à-dire *veulent obtenir*, cette gloire humaine, mais ils ne cherchent pas, c'est-à-dire *n'essaient pas de voir* la gloire divine manifestée dans les σημεῖα. C'est là un procédé littéraire particulièrement cher à S. Jean. Cf. O. Cullmann, *Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des vierten Evangeliums*, in *Theol. Zeitschr.*, 4 (1948) pp. 360-372.

(26) Il y a des exceptions pour confirmer la règle : « Dieu se glorifie » et « se sanctifie » sont deux expressions équivalentes en *Lév.*, X, 3 pour signifier la manifestation extérieure de Dieu. Cf. *Ez.*, XXVIII, 22.

(27) « Die aufgedeckte Heiligkeit » : cette expression, empruntée à Bengel, est citée (sans référence) par E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament (Manuels et Précis de Théologie)*, Neuchâtel-Paris, 1955, p. 64. Sur ce thème, voir encore C. H. Dodd, *op. cit.*, pp. 206-207.

(28) 18 emplois du terme dans *Ex.-Nb.*

(29) Il ne saurait être question de nier que la glorification du Christ s'opère conjointement par sa mort et sa résurrection, celle-ci incluant le retour au Père. Mais il n'en est pas moins vrai que la Croix en elle-même est déjà considérée par S. Jean comme opérant la glorification. C'est cet aspect seul qui est développé ici.

de l'Homme va être glorifié » (XIII, 31-32), thème qui sera repris et développé dans la prière sacerdotale (XVII, 1-5) : on pourrait difficilement le dissocier de la mort.

L'idée de l'Heure, associée à celle de gloire, se situe sans nul doute dans la même ligne : l'heure qui vient — et dont la première mention, remarquons-le, a été faite au cours du σημεῖον de Cana — est celle où la Croix glorifiera le Christ (30). On comprendrait mal sinon ce cri angoissé du Christ qui tient lieu, dans le IV[e] Évangile, de toute l'agonie à Gethsémani des Synoptiques : « Père, sauve-moi de cette heure ! Mais c'est vers elle (εἰς τὴν ὥραν ταύτην) que je suis venu ! » (XII, 27). L'Heure, celle où le Christ doit passer de ce monde à son Père (XIII, 1), l'heure à partir de laquelle Jean prend Marie chez lui (XIX, 27), c'est celle qui sonne quand le Christ, expirant sur la Croix, livre l'Esprit (παρέδωκεν τὸ πνεῦμα) (XIX, 30) dont l'effusion devait être retardée jusqu'à la glorification (VII, 39).

Si le σημεῖον est, par sa nature, révélateur de la gloire et si celle-ci n'est destinée à apparaître avec éclat que sur la Croix, il faudra conclure que le signe était déjà une révélation de la croix. En l'orientant vers la gloire, le σημεῖον conduit le croyant jusqu'au pied de la croix où le Christ reçoit et manifeste pleinement sa glorification (31).

(30) Nombreuses et variées sont cependant les opinions à ce sujet. En gros, les commentateurs sont partagés entre trois opinions : l'heure est celle de la mort ; l'heure est celle d'inaugurer la vie publique par des miracles ; l'heure est celle de la glorification manifestée d'abord par les miracles, puis définitivement par la mort et la résurrection. On pourra trouver un *status quaestionis* complet pour l'époque dans P. Gaechter, *Maria in Kana (Jo., II, 1-11)*, in *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 55 (1931), pp. 377-389 ; plus récemment dans M. E. Boismard, *Du baptême à Cana* (*Lectio divina*, 18), Paris, 1956, pp. 149-154. Il ne nous semble pas possible d'admettre d'autre solution que la première : l'Heure est celle de la mort en Croix. C'est le seul sens qui convienne à l'ensemble des textes où le mot ὥρα se trouve déterminé, soit par un possessif : *mon* heure, *son* heure (c'est-à-dire l'heure du Christ) (*Jo.*, II, 4 ; VII, 30 ; VIII, 20 ; XIII, 1), soit par un démonstratif : *cette* heure (XII, 27 (2 fois), XIX, 27), soit par le seul article : *l'*heure (XII, 23 ; XVII, 1). Dans dix autres cas, il ne s'agit manifestement que d'un sens non théologique (sens temporel commun : I, 40 ; IV, 6, 52 (2 fois), 53 ; V, 35 ; XI, 9 ; XVI, 21 ; XIX, 14 ; ὥρα αὐτῶν, XVI, 4). Les 7 derniers emplois n'ont aucune détermination grammaticale et ne sont donc pas à identifier nécessairement avec l'heure du Christ (IV, 21, 23 ; V, 25, 28 ; XVI, 2, 25, 32) ; et là où une identification demeure possible, c'est encore à l'heure de la mort qu'on est renvoyé. Cf. encore F. M. Braun, *La Mère des fidèles (Cahiers de l'Actualité religieuse)*, Tournai-Paris, 2[e] éd., 1954, pp. 55-56, avec bibliographie complétée, p. 193, note 25a.

(31) La foi permettra donc, au moment de la crucifixion, de voir pleinement la gloire du Christ, ainsi qu'on le précisera plus loin. Lorsqu'on dit que le σημεῖον est une manifestation voilée de la δόξα, c'est à entendre en ce sens que le *signe* est une figure anticipée de la gloire. Que la vision directe de cette gloire à laquelle la σάρξ ne fasse plus écran soit réservée pour la vie future, c'est là une tout autre perspective, envisagée par R. Bultmann, art. πιστεύω, in *Theol. Wört. N. T.*, t. VI, pp. 228 et 229-230.

A les considérer sous cet angle, les σημεῖα du Christ prennent leur authentique couleur et trouvent leur juste référence.

Cana, le premier de tous, nous renvoie ainsi à la Croix : le signe de l'eau des urnes de purification (καθαρισμός) changée en vin de noces est bien une manifestation voilée de la croix où coulera, pour notre purification, le sang du Christ (αἷμα 'Ιησοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς, *I Jo.*, I, 7) dans lequel se consomment les épousailles divines avec la communauté des vrais croyants.

Le double σημεῖον du Temple (II, 13-20) d'où Jésus chasse les bœufs et les brebis, et du Sanctuaire détruit et relevé est un signe avant-coureur de la croix où le corps crucifié (le σῶμα de II, 21) (32) vient remplacer la matière sacrificielle de l'Ancienne Alliance et devient le Sanctuaire (νάος) abritant et manifestant la gloire, — cette même gloire qui résidait autrefois dans la Tente, puis dans le Temple (33) ; lieux de l'ancien culte et qui réside maintenant sur la croix, centre du culte nouveau.

La multiplication des pains (VI), σημεῖον du don que le Christ fera de sa propre chair, n'indiquait pas Jésus comme vrai Prophète et comme roi terrestre (VI, 14-15), mais comme Fils de Dieu : l'Évangéliste soulignera que la mort glorieuse du Christ le consacre comme roi universel (XIX, 19-20) et qu'il est livré au moment même où les Juifs brûlent le pain fermenté qui doit faire place aux azymes (XIX, 14) (34).

Les σημεῖα de la guérison du fils du fonctionnaire et de la résurrection de Lazare annoncent déjà que c'est la source de toute vie qui pend sur le bois du Golgotha. Car c'est là que l'on peut contempler la gloire de Dieu, déjà présente anticipativement dans chaque σημεῖον : celui qui vraiment a *vu* le signe, voit nécessairement la gloire du Christ en croix, et celui-là est le vrai croyant (35).

IV. La Croix, ultime σημεῖον *décidant du sort du croyant.*

Une dernière étape nous reste à franchir. L'Évangéliste, pensons-nous, a précisé davantage encore, à sa manière habituelle, toute en nuances et en suggestions, les rapports existant entre les σημεῖα et le Christ glorieux en croix.

(32) Il s'agit, bien sûr, du corps crucifié et non de la chair eucharistique à laquelle Jean réserve toujours le terme de σάρξ ; ceci a bien été remarqué par W. Michaelis, *Die Sakramente im Johannesevangelium*, Bern (ronéotypé), 1946, p. 12.

(33) *Ex.*, XXIX, 43 ; XL, 34-35 (comp. *Jo.*, I, 14) ; I *Reg.*, VIII, 10-11 ; *Ez.*, XLIII, 4.

(34) Cf. J. Bonsirven, *La notation chronologique de Jean XIX, 14 aurait-elle un sens symbolique?*, in *Biblica*, 33 (1952), pp. 511-515. C'est le sens que développera S. Paul, dans son application parénétique de *I Cor.*, V, 7-8.

(35) Le rapport du σημεῖον à la Croix a déjà été touché par R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, p. 161 et dans son art. πιστεύω, *loc. cit.*, p. 227. Il ne semble pas avoir souligné que ce rapport soit fondé sur la notion commune de gloire.

On a déjà fait remarquer, en passant, les contacts entre l'Évangile de Jean et la geste de l'Exode. Tout le vocabulaire qui entoure habituellement le mot σημεῖον était déjà présent dans les livres de l'Exode et des Nombres ; l'échec des σημεῖα, tel qu'il est expliqué prophétiquement par Isaïe, nous a remis en mémoire l'échec de ceux de Moïse en face de Pharaon dont Yhwh avait endurci le cœur ; individuellement au surplus, certains des signes racontés par l'Évangéliste sont des allusions aux faits du passé : celui de Cana n'est sans doute qu'implicitement un rappel de Moïse changeant en sang les eaux du Nil et même les eaux contenues dans les urnes de pierre (ἐν λιθίνοις, *Ex.*, VII, 19) des Égyptiens (36) ; celui du temple, sanctuaire de la gloire, évoque sans peine le thème de la Tente de réunion ; celui de la multiplication des pains est mis directement en relation avec la manne descendue du ciel (VI, 31). La convergence de ces indices (dont aucun, à lui seul, n'est probant) nous invite à chercher dans cette ligne.

Précisément, S. Jean s'est plu à mettre la glorification du Christ en croix en relation explicite avec un événement du désert. Par trois fois, il compare l'exaltation (ὑψόω) du Christ à l'élévation du serpent d'airain. Or, le vocabulaire et les idées de cette comparaison sont intéressants (37).

En *Jo.*, III, 14 on lit : « Et de même que Moïse a élevé le serpent dans le désert, ainsi il faut que soit élevé le Fils de l'Homme afin que tout croyant ait en lui la vie éternelle ». Deux choses sont à noter : d'abord que le parallèle s'étend jusqu'au don de la vie, comme en *Nb.*, XXI, 8-9 ; ensuite, que l'exaltation du Christ en croix est mise, elle aussi, comme le σημεῖον, en relation avec la foi.

Le texte suivant, *Jo.*, VIII, 28, accentue le langage vétérotestamentaire : « C'est quand vous aurez élevé le Fils de l'Homme que vous connaîtrez que Je Suis, τότε γνώσεσθε ὅτι ἐγώ εἰμι ». Cette formule se lit presque littéralement en *Deut.*, XXXII, 39 (38) et en *Is.*, XLIII, 10 (39) ; elle s'apparente à celles de l'Exode : « Vous connaîtrez que je suis Yhwh » (*Ex.*, VII, 5 ; X, 2). Par ailleurs

(36) Ce rapprochement, et bien d'autres encore — trop peut-être —, a été établi, par H. SAHLIN, *Zur Typologie des Johannesevangeliums (Acta Universitatis Upsaliensis, 1950/4)*, Uppsala-Leipzig, 1950, p. 8, note 3 ; cf. encore pp. 13, 16, etc. La question des rapports entre le IVe Évangile et l'Exode a encore été reprise par J. J. ENZ, *The book of Exodus as a literary type for the Gospel of John*, in *Journ. Bibl. Lit.*, 76 (1957), pp. 208-215 ; O. A. PIPER, *Unchanging Promises, Exodus in the New Testament*, in *Interpretation*, 11 (1957) pp. 3-22.

(37) Voir à ce sujet A. VERGOTE, *L'exaltation du Christ en Croix selon le quatrième Évangile*, in *Eph. Theol. Lov.*, 28 (1952), pp. 5-23.

(38) ἴδετε ὅτι ἐγώ εἰμι.

(39) ἵνα γνῶτε καὶ πιστεύσητε καὶ συνῆτε ὅτι ἐγώ εἰμι.

le thème de la foi est également présent ici puisque, comme on le sait, la *connaissance de Dieu* est synonyme de la foi (40).

Le thème de l'élévation-exaltation revient encore en XII, 32-34, où l'Évangéliste explique avec clarté : « Cela, il le disait signifiant (σημαίνων) de quelle mort il allait mourir ». On retrouve donc ici, formellement, la notion de σημεῖον : en prédisant son exaltation en croix, Jésus donne un σημεῖον qui n'est pas sans analogie avec le signe du Sanctuaire (II, 18-20) (41). Mais la référence explicite au livre des Nombres permet d'aller plus loin encore. En effet, on y lit que le serpent doit être élevé sur une sorte de poteau (c'est ainsi qu'on traduit le plus souvent, improprement), que l'hébreu appelle נס. Or, la LXX a rendu ce terme par σημεῖον : « θὲς αὐτὸν ἐπὶ σημείου », « Pose-le (le serpent), sur un σημεῖον » (*Nb.*, XXI, 8). Ce mot n'a guère qu'un équivalent en français : c'est un étendard, très exactement le *Vexillum* de l'hymne de la Passion.

Dans toute la littérature de l'Ancien Testament, ce σημεῖον est l'étendard qui, au sein de la bataille, émerge par dessus les têtes, invitant les combattants au regroupement. Le mot appartient presque exclusivement au vocabulaire des Prophètes : c'est Dieu qui vient planter sur le sommet de la montagne (de Sion ou autre) un signal-étendard pour « rassembler les bannis d'Israël et recueillir les dispersés de Juda » (*Is.*, XI, 12) (42).

Ainsi, dans le désert, le σημεῖον portant l'effigie du serpent attire vers lui tous les regards et quiconque lève vers lui les yeux

(40) Cf. *Jo.*, XVII, 3 ; XIV, 9-10, etc. Cette équivalence n'est posée que dans le cadre de l'Évangile et ne contredit donc pas les opinions émises en sens contraire à propos de *I Jo.* dans M. E. Boismard, *La connaissance dans l'Alliance nouvelle d'après la première lettre de Jean*, in *Rev. Bibl.*, 56 (1949), pp. 385-387.

(41) Il nous paraît hors de doute que le verbe σημαίνω doit être pris ici en un sens fort. La référence au *signe* de la Croix est trop manifeste. D'ailleurs, Jean sait choisir ses mots et ce verbe, plutôt inattendu dans ce verset, ne peut guère s'expliquer qu'ainsi. On pourrait en profiter pour noter que la répétition presque littérale de la même phrase en *Jo.*, XXI, 19, loin de faire conclure à l'authenticité johannique du chap. XXI, trahit au contraire un glossateur malhabile, plus accoutumé aux tournures grammaticales et au vocabulaire de l'Évangéliste, qu'exercé aux nuances de sa pensée et à sa précision théologique. Il y aurait intérêt à comparer certains mots-clefs chargés de sens théologique dans le IVe Évangile et complètement banalisés dans le chap. XXI : c'est le cas pour le verbe σημαίνω évoqué ici, comme ce l'est pour bien d'autres mots encore (par ex. le verbe ἀναβαίνω qui ne sert jamais, dans l'Évangile, qu'à désigner la *montée* à Jérusalem (ou au Temple) ou la *montée* au ciel; en *Jo.*, XXI, 11 par contre, il est appliqué à Pierre qui *monte* dans la barque !). On pourrait ainsi compléter le dossier établi par M. E. Boismard, *Le chapitre XXI de saint Jean, Essai de critique littéraire*, in *Rev. Bibl.*, 54 (1947), pp. 473-501.

(42) Cf. *Is.*, V, 26 ; XIII, 2 ; XVIII, 3 ; *Jér.*, LI, 12, 27 ; etc. En dehors des 16 emplois du mot dans le prophétisme, on ne le retrouve que 4 fois dans *Ex.-Nb.* et une fois en *Ps.* LX, 6. En *Is.*, XIII, 2, Yhwh fait dresser cet étendard sur un « mont chauve » — auquel pourrait donner à penser le Golgotha, le lieu du Crâne (*Jo.*, XIX, 17).

reçoit la vie. Ainsi aussi, au Calvaire, la Croix devient un tel σημεῖον, portant cette fois le Fils de Dieu : il attire les regards, du fait même de son élévation et de sa position, et provoque ce rassemblement des croyants que, par sa mort, le Christ avait promis d'opérer (ἵνα συναγάγῃ εἰς ἕν, XI, 52). En le regardant, on reconnaît dans ce σημεῖον ultime ce que les autres avaient déjà annoncé : la manifestation glorieuse du Fils de Dieu, ce qui ne peut qu'entraîner l'assentiment ou la condamnation.

Paradoxalement, la δόξα du Christ crucifié y est tellement éclatante que, consciemment ou non, on sera bien obligé de tourner vers lui les regards, confessant ainsi, même malgré soi, que Jésus est Fils de Dieu (43). Ainsi, cet ultime *signe* proposé atteint-il son plein effet. C'est là le sens, à n'en pas douter, de la prophétie de Zacharie qui clôt, non sans grandeur, tout le récit de la Passion : « Ils lèveront les yeux vers celui qu'ils ont percé de coups » (XIX, 38) (44).

Au double sens de *signe annonciateur* et de *signe point de rassemblement*, la Croix est bien l'ultime σημεῖον offert par Dieu au monde en quête d'un Sauveur à qui donner sa foi ; si l'Évangéliste a dépeint avec tant de précision le drame de la Croix, il l'avoue, c'est dans le même but que lorsqu'il racontait les autres σημεῖα : « pour que vous croyiez » (XIX, 35 ; XX, 31).

Conclusion.

On pourrait conclure en résumant brièvement. S'il est vrai que le σημεῖον est posé comme un seuil de la foi, ce n'est pas parce que le spectateur ou l'auditeur (ou les lecteurs que nous sommes) y peuvent discerner les pouvoirs de thaumaturge ou de prophète du Messie : ce serait en réduire indûment, voire même en fausser la portée. A ce stade en effet, le signe ne témoignerait qu'en faveur d'un envoyé de Dieu tel que l'était Moïse. Or, ce qui importe, c'est qu'il désigne le Fils de Dieu, car il n'est de foi que celle qui

(43) Consciemment ou non : en effet, comme l'observe très justement A. VERGOTE, *art. cit.*, p. 20, note 60, ces reconnaissances involontaires du Christ sont bien marquées par S. Jean : l'onction à Béthanie qui annonce la sépulture (XII, 3-7), la mort rédemptrice prophétisée par Caïphe (XI, 50-51), la royauté reconnue par Pilate (XIX, 19-22). Et ce sont les Juifs eux-mêmes qui ont dressé le signal de la Croix.

(44) Commentant *Mt.*, XXIV, 30, « Et tunc parebit signum Filii Hominis in caelo », S. Jérôme expliquait : « Signum hic, aut crucis intelligamus, ut videant (juxta Zachariam [XII] et Joannem [XIX]) Judaei quem compunxerunt, aut vexillum victoriae triumphantis » (*In Mt.*, lib. IV ; *MPL.*, t. XXVI, col. 180). Dans le IVe Évangile, ces deux opinions n'en font qu'une.

confesse que Jésus est Christ et Fils de Dieu (XX, 31) (45). Même lorsqu'ils reconnaissent, grâce aux signes, que Jésus vient de Dieu, les Juifs n'en sont encore qu'à moitié du chemin débouchant dans la foi : Jésus est plus grand que Moïse dont Yhwh témoignait, par des signes, qu'il était avec lui.

Les signes du IVe Évangile, pour mener à la foi, devaient conduire jusqu'au Fils de Dieu. L'attribut divin par excellence que Jean a choisi pour révéler cette dignité, c'est la δόξα, cette gloire éternelle, celle qu'un Fils unique tient du Père (I, 14). C'est elle qu'avaient pour but de « signifier » les σημεῖα. Et on a vu comment : la δόξα qui révèle le Fils de Dieu est celle qui se manifeste au monde du haut de la croix : c'est celle-là aussi que préfiguraient les signes. A la limite, le bois de la Croix lui-même devient un σημεῖον, le dernier, celui qui dresse haut par dessus les têtes l'emblème glorieux de la mort qui donne la vie, de la mort qui est la Vie. Celui-là, en dernier ressort, décide de la foi : celui qui croit a la vie (V, 40), celui qui ne croit pas a déjà reçu son jugement (III, 18).

La Sarte (Huy)
Belgique Fr. Jean-Pierre CHARLIER, O. P.
17 février 1959.

(45) Cf. *I Jo.*, IV, 15 ; V, 5, 10 ; etc. Peut-être aussi *Jo.*, I, 13, si on accepte la leçon ἐγεννήθη : les vrais croyants sont ceux qui croient en son nom, de lui qui n'est pas né de la chair, mais de Dieu : la foi ne rencontre que Jésus Fils de Dieu.

"ARRIANA HAERESIS" COMME DÉSIGNATION DU NÉOMANICHÉISME AU XIIE SIÈCLE

CONTRIBUTION A L'HISTOIRE D'UNE TYPIFICATION DE L'HÉRÉSIE AU MOYEN ÂGE

Un travail sur Henri de Clairvaux (qui devint cardinal-évêque d'Albano en 1179) (1) nous a fait rencontrer les expressions « Arriana haeresis », « Arriani », appliquées à désigner les hérétiques dualistes ou néomanichéens du Toulousain. Nous avions recueilli des exemples de cet emploi curieux chez treize auteurs, lorsque nous avons eu connaissance d'une étude consacrée précisément à ce sujet par R. Manselli (2). Spécialiste des hérésies populaires médiévales, l'historien italien présentait, selon leur ordre chronologique, tous les textes que nous avions rassemblés, plus un, le premier en date, celui de Wason de Liège, qui nous avait échappé (3). Au point de vue documentaire, le travail est fait, et bien fait. Les témoignages recueillis vont de Wason de Liège, vers 1045, à Philippe Auguste, 1208, la lettre du concile de Lavaur à Innocent III, Frédéric II (1237) et même Berthold de Ratisbonne (vers 1260-1270), en passant par un moine du nom de Guillaume (1135), Geoffroy de Clairvaux (1145), Henri de Clairvaux (1178), Bernard de Fontcaude (v. 1185), Eberhard de

(1) *Henri de Marcy, abbé de Clairvaux, cardinal-évêque d'Albano et légat pontifical*, dans *Analecta Monastica*, 5e série (*Studia Anselmiana*, 43). Rome, 1958, pp. 1-90.

(2) R. MANSELLI, *Una designazione dell'eresia catara: « Arriana heresis »*, dans *Bolletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, n° 68 (1956), pp. 233-246.

(3) Roger II, évêque de Châlons-s/Marne (1042-1048) avait interrogé Wason, évêque de Liège, sur la conduite à tenir envers « quosdam rusticos (qui) perversum Manichaeorum dogma sectantes » (résumé de sa lettre dans *Anselmi Gesta episcop. Leodens.*, n. 62 : M. G. H., SS., t. VII, p. 226). Comment réprimer, faut-il sévir matériellement ? Wason réfute d'abord la thèse néomanichéenne interdisant de tuer les animaux et de manger leur chair, puis il préconise une attitude purement évangélique. C'est là qu'intervient le passage qui nous intéresse : « Haec licet christiana abhorreat religio, et cum Arrianae hereseos dampnat sacrilegio, tamen imitata Salvatorem suum, qui mitis et humilis corde non venit clamare, neque contendere, sed potius obprobria, sputa, alapas, postremo crucis mortem subire, iubetur interim tales quodammodo tollerare... » (*ibid.*, n. 63, p. 227, lignes 21 s.).

Béthune, puis les chroniqueurs : le Ps.-Benoît de Peterborough, Roger de Hoveden, le continuateur de Sigebert de Gembloux (1183), puis Pierre des Vaux de Cernay et Guillaume de Puylaurens.

Döllinger qui, le premier parmi les historiens modernes, avait relevé l'étrange désignation en citant quelques bonnes attestations historiques, désormais incorporées à notre documentation, suggérait que cette désignation était le terme populaire correspondant au nom de « Tisserands » que les hérétiques portaient à Toulouse, dans les environs, et assez généralement en France (4). L'appellation des « Tisserands » donnée aux néomanichéens du XIIe siècle est, en effet, abondamment attestée, mais il n'existe et ne peut exister aucun rapport sémantique ou linguistique entre elle et celle d'« ariens ». En réalité, Döllinger, qui « a coutume de résumer ou d'abréger les manuscrits qu'il transcrit sans indiquer les modifications apportées » (5), a mal interprété le texte de Geoffroy de Clairvaux qu'il invoque en note et que donnait déjà Du Cange. Geoffroy ne dit pas que les « Tisserands » du Toulousain fussent appelés « ariens » dans la langue populaire, mais simplement qu'il existait à Toulouse des adeptes de l'hérétique Henri de Lausanne, appartenant à la classe des Tisserands et qu'on appelait ariens (6).

R. Manselli élimine l'explication qu'on pourrait chercher dans le nom de Castelnaudary, localité que, non seulement les chroniqueurs, mais les chartes du XIIIe siècle, appellent *Castrum Novum Arrii* (ou *de Arrio*, *de Ario*, ou *Harrio* ; en français, *d'Arri*, 1298, *Chasteauneuf d'Arri*, 1434) (7). Il serait intéressant, pour pouvoir apprécier exactement la relation à mettre entre ce vocable et celui d'Ariens appliqué aux sectaires dualistes des XIe et XIIe siècles, de savoir à quelle époque précisément le nom de *Castrum Novum Arrii* remplaça celui de *Sostomagus* que la ville portait à l'époque romaine, ou quelque autre nom qu'elle aurait porté ensuite. Est-ce à l'époque carolingienne, comme le dit R. Bernard ? (8). Faute

(4) I. von Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, t. I. Munich, 1890, p. 91 : « Da diese Manichäer unter den Webern von Toulouse und in der Umgegend, die in der dortigen Volkssprache Arriens hiessen, ihren stärksten Anhang hatten, so gab man auch der Sekte selbst diesen Namen... ».

(5) G. Gonnet, *Waldensia*, dans *Rev. d'Hist et Philos. relig.*, 33 (1953) pp. 202-254 (p. 217).

(6) Épître de Geoffroy sur les miracles de S. Bernard, à la suite de la *Vita prima Bernardi*, pars tertia (*P. L.*, 185, 411 D) : « Paucos quidem habebat civitas illa (Toulouse) qui heretico faverent : de textoribus quos Arrianos ipsi nominant, nonnullos ».

(7) Les chartes sont citées par Sabarthès, *Dictionnaire topographique du Département de l'Aude comprenant les noms de lieux anciens et modernes*, Paris, 1912, p. 75 (et cf. p. 502). Les « Ariens » néomanichéens sont mis en rapport avec *Castrum Novum de Arrio* par Pierre des Vaux de Cernay (*Hystoria Albigensis*, éd. P. Guébin et E. Lyon, t. II, Paris, 1930, p. 90) qui cite la lettre du concile de Lavaur de 1213 à Innocent III.

(8) Art. *Castelnaudary*, dans *La Grande Encyclopédie*, t. IX (1889), p. 742. Nous n'avons pu consulter L. Clos, *Essai sur Castelnaudari et le pays de Lauragais*, qu'il cite. A. Longnon, *Les Noms de lieu de la France...*, publ. par P. Marichal et L. Mirot,

d'avoir pu élucider ce point, que ne touche pas R. Manselli, nous nous contenterons de noter que le rapprochement entre Castelnaudary et les « Ariens » néomanichéens n'intervient pas dans les textes les plus anciens qui nous parlent de ceux-ci, et que même dans ces textes, le rapprochement est indépendant d'une localisation des sectaires dans la région de Castelnaudary, et même dans la Narbonnaise. Pourtant, il n'est pas impossible qu'un souvenir plus ou moins vague de l'époque où la Septimanie (le Lauragais, le Toulousain), alors au pouvoir des Wisigoths d'Espagne, avait été arienne (9), ait favorisé l'application de l'épithète d'Ariens aux nouveaux hérétiques, particulièrement nombreux dans cette région.

R. Manselli esquisse, en conclusion, sa propre explication. Sans prétendre, comme l'avait fait le socinien Chr. Sandius en 1676 (10), que les Cathares du Midi de la France fussent les héritiers des Wisigoths ariens, il rapporte cette étrange désignation aux thèses tenues par les néomanichéens sur les chapitres de la Trinité et du Christ. Pour eux, en effet, le Christ était une créature, inférieure au Père (11). Cette explication est certainement à retenir. La façon dont s'exprime Henri de Clairvaux pourrait l'appuyer (12). C'est un fait que l'hérésie néomanichéenne apparaissait aux catholiques comme mettant en question les fondements et le tout du christianisme, du fait qu'elle s'attaquait au lien même qui joignait les hommes à Dieu : Jésus-Christ comme Dieu venu en notre chair, et les sacrements issus de lui. Les professions de foi qu'on opposait à l'hérésie exprimaient soigneusement ces points méconnus ou niés du dogme traditionnel (13). Pour le Moyen Age, les ariens étaient essentiellement des négateurs de la divinité du Fils (14).

Paris, 1920-1929, n° 2185, p. 457, écrit, mais sans donner de précision sur « le nom primitif » : « dans la graphie depuis longtemps adoptée le nom de *Castelnaudary* (Aude), qu'une charte de 1224 traduit par Castrum novum de Arrio, on voit le déterminatif — dans l'espèce le nom primitif de la localité — faire corps avec *Castelnau.* »

(9) Ce souvenir pouvait avoir été avivé par quelque lecture de S. Isidore ou de Grégoire de Tours, qui rapportent des traits de cette histoire (cf. E. GRIFFE, *Hist. religieuse des anciens pays de l'Aude des origines à la fin de l'époque carolingienne*, Paris, 1934, p. 79). Et comp. la légende évoquée *infra*, n. 57.

(10) *Nucleus Historiae ecclesiasticae exhibitus in historia Arianorum.* Cologne, 1676, pp. 396-401 : cité par A. BORST. *Die Katharer* (*Schriften der Mon. Germ. Hist.*, 12). Stuttgart, 1953, p. 31, n. 19.

(11) Outre les références données par MANSELLI, *op. cit.*, p. 246, n. 1, cf. A. BORST, *op. cit.*, p. 115, n. 16.

(12) « Revixit et Arius in partibus Occidentis » : *Epist. XI* (mai 1178) : *P. L.*, 204, 223 D.

(13) Voir par exemple la *Manifestatio heresis catarorum quem fecit Bonacursus* (vingt dernières années du XIIe s.), telle que la donne le ms. de Lucques (Bibl. governativa, cod. 2110, fol. 69 a sq.), n° XVII : dans R. MANSELLI, *Per la Storia dell'eresia nel secolo XII. Studi minori*, dans *Bull. dell'Ist. Stor. Ital. per il Medio Evo...*, n° 67 (1955), p. 209 : « Non credunt Filium equalem Patri... » Comp. p. 232 s. le texte du Sacramentum eius qui convertitur de heresi.

(14) La définition de S. ISIDORE (*Etym.*, VIII, c. 5 : *P. L.*, 82, 302) était reprise

Il arrivait pourtant qu'on leur attribuât des erreurs portant sur d'autres points encore : c'est ainsi, par exemple, que, dans la triste excommunication du patriarche Michel Cérulaire et de ses adhérents, que le cardinal Humbert de Silva Candida déposa sur l'autel de Sainte-Sophie le 16 juillet 1054, on lisait, entre autres reproches adressés aux Grecs : « Sicut Ariani rebaptizant in nomine Sanctae Trinitatis baptizatos, et maxime Latinos » (15). Y aurait-il, sous l'appellation d'ariens donnée aux Cathares, une allusion à un rebaptême des catholiques lors de leur venue à la secte ? Les néomanichéens avaient les éléments matériels en horreur, ils en évitaient l'emploi dans leur rituel. Ils appelaient cependant parfois leur « consolamentum » un baptême (16) et ils l'administraient « in nomine Patris, et Filii et Spiritus Sancti » (17). Les controversistes catholiques font souvent allusion à cette pratique et défendent la théologie traditionnelle du baptême, ainsi que son administration aux enfants, contre les négations cathares (18). Pourtant, on trouve assez rarement chez eux

par GRATIEN (C. 39 C. XXIV, q. 3, § 42 : FRIEDBERG, col. 1004). Comp. le cardinal HUMBERT. *Adv. Simoniacos*, I, 3 (*Libelli de Lite*, t. I, p. 106) ; JOACHIM DE FLORE, cité par MANSELLI, *Una designazione*, p. 235, n. 5. S. Thomas d'Aquin, qui parle de l'hérésie arienne en quelque 300 passages, la traite toujours comme hérésie trinitaire (cf. P. WORRALL. *St Thomas and Arianism*, dans *Rech. de Théol. anc. et méd.* 23 (1956) pp. 208-259 et 24 (1957) pp. 45-100) ; il n'appelle jamais les (néo) manichéens « ariens » dans les nombreux endroits où il les mentionne et les critique. P. Worrall ne cite pas, sauf erreur de notre part, ces textes de S. THOMAS. *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis*, 12[e] erreur sur le 4[e] art. concernant la Divinité : « Eorum qui ea quae ab Ecclesia Dei universaliter sunt statuta dicunt non esse observanda. Sicut Ariani, qui dicunt statuta jejunia non esse solemniter celebranda, sed cum quis voluerit, jejunet, ne videatur esse sub lege ». Plus loin, à propos de l'évêque comme ministre de l'ordre : « Contra hoc sacramentum fuit error Arii, qui dicebat presbyterum ab episcopo non debere discerni ». Une étude sur l'hérésiologie, parfois assez étrange, de ce traité, devrait éclaircir ces allusions.

(15) Texte (d'après C. WILL, *Acta et Scripta de controversiis ecclesiae graecae et latinae saec. XI*, Leipzig, 1861, p. 153) dans C. MIRBT, *Quellen zur Geschichte des Papsttums*[5], n° 269, p. 139, lignes 44-45. Aucune allusion aux ariens dans les autres textes qui font allusion à ce rebaptême : par ex. concile du Latran de 1215, c. 4 (MANSI, t. XXII, col. 989-990).

(16) Voir le discours fait par le ministre cathare lors de la cérémonie de la « consolation » : A. DONDAINE, *Le Liber de duobus principiis*, Rome, 1939, pp. 157-165.

(17) Cf. A. DONDAINE, *op. cit.*, p. 165. S. THOMAS D'AQUIN dit que les ariens baptisaient avec la formule, invalide : « In nomine Patris maioris et Filii minoris », mais il introduit sans doute l'interprétation théologique dans la formule sacramentelle : *In IV Sent.*, d. 3, a. 2, q[a]3, arg. 3 et ad 3 ; *Sum. theol.*, III[a], q. 60, a. 8 (P. WORRALL, *art. cit.*, p. 259).

(18) Voir par exemple HUGUES DE ROUEN, *Contra haereticos*, lib. I, cc. 11 s. (*P. L.*, 192, 1268 s.) ; ERMENGAUD, *Contra Waldenses*, c. 12 (*P. L.*, 204, 1255 s.) ; ALAIN DE LILLE, *Contra haereticos*, lib. I, cc. 39-46 (*P. L.*, 210, 345-382). Cf. J. Ch. DIDIER, *La question du baptême des enfants chez S. Bernard et ses contemporains*, dans *S. Bernard théologien* (*Analecta S. Ord. Cisterc.*, 9 (1953) pp. 191-201) ; A. M. LANDGRAF, *Kindertaufe und Glaube in der Frühscholastik*, dans *Gregorianum*, 9 (1928) pp. 337-373, 397-543.

quelque allusion à un « *re*baptême » de ceux qui adhéraient à la secte (19), et rien, dans les textes qui parlent d'« ariens », ne vient appuyer l'hypothèse que ce nom aurait été donné aux sectaires en raison d'une réitération du baptême des catholiques qui venaient à eux. Nous n'y aurions pas même pensé s'il n'y avait eu le texte d'Humbert, qui pourrait bien être un *hapax* dans l'hérésiologie médiévale. Si les néomanichéens ont été appelés ariens en raison de leurs positions théologiques, ce qu'on peut tenir pour hautement probable, c'est à leur doctrine trinitaire et christologique qu'il faut penser. Mais cette doctrine se répercutait évidemment dans leur théologie et dans leur pratique baptismales.

* * *

A. Borst nous semble avoir proposé une suggestion valable lorsqu'après avoir, lui aussi, noté le rapprochement avec l'hérésie d'Arius, puis le jeu de mots sur Castelnaudary, il ajoute : « Auch diese und andere Analogien vermochten das Wesen der Katharer nicht eindeutig zu umreissen und so blieb man schliesslich bei der allgemeinsten Bezeichnung, die man den Häretikern geben konnte : der Katharer ist der *Haereticus* schlechthin » (20). C'est dans ce sens-là que, sans préjudice de l'allusion à leur théologie trinitaire et christologique, nous avions spontanément cherché une explication dont il nous faut maintenant développer le sens et les justifications.

Un premier point est à noter : quand les nouvelles hérésies apparaissent un peu partout à la fois, on ne sait quel nom leur donner, ni à quel père les rattacher. S. Bernard nous le dit, au début de 1145, dans le sermon où il attaque les hérétiques au sujet desquels, quelques mois auparavant, Ebroïn de Steinfeld lui avait écrit et demandé l'appui de ses lumières (21). Le continuateur de Sigebert de Gembloux (qui rédige, à vrai dire, en 1201, la chronique de l'année 1183) dit de même, à propos d'hérétiques d'Arras : « Isti haeretici nullius heresiarche muniuntur praesidio ; quidam dicunt

(19) On peut en relever une chez Hugues de Rouen, *op. cit.*, c. 11, col. 1268 A : « Quapropter omnes in omni sexu, in omni conditione, omni aetate, semel baptizari, absque iteratione, dum hic vivitur, est necesse. » Mais la plus nette se trouve chez Eckbert de Schönau, vers 1152 : les cathares prétendent que « nullus baptismus in aqua prosit ad salutem. Inde et eos qui ad sectam illorum transeunt, suo quodam occulto modo rebaptizant, quem baptismum in Spiritu Sancto et igne fieri dicunt ». (*Sermones contra Catharos*, serm. 1, n. 1 : *P. L.*, 195, 15 A).

(20) *Op. cit.*, p. 252.

(21) « Quaere ab illis suae sectae auctorem, neminem dabunt. Quae haeresis non ex hominibus habuit proprium haeresiarcham ? Manichaei Manem habuerunt principem et praeceptorem, Sabelliani Sabellium, Ariani Arium, Eunomii Eunomium, Nestoriani Nestorium. Ita omnes caeterae hujusmodi pestes, singulae singulos magistros, homines habuisse noscuntur, a quibus originem simul duxere et nomen. Quo nomine istos titulove censebis ? Nullo. Quoniam non est ab homine illorum haeresis, neque per hominem illam acceperunt... » Ils l'ont reçue du diable. *Serm. in Cant.* 66, 2 (*P. L.*, 183, 1094 CD).

Manicheos, alii Catafrigas, nonnulli vero Arrianos, Alexander autem papa vocat eos Paterinos » (22).

Une chose était certaine : c'était des hérétiques, et qui attaquaient le christianisme au cœur. Le moyen âge avait une notion à la fois fort claire et très imprécise de l'hérésie : était hérétique tout ce qui contrevenait, avec pertinacité, à l'enseignement ou à la pratique de l'Église ; volontiers, on précisait : de l'Église romaine (23). Il y avait aussi une typologie bien arrêtée, non seulement de l'hérétique (24), mais de l'hérésie, c'est-à-dire de la doctrine contraire à l'enseignement de l'Église. D'un côté, l'hérésie était essentiellement *une nouveauté* (25), mais, d'un autre côté, elle était volontiers présentée et stigmatisée comme une erreur déjà condamnée et réfutée. Un des traits caractéristiques du genre hérésiologique est de chercher à ramener la « nouveauté » scandaleuse à quelque erreur ancienne et déjà condamnée (26).

Or Arius était le prince des hérétiques, celui qui avait inauguré la triste série des fauteurs d'erreur, dont l'Église avait eu tant à souffrir. Voici,

(22) *Sigeberti Continuatio Aquicinctina:* M. G. H., SS., t. VI, p. 421. De fait, on désignait les hérétiques sous les noms les plus divers, souvent des noms géographiques, et parfois, alors, purement locaux. Le canon 27ᵉ du concile de Latran de 1179 parle de Cathari, Patrini, Publicani, de Brabançons, Coterelles, Aragonais, Navarrais, Basques, Triaverdins (MANSI, t. XXII, col. 231 s. ; HEFELE-LECLERCQ, t. V/2, p. 1106). GEOFFROY DE VIGEOIS nous transmet une liste de noms populaires données aux différents perturbateurs ou mal-sentants : « Brabançons, Hanungers, Asperes, Pailler, Nauar, Turlan, Vales, Roma, Coturel, Catalans, Aragones » (*Chronica*, I, 74 : éd. P. LABBE, *Novae Bibliothecae Manuscript. Libr.* t. II. *Rerum Aquitanicarum... Collectio.* Paris, 1657, p. 328). On trouve encore Tisserands, Agennentes, Picards, etc. BERTHOLD DE RATISBONNE dit, vers 1260 : « Ein heizent Pôverlewe und ein Arriâni Rünkeler unde Manachêi unde Sporer unde Sîfrider und Arnolder... » (BERTHOLD VON REGENSBURG, *Vollständige Ausgabe seiner Predigten*, Bd. I. hrsg. v. Fr. PFEIFFER, Vienne, 1862, p. 402).

(23) Voir quelques indications dans notre notice *Hérésie: Catholicisme*, t. V (1958), col. 640-642. Pour la notion chez les théologiens et canonistes de la réforme grégorienne, toute focalisée sur l'autorité de Rome, cf. C. MIRBT, *Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII.* Leipzig, 1894, p. 565 ; A. MICHEL, *Die Sentenzen des Kardinals Humbert, das erste Rechtsbuch der päpstlichen Reform*, Stuttgart, 1943, p. 48, n. 3.

(24) Voir le suggestif article de H. GRUNDMANN, *Der Typus des Ketzers in mittel, alterlichen Anschauungen*, dans *Kultur u. Universalgeschichte. Festchrift f. W. Goetz*-Leipzig-Berlin, 1927, pp. 91-107. Un travail, repris sur une base documentaire plus large, vaudrait la peine d'être entrepris.

(25) Voir J. SPÖRL, *Das Alte und das Neue im Mittelalter. Studien zum Problem des mittelalterlichen Fortschrittbewusstseins*, dans *Histor. Jahrbuch*, 50 (1930) pp. 297-341, 498-524 : cf. p. 299 s. Le thème « transgredere positos a Patribus terminos » par une « profana novitas » pourrait être illustré par une abondante documentation.

(26) Voir par exemple WASON DE LIÉGE, dont la réponse à Roger de Châlons commence ainsi : « De quibus scriptis eorum quidem manifestus est error, antiquitus a sanctis patribus ventilatus, et luculentissime eorum sententiis confutatus » (*Anselmi Gesta Episcop. Leodens.*, n. 63 : M. G. H., SS., t. VII, p. 227, ligne 4 s.) ; HUMBERT DE SILVA CANDIDA, document cité *supra*, n. 15 ; HUGUES DE ROUEN, *op. cit.*, Praefatio : « ... ut contra haereticos emergentes novos, contra eorum haereses non novas, sed veteres, tandem aliquando consurgamus ». (*P. L.*, 192, 1256) ; INNOCENT III, *Epist.* 10, 54, de 1207 (*P. L.*, 215, 1147).

par exemple, en quels termes Garnier de Bâle parlait de lui vers le milieu du XIe siècle, au moment même où Wason de Liége répondait à Roger II de Châlons :

> Arrius immundus, contra Dominum furibundus,
> Ecclesie nocuit per mala que docuit,
> Grassans in vanum, nam fundens exta per anum
> Turpiter occubuit quem nichili puduit... (27)

Une scolie de ce médiocre poème disait : « Arrium, qui fuit princeps hereticorum » (28).

Un schéma de S. Bernard, qui eut une fortune considérable, montrait l'Église éprouvée successivement par les persécutions, puis, lorsqu'elles eurent cessé, les hérésies, ensuite par l'envahissement des fonctions ecclésiastiques par l'esprit de luxe et de magnificence, enfin par les prestiges et les manœuvres de l'Antéchrist (29). C'est tout à fait dans le même esprit et dans la même ligne qu'Othon de Freising présente la suite des grandes épreuves de la Cité du Christ, qui est l'Église : « Civitas Christi primo violentam a civitate mundi sub tyrannis infidelibusque regibus, secundo fraudulentam hereticorum, tercio fictam hypochritarum tempore persecutionem passa, ultimam tam violentam quam fraudulentam fictamque ac ominum gravissimam sub Antichristo passura erit » (30). Voyant qu'il ne pouvait réduire l'Église par les persécutions, mais qu'au contraire elle prospérait, le démon avait cherché à l'affliger par l'hérésie. Or cette nouvelle épreuve avait commencé pour l'Église avec Arius (31).

(27) *Paraclitus*, vers 473 et suiv. : P.-W. HOOGTERP. *Warnerii Basiliensis Paraclitus et Synodus*, dans *Arch. d'Hist. doctr. et litt. du Moyen Age*, 8 (1933) pp. 261-434 : p. 303-304. Explication de l'allusion à la mort misérable d'Arius, p. 345.

(28) Scolie du manuscrit de Prague 282 du *Paraclitus*, citée p. 414.

(29) *Serm. 5 et 6 in Ps. 90* (*P. L.*, 183, 195 s.) ; *Serm. in Cant. 33*, n. 14 s. (col. 958 s.). L'enseignement de S. Bernard sur ce point a été consigné directement par divers notaires : cf. J. LECLERCQ, *Études sur S. Bernard et le texte de ses écrits* (*Anal. S. Ord. Cisterc.*, 9 : 1953, pp. 133-136 ; *Les sermons synodaux attribués à S. Bernard*, dans *Rev. bénéd.*, 63 (1953), p. 295, n. 10. Enseignement repris par Gébouin de Troyes : cf. J. LECLERCQ, *Gébouin de Troyes et S. Bernard*, dans *Rev. Sc. phil. théol.*, 41 (1957), pp. 632-640 (p. 636). L'idée qu'après les persécutions, le démon suscita les hérésies pour détruire l'œuvre de Dieu, est classique. Elle peut se réclamer de S. AUGUSTIN (*De Civ. Dei*, XVIII, 51 : *P. L.*, 41, 612 s.). Cf. *Glossa ordin.*, in Apoc. VI (*P. L.*, 114, 722 A : sans mention d'Arius) ; ANSELME DE HAVELBERG, *Dial.*, I, c. 9 (*P. L.*, 188, 1150-51 : le 3e sceau, ou le cheval noir. « Surgunt haeretici... inter quos Arius, presbyter ille nominatissimus et infestissimus Ecclesiae Dei heresiarcha .»). Chez JOACHIM DE FLORE, l'*apertio* du troisième sceau représente « conflictus catholicorum doctorum habiti cum quibusdam gentibus Arriana perfidia maculatis, Gotis scilicet, Wandalis et Longobardis, sive etiam cum gentibus Persarum. Sed et inter ecclesias Latinorum et Grecorum ac si inter Jerusalem et Samariam dissensio facta est, et perseveravit error Arrianus et alii multi in ecclesiis Grecorum usque in finem » (Cf. M. REEVES & B. HIRSCH-REICH. *The Seven Seals in the writings of Joachim of Fiore*, dans *Rech. Théol. anc. méd.*, 21 (1954), pp. 211-47, texte cité p. 241).

(30) *Chronica*, lib. VIII, c. 1 : éd. Ad. HOFMEISTER, Hanovre et Leipzig, 1912, p. 393.

(31) Cf. *op. et ed. cit.*, lib. IV, c. 5, p. 191 et lib. V, prol., p. 228, ligne 8.

A cette valeur d'Arius comme hérétique-type, et de son hérésie comme hérésie-type, correspondait la valeur typique du concile de Nicée, qui les avait condamnés. Hincmar de Reims ne l'appelait que « mystica Nicaena synodus » (32) ; les papes, les conciles et les évêques s'y référaient comme à une première règle, non seulement absolue et sacrée, mais fondamentale (33).

Or quand on se reporte aux *premières* applications du terme d'*Arriani* aux hérétiques des XIe-XIIe siècles, on les voit assimilés aux ariens, non en raison du contenu spécifique de leurs doctrines, mais sous le titre commun d'hérétiques troublant la foi et la paix de l'Église. N'est-ce pas le cas de Wason, dans la mesure où il y a vraiment, chez lui, assimilation? Son allusion à l'hérésie arienne à propos des sectaires de Vertu, a un sens très général, celui-ci : l'Église a condamné cette erreur comme hérétique, elle l'a condamnée avec toute hérésie, dont celle d'Arius est le type (cf. *supra*, n. 3). N'est-ce pas encore le cas du moine Guillaume, dont Landolphe Senior rapporte les paroles? (34) Au surplus est-il notable que ses paroles s'adressent à *Henri de Lausanne.* Or si Henri de Lausanne partageait les thèses antiecclésiastiques des néomanichéens, on ne voit pas qu'il professât leur négation de la divinité du Christ (35).

Sans nier que cette négation eût joué bientôt un rôle important, peut-être même principal, dans l'attribution du nom d'ariens à ces hérétiques, nous sommes, semble-t-il, autorisés à penser que la désignation eut *aussi*, et même, chronologiquement, eut *d'abord*, un sens plus général, relevant du genre commun de l'hérésiologie et de la typification de l'hérésie. Au surplus est-ce un phénomène bien connu qu'une expression typique quitte facilement la réalité ou la particularité historique qui lui a donné naissance, pour prendre un sens général et mener, dès lors, une sorte de vie propre. Les notions de Simonie ou de Nicolaïsme, telles qu'on les entend au XIe siècle, débordent évidemment de beaucoup le cas de Simon et celui du diacre Nicolas. Néron ou Julien l'Apostat étaient aussi le type de tout prince oppresseur de l'Église (36). Dans les patois suisses

(32) On lui en a demandé la raison, et il s'en explique, en termes d'un allégorisme assez déconcertant : *P. L.*, 125, 1197 s.

(33) Les papes : cf. C. Silva Tarouca, *Institut. Hist. ecclesiast.*, t. II, Rome, 1933, p. 83. Les évêques : cf. leur serment dans le *Liber diurnus*, et les remarque de Fr. Ant. Zaccaria, citée par E. de la Rozière, dans son édition du *L. D.* Paris, 1869, p. 362.

(34) « Tu (il s'adresse à Henri de Lausanne) petis impossibilia, querens nostre fidei statutum turbare et cum arrianis et aliis hereticis Christi tunicam rumpere non desistis ». Cf. *Landulphi Senioris Historiae Mediolanensis libri IV :* Muratori, *Rerum Ital. SS.*, t. IV/2, pp. 105-106 (cf. Manselli. *Une designazione*, p. 238).

(35) Voir R. Manselli, *Il monaco Enrico e la sua eresia*, dans *Boll. dell'Ist. Storico Ital. per il Medio Evo...*, n° 65 (1953), pp 1-63.

(36) Voir par exemple S. Anselme, *Epist. de sacrif. azimi et fermentati*, dédicace à Walramne de Naumburg, dans *Libelli de Lite*, t. II, p. 80, ou *Opera Anselmi*, ed. Fr. S. Schmitt, t. II, Edimbourg, 1946, p. 224. Sur le type de Néron, cf. J. Szövérffy, *Der Investiturstreit und die Petrus-Hymnen des Mittelalters*, dans *Deutsches Archiv f. Erforschung des MA*, 13 (1957), pp. 226-240 (p. 234 s.).

romands, un sorcier s'appelle encore aujourd'hui *vaodaï*, mot dérivé de « Vaudois » (37). On a longtemps pensé que le mot « Ketzer », qui signifie « hérétique » en allemand, venait de même de *catarus*, *catari*, les Purs (38), mais cette dérivation est aujourd'hui contestée (39), et certains préféreraient, reprenant une suggestion déjà ancienne, rattacher « Ketzer » au wallon *catier* (40), nom parfois donné aux Albigeois et aux Vaudois, censés adorer le diable sous la forme d'un chat (41). Les néomanichéens du moyen âge ont été aussi souvent appelés « bougres », c'est-à-dire « Bulgares », en raison de l'origine orientale de leur hérésie, aujourd'hui confirmée par des études qui ont permis d'en établir un certain nombre au moins de filières et d'étapes. Ce mot « bougre » a pris lui aussi, une valeur générale et une vie indépendante de son origine première ; « bougrerie » ou « bougresile » a signifié tout simplement « hérésie », et « bougre » a désigné un hérétique, un polisson, un homme ayant des mœurs contre nature (et aussi un homme physiquement fort) (42).

On peut penser que l'expression « ariens » eut, dans une mesure moindre, un destin analogue. Dans une mesure moindre, parce que, tout de même, l'hérésie d'Arius était trop importante, trop bien connue, trop souvent évoquée avec précision par les théologiens, pour pouvoir être vraiment sortie de sa référence à Arius et à sa doctrine trinitaire. N'est-ce pas parce qu'il était l'hérétique-type qu'on représentait Arius, en compagnie d'Averroës (et parfois de Sabellius, comme l'a fait Bonaiuto, au XIVe s., à Sainte-Marie-Nouvelle de Florence), dans les Triomphes de S. Thomas? On pourrait de même relever, jusqu'au XVIe siècle, telle allusion qui semble ne pouvoir s'entendre que dans le cadre d'une valeur générale du mot. C'est ainsi que Thevet écrit, en 1575 : « Comme s'ils eussent eu la guerre contre le Pape, et non contre le Moscovite infidèle et Arrianisant » (43).

(37) Renseignement communiqué par M. Z. Marzys, professeur de Philologie romane à l'Université de Neuchâtel.

(38) Ainsi M. Lexer, *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch*, t. I, Leipzig, 1869, col. 1563 ; J. u. W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, t. V, Leipzig, 1869, col. 639 s.

(39) Cf. H. Siegert, *Griechisches in der Kirchensprache*, Heidelberg, 1950, s.v. *Häresie*.

(40) Ainsi R. Riezler, dans *Literaturblatt*, 1928, p. 173 (cité par Siegert).

(41) Croyance populaire attestée par Alain de Lille, *op. cit.*, lib. I, c. 63 (*P. L.*, 210, 366 A), cité déjà par Grimm, *op. et loc. cit.*

(42) Voir H. Brüll, *Untergegangene u. veraltete Worte des Französischen im heutigen Englisch*. Halle, 1913, p. 30 ; Tobler-Lommatzsch, *Altfranzösisches Wörterbuch*, t. I, 1925, col. 1099 ; W. von Wartburg, *Franz. etymol. Wörterb.*, t. I. (Bonn, 1928 ; reprod. phot. Tubingue, 1948), pp. 606-607. — Tobler-Lommatzsch renvoie à ce texte, publié par P. Meyer *(Notice du ms. Med.-Pal. 141 de la Laurentienne (vies des saints)*, dans *Romania*, 33 (1904), pp. 1-49 : cf. p. 27, nº 117) : « Felix si fu ordenés papes de Romme u liu de Libere liquelz fu envoiiés en escil pour ce qu'il ne se vault mie convertir a la bougresiie des Arriiens que Coustentin, le fil du grant Constentin, vouloit soustenir » : ici, l'arianisme est une « bougresiie », c'est-à-dire simplement une hérésie.

(43) A. Thevet, *La Cosmographie universelle*, XXIX, 14 (Paris, 2 vol., 1575 : t. II, fol. 863v) : cité par Ed. Huguet, *Diction. de la Langue française du XVIe siècle*, t. I, Paris, 1925, p. 315. — Il s'agit de l'abstention des Luthériens de Livonie, qui laissent les catholiques de Dorpat se faire écraser par l'armée moscovite.

Si Arius et l'Arien étaient encore, au XIe et, éventuellement, au début du XVIe siècle, l'hérétique-type, ils devaient être relayés dans ce rôle, au moins pour un temps, précisément par Mani et « le Manichéen » (44).

Tel était le nom qu'après des hésitations dont nous avons relevé des témoignages, on avait donné aux hérétiques dualistes du XIIe siècle, avant d'utiliser aussi celui de « cathares », sans que, pour autant, « manichéen » fût exclu (45).

Le manichéisme, renouvelé en Occident aux XIe-XIIe siècles, admettait l'existence de deux principes. Rien n'était plus révoltant pour les esprits catholiques du moyen âge, habités par la passion de l'unité et pour qui l'idéologie d'unité avait ses applications, non seulement en dogme ou en philosophie, mais en ecclésiologie, en politique, dans toute la vue du Monde et dans les comportements qui en découlaient (46). C'est cet idéal unitaire qui explique, en très grande partie, la prolongation de la lutte entre la papauté et l'empire, bien au-delà du moment où avaient été formulés des principes de discernement qui ne devaient l'emporter, dans l'opinion, que beaucoup plus tard. Il s'agissait de savoir *qui*, du pape ou de l'empereur, pourrait être la tête suprême unique d'un corps unique, où devait se refléter l'unité de la Monarchie divine, et auquel il eût été, au sens propre du mot, monstrueux, d'attribuer deux têtes. Les laïcs et les clercs étaient comme les deux côtés d'un unique *corpus* (47). La tête unique de ce corps, disaient les Curialistes, est le pape : donner ce titre à l'empereur, c'était poser un monstre à deux têtes. C'était unehérésie (48).

(44) Fait relevé ou suggéré brièvement par R. MORGHEN, *Movimenti religiosi ed eresie*, dans *Relazioni del X Congresso intern. di Scienze Storiche*, t. III, Florence, 1955, p. 341, n. 2, qui renvoie à A. DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie*. II. *Le Tract. de hereticis d'Anselme d'Alexandrie, O. P.*, dans *Archivum Fratr. Praedic.*, 20 (1950), p. 308.

(45) Cf. GUIBERT DE NOGENT (†1124). *De vita sua*, III, 17 (*P. L.*, 156, 951 D) : « Si relegas haereses ab Augustino digestas, nulli magis quam manichaeorum reperies convenire ». R. MORGHEN (*Una design.*, p. 341) cite l'auteur, dont l'identification reste incertaine, du traité contre les « Manichaei qui Patarini dicuntur », qui écrit : « Hereticus ergo qui dicebatur antiquitus Manichaeus, nunc vero Catharus appellatur ». ECKBERT DE SCHÖNAU, qui fut appelé à les combattre à partir de 1152, est un témoin abondant de l'usage du mot *cathari* (*Sermones contra Catharos : P. L.*, 195, 11-102).

(46) Sur cette idéologie unitaire, voir O. GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, t. III (1881 ; nouv. tirage, Graz, 1954), pp. 514s., 518, 546 s. (section trad. par J. DE PANGE. *Les Théories polit. du Moyen Age*, Paris, 1914, pp. 95 s., 102 s., 136-137) ; J. LECLERCQ, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIIIe siècle* (*l'Égl. et l'État au Moyen Age*, 5), Paris, 1942, pp.106-111 (avec les études citées là) ; J. HÖFFNER, *Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im Goldenen Zeitalter*. Trèves, 1947, pp. 15-37. — Dieu, disait le cardinal HUMBERT, aime la « monas » et hait la « dias », qui est schismatique (*Adv. Simon.*, III, 24 : *Libelli de Lite*, t. I, p. 229, lignes 27 s.) ; comp., vers la même époque, RAHEWIN, *Dial. de Pontificatu S. Rom. Ecclesiae*, c. 1 : « Ad monadem omnia referuntur » (*Libelli*, t. III, p. 529).

(47) Cf. *Jalons pour une théol. du Laïcat* (*Unam Sanctam*, 23), Paris, 1953, pp. 31 s.

(48) Cet énoncé est de PANORMITANUS, au début du XVe s. : « Sic et ponere duos vicarios equales in terris est haereticum » (*Commentaria in Decretales*, Lyon, 1512,

Quelle hérésie ? Celle, bien sûr, de Manès et des Manichéens, bien connue grâce à S. Augustin, et définie par Isidore, dans un texte reproduit par Gratien (49), en ces termes : « Manichaei a quodam extitant Persa, qui uocatus est Manes. Hic duas naturas et substancias introduxit, id est bonam et malam ».

Anselme de Havelberg, discutant à Constantinople en 1136 avec les Grecs récusait leur idée d'une primauté de Constantinople analogue à celle de Rome, dans sa sphère ; il ramenait cette prétention à l'acte impie des Manichéens dressant autel contre autel (50). Le principe invoqué par l'évêque prémontré est qu'il ne faut qu'une tête dans un corps, mais l'exemple des Manichéens n'est pas invoqué en raison de leur théologie dualiste : il l'est pour leur geste schismatique rapporté par S. Augustin (51). Dans les ouvrages catholiques de la fin du XIIe et du XIIIe siècle s'appliquant à réfuter le néomanichéisme, c'et le dualisme de celui-ci qui est stigmatisé comme hérétique : la foi catholique et la raison ne peuvent admettre deux principes des choses (52).

fol. 26v, n. 12). Mais, depuis la seconde moitié du XIIIe siècle, on ne cesse de répéter qu'il serait monstrueux d'attribuer deux têtes au corps que forme la société chrétienne : voir, entre autres, HOSTIENSIS († 1271), *Summa aurea*, lib. IV, tit. 'qui filii sint legitimi' (éd. Cologne, 1612, col. 1231) ; JEAN D'ANDRÉ, *Novella in V Libros Decretal.*, glose sur Clem. V, III, 3, s/v. *ecclesiae* (monarchie du pape, imitant la monarchie divine) ; ALVARO PELAYO, *De planctu Ecclesiae*, I, 13 ; OCCAM, *Dial.*, III, tr. 1, lib. 2, c. 1 ; *Somnium Viridarii*, II, 6 s. ; REMIGIO DE GIROLAMI, *Contra falsos Ecclesiae professores* (Florence, Bibl. Naz. Cod. 940 C 4, fol. 160v) ; PETRUS A MONTE, *De potestate Rom. Pontif. et Generalis Concilii*, I, 16 (ces dernières références sont empruntées à A. H. CHROUST, *The Corporate Idea and the Body Politic in the Middle Ages*, dans *Rev. of Politics*, 9 (1947), pp. 423-452 : p. 433).

(49) S. ISIDORE, *Etym.*, VIII, 5 (*P. L.*, 82, 300) ; GRATIEN, C. 39 c. XXIV q. 3 §30 (FRIEDBERG, col. 1003).

(50) « Noli itaque in uno corpore Ecclesiae duo vel plurima capita facere, quia valde est indecens in quolibet corpore, et indecorum, et monstruosum, et perfectioni contrarium, et corruptioni proximum. Cum enim dicis quod a centum quadraginta Patribus in hac urbe congregatis statutum sit, quod Constantinopolis tanquam nova et junior Roma primatum in Oriente super omnes Ecclesias habere debeat, et propria auctoritate causas ecclesiasticas diffinire valeat, quid aliud facis, nisi duo capita in uno corpore unius Ecclesiae erigis, et altare contra altare exstruis, et quasi aliud Manichaeorum bema aedificas et innovas : sicut enim illi haeretica pravitate, ab ecclesia (se) dividentes, aliquando in Africa suum bema, videlicet sequestratum, sacrificandi locum erexerunt, et diem quo Manichaeus occisus in illa bematis celebritate pro Pascha frequentabant, tribunali vel altari quinque gradibus instructis, et pretiosis linteis adornato, ac in aperto posito et adorantibus objecto, et magnis honoribus honorato : ita nimirum vos in Oriente nunc singularem ritum sacrificandi tenentes et Ecclesiae Romanae vos opponentes, cornu singularitatis erexistis ». *Dial.*, III, 12 (*P. L.*, 188, 1225).

(51) S. AUGUSTIN, *Contra epist. Manich. quam vocant fundam.*, c. 8 (*P. L.*, 42, 179 ; CSEL, 25, p. 202). Sur cette fête du bêma, cf. G. BARDY, art. *Manichéisme*, dans *Dict. Théol. cath.*, t. IX, col. 1888. ECKBERT DE SCHÖNAU fait allusion à cette fête comme si elle était pratiquée par les néomanichéens du XIIe s. : *Sermones c. Catharos*, sermo 1 n. II (*P. L.*, 195, 16 A).

(52) Aux références données par J. LECLERCQ (*Jean de Paris...*, p. 108, nn. 5 et 6), ajouter ECKBERT DE SCHÖNAU, *Sermones contra Catharos*, sermo 1, n. 4 (*P. L.*, 195, 17) ;

Cette théologie trouva ses applications théologico-politiques chez les canonistes et dans la théologie de la Hiérarchie divine, souvent développée, surtout chez les Franciscains, en référence aux catégories dionysiennes (53). La monarchie céleste avait sa traduction terrestre dans celle du pape. C'est dans ce contexte que se situe le libellé de la bulle *Unam Sanctam* du 18 novembre 1302 : « Quicunque igitur huic potestati a Deo sic ordinatae resistit, Dei ordinationi resistit, nisi duo, sicut Manichaeus, fingat esse principia, quod falsum et haereticum iudicamus, quia, testante Moyse, non in 'principiis', sed in principio coelum Deus creavit et terram » (54). Mani ou *le Manichéen* était consacré comme *l'hérétique-type* pour une théologie politique qu'exploitent, dès lors, aussi bien les impérialistes que les curialistes, chacun pour leur maître. Porter atteinte à l'idée d'unité, impliquant un pouvoir suprême unique, était une hérésie (*supra*, n. 48). Au XIVe siècle, Bartolo de Sassoferrato écrit : « Si quelqu'un disait que l'empereur n'est pas le maître et le monarque de toute la terre, il serait hérétique » (55). Un siècle après encore, Antonio de Rosellis, soutien de l'empereur, montre que, s'il existe deux chefs dont le pouvoir est suprême et universel, la Chrétienté n'est pas, pour autant, un monstre à deux têtes, « quia esset haereticum » : car, ajoute-t-il, les deux pouvoirs sont référés directement à la monarchie d'un seul Dieu (56).

Disputatio inter Catholicum et Paterinum haereticum (dans MARTÈNE et DURAND, *Thes. Nov. Anecd.*, t. V, p. 1705). — Pour S. THOMAS, cf. *C. Gent.*, II, cc. 6 et 15 ; *De Pot.*, q. 3, a. 5 ; *Sum. théol.*, I^a^, q. 46, a. 3 et q. 65, a. 1 ; *In Symb.*, a. 1. ; *In Mat.*, c. 24 ; *In Rom.*, c. 1, lect. 2 fin ; *In Joan.*, c. 1, lect. 6 ; c. 6, lect. 1, n. 7 ; c. 18, lect. 6 ; etc.

(53) Outre les références indiquées *supra*, n. 48, cf. par exemple Robert Grossetête (W. A. PANTIN, *Grosseteste's Relation with the Papacy and the Crown*, dans *Robert Grosseteste Scholar and Bishop...*, ed. by D. A. CALLUS, Oxford, 1955, pp. 178-215 : p. 183 s.) ; S. BONAVENTURE, *De perf. evangel.*, q. 4, a. 3 (éd. Quaracchi, t. V, p. 194, et cf. J. RATZINGER, *Der Einfluss d. Bettelordensstreites auf die Entwicklung d. Lehre vom päpstlichen Universalprimat unter besond. Berücksichtigung d. hl. Bonaventura*, dans *Theol. in Gesch. u. Gegenwart. Festsch. M. Schmaus*. Munich, 1957, pp. 697-724 ; cf. p. 714 s.) ; BARTHÉLÉMY DE LUCQUES, continuation du *De Regimine princ.* de S. Thomas, lib. III, c. 19 (et cf. E. GILSON, *La Philosophie au Moyen Age*, Paris, 1944, p. 574) ; Gilles de Rome, Matthieu d'Aquasparta, Gérard d'York, etc. Cf. encore J. LECLERCQ, *Jean de Paris...*, pp. 116 s., 123 ; A. ROSIN, *Die « Hierarchie » des Joh. Peckham historisch interpretiert*, dans *Zeitsch. f. roman. Philol.*, 52 (1932), pp. 583-614 ; etc.

(54) DENZINGER, n. 469 ; le meilleur texte est celui donné dans J. B. LO GRASSO, *Ecclesia et Status. Fontes selecti*, Rome, 1939, nn. 437-439. — Comp. la bulle du jubilé de 1300 : « Fit regressus ad principium numeri, scilicet ad unitatem » (cité dans K. BURDACH, *Rienzo u. die geistliche Wandlung seiner Zeit* (*Vom Mittelalter zur Reformation*, II/1. Berlin, 1913), pp. 602-603). Noter que *Manichaeus* était parfois considéré, au Moyen Age, comme un nom propre de Mani (cf. par ex. ECKBERT DE SCHÖNAU, *op. cit.*, sermo 1, n. III : *P. L.*, 195, 16 D). En ce cas, il faudrait traduire, non « Le Manichéen », mais « Mani » ; *Manichaeus* = Mani. Voir encore JEAN III, en 561 (DENZINGER, nn. 234, 235, 237, 241, 242, 244) ; concile de Florence, *Decretum pro Jacobitis* (DENZINGER, n. 710).

(55) *Consilia, tract. et quaest.*, Pérouse, 1530.

(56) *Monarchia sive Tract. de potestate Imperatoris et Papae*, pars II, c. 6 (GOLDAST,

*
* *

Revenant à la qualification des néomanichéens du xiie siècle comme « ariens », nous dirons, en conclusion : on les a dénommés ainsi parce qu'ils étaient simplement des hérétiques et que, ne sachant trop quel nom leur donner, on a vu d'abord en eux une résurgence de « l'hérésie ». Peut-être le nom latin de Castelnaudary a-t-il facilité l'implantation populaire de l'appellation nouvelle. Qui saura, au surplus, quelles représentations légendaires, plus ou moins vagues, ont pu, dans l'imagination du peuple, favoriser le transfert (57) ? Aux yeux des hommes d'Église, cependant, les néomanichéens méritaient le nom d'ariens parce que, comme Arius, ils niaient la pleine divinité de Jésus-Christ et détruisaient ainsi, avec la vérité du rapport religieux, le cœur même du christianisme. Cette valeur dogmatique de l'appellation était certainement première dans l'esprit de ces hommes d'Église, qui avaient une notion précise du contenu théologique de l'hérésie arienne. Elle ne doit pourtant faire négliger, ni des connotations secondaires, ni, d'une façon plus générale, ce qui peut se traduire, dans le cas, d'une sorte de typologie de l'hérésie dont il existe encore d'autres exemples au moyen âge.

Fr. Y. M.-J. Congar.

Monarchia, t. II, p. 313). Voir K. Eckermann, *Studien zur Gesch. d. monarchischen Gedankens im 15. Jahrh.*, Berlin, 1933.

(57) C'est ainsi que le légat Arnaud Amaury, abbé de Grandselve, puis de Cîteaux, puis archevêque de Narbonne, écrit, en janvier 1213 à Gervais, abbé de Prémontré : « Tolosa... que olim a Clodoveo rege Francorum propter heresim Arrianam legitur fuisse destructa » (C.-L. Hugo, *Sacrae antiquitatis monumenta*, I, 42-43 ; cité par P. Guébin et E. Lyon dans leur éd. de Pierre des Vaux de Cernay, *Hystoria Albigensis*, t. III. Paris, 1939, p. xiv, n. 10). En réalité, si Toulouse était la résidence d'Alaric, roi des Wisigoths ariens d'Espagne, il n'y eut aucune répression violente exercée contre les Ariens du Midi, après que Clovis eût vaincu et tué Alaric à Vouillé (507). Mais on voit comment, à la faveur d'une légende, l'idée de l'arianisme pouvait être associée encore, au début du xiiie s., au pays où l'hérésie néomanichéenne avait été dominante.

A PROPOS D'UN ARTICLE SUR LA PSYCHOLOGIE DU CHRIST (1)

Le problème de la psychologie humaine du Christ n'a pas fini de préoccuper les théologiens. Reprenant la question au point où l'ont laissée les récentes discussions entre Dom Diepen et le P. Galtier (2), le P. Galot, S. J., dans un article plein de sérénité, s'efforce d'y apporter quelque lumière.

Et, tout d'abord, faut-il reconnaître au Christ un « moi » humain? « Il est certain, écrit le P. Galot, que le Christ a eu une conscience humaine, et qu'il faut donc reconnaître, dans l'unité de sa personne, deux consciences, l'une divine et l'autre humaine. Il faut immédiatement exclure toute intrusion de la conscience divine dans la conscience humaine, inclusion qui aurait pour résultat de modifier la nature de la prise de conscience humaine en y introduisant des éléments divins. Pareille intrusion impliquerait en effet une confusion, au moins partielle, entre opérations divines et humaines. Or les deux natures demeurant, suivant la formule de Chalcédoine, exemptes de confusion, il faut admettre que les opérations de ces natures n'ont pas non plus de confusion entre elles. Il n'y a donc pas, dans le Christ, de conscience divino-humaine » (art. cit., p. 346). On ne saurait mieux dire.

Pour le P. Galtier, le moi humain, au moins dans le domaine psychologique, désigne les différents états psychiques dont nous avons conscience et que nous nous attribuons en faisant du « je » l'unique sujet d'attribution. Mais, parce que ces états relèvent à proprement parler de la nature, nos différents « moi » humains appartiennent à la nature et non à la personne. Sans doute, dans le langage courant, quand nous parlons de notre moi, nous entendons désigner notre personne, mais c'est à tort.

(1) J. Galot, S. J. *La psychologie du Christ*, dans *Nouv. Rev. Théol.*, 90 (1958), pp. 337-358.

(2) J'ai eu moi-même maille à partir, à ce sujet, avec le Père Diepen. (Voir : *Rev. Thom.*, 51 (1951), pp. 465-478).

« Il (le P. Galtier) estime... que la conscience procède de la nature et que par conséquent le moi profond s'identifie proprement à la nature, non pas nécessairement à la personne là où la nature ne serait pas personne » (p. 346).

Avec raison, semble-t-il, — si toutefois telle est bien la pensée du P. Galtier, — le P. Galot conteste cette manière de voir : « L'identification du « moi » avec la nature ne répond pas à l'expérience psychologique première... Chacun considère son « moi » comme unique, et plusieurs « moi » signifient plusieurs personnes. Mais ce « moi » unique, il est vrai, peut être diversement coloré par des états psychiques particuliers, ou peut être également considéré sous des aspects différents. La pluralité ne se trouve pas en fait dans le « moi » lui-même, mais dans ces états ou aspects : c'est ainsi, par exemple, que l'on pourra parler du « moi » volontaire qui domine le « moi » affectif : « je me domine ». En prononçant ces mots, on suppose le « moi » et le « je » identiques, bien qu'envisagés sous des points de vue divers » (p. 347).

Or ce « moi » empirique implique un « moi » profond, substantiel, perçu intuitivement dans son unité ontologique. Et ce moi profond n'est autre que la personne elle-même. « Que le « moi » désigne la personne, cela n'entraîne pas d'ailleurs que la personne soit tout entière exprimée dans la conscience par le « moi ». La conscience ne révèle la personne que pour autant qu'elle est engagée dans des activités psychologiques ; elle ne manifeste donc pas le tout de la personne, ni ne montre directement ce qu'est la personne en soi, indépendamment de ses activités » (p. 347).

Dès lors le « moi » de la conscience humaine du Christ ne peut désigner que la personne même du Verbe : il doit lui être identique. « Dans sa conscience humaine, le Christ perçoit son « moi » qui est celui du Fils de Dieu. Il n'y a donc pas en lui de « moi » humain, il y a conscience humaine d'un « moi » divin... C'est un « je » divin qui prend humainement conscience de lui-même » (p. 348).

On ne saurait trouver à redire à ces paroles, à condition toutefois de les bien entendre, car c'est ici que des confusions sont possibles entre théologiens. Ce « moi » en effet qui n'est autre que la personne du Verbe, apparaît à la conscience humaine du Christ, si l'on se tient sur le plan naturel, avec la coloration que lui donnent les états psychiques de l'humaine nature. Il y a donc, en Jésus, un « moi » empirique humain, ce « moi » qui n'est autre que le Verbe fait homme, mais qui se trouve qualifié désormais par toutes les propriétés ressortissant à la nature humaine. De même qu'à partir de l'Incarnation, le Verbe est à la fois Dieu et homme, de même son « moi », même son « moi » profond, son « je » est à la fois divin et humain. Il n'y a pas plus de difficulté à cela que de reconnaître en nous empiriquement un moi spirituel et un moi sensible en une même et unique personne, en un même « je ». « Dans sa conscience humaine, écrit le P. Galot, le Christ perçoit son moi qui est celui du Fils de Dieu ». C'est tout à fait exact, mais il ne le perçoit pas d'emblée comme

celui du Fils de Dieu. « Il n'y a donc pas en lui, poursuit l'auteur, de moi humain ; il y a conscience humaine d'un moi divin ». Certes, si par moi humain, l'on entend la personne proprement dite, il n'y a pas plus, dans le Christ, de moi humain que de personne humaine. Mais quand l'auteur ajoute : « Il y a conscience humaine d'un moi divin », cela peut vouloir dire que le Christ a humainement conscience d'être le Fils de Dieu : en fait, et d'après les textes mêmes de l'Évangile, cela est vrai. Mais il s'agit de savoir comment le Christ a pris conscience de sa filiation divine... Par ailleurs, cela peut aussi vouloir dire qu'en prenant conscience de son moi à travers les états psychiques de sa nature humaine, c'est en réalité au Verbe que le Christ attribuait ces divers états. Et là encore rien de plus clair ; mais il ne s'ensuit pas nécessairement qu'à partir de ces états de conscience purement humains, le Christ pouvait parvenir à connaître son « moi » divin en tant que divin. Ces états de conscience lui manifestaient un moi empirique humain, et nous savons que, dans le Christ le moi unique profond, le « je » était à la fois divin et humain, puisque qualifié par ses deux natures. Le P. Galot nous en avertit lui-même : « Que le « moi » désigne la personne, cela n'entraîne pas d'ailleurs que la personne soit tout entière exprimée, dans la conscience, par le « moi ». La conscience ne révèle la personne que pour autant qu'elle est engagée dans des activités psychologiques ; elle ne manifeste donc pas le tout de la personne, ni ne montre directement ce qu'est la personne en soi, indépendamment de ses activités » (p. 347).

Il reste cependant qu'à s'en tenir aux textes évangéliques, le Christ a parfaitement eu conscience de sa filiation divine. Comment cela a-t-il pu se faire ? C'est la deuxième question à laquelle le P. Galot tente de répondre.

* * *

Si l'on en croit le P. Galtier, c'est la vision béatifique qui permet au Christ de prendre connaissance de sa filiation divine : par elle en effet le Christ voit intuitivement l'essence divine et, en elle, le Verbe comme lui étant uni hypostatiquement.

Le P. Galot, à la suite de Mgr. Parente, trouve cette solution insuffisante. Car « en se disant le Fils de Dieu, le Christ avait conscience humaine de l'être. Or la vision béatifique n'aurait pu lui donner cette conscience... Tout autre chose est de se percevoir comme sujet par la conscience et d'atteindre une personne comme objet de vision » (p. 349). Le P. Galtier semble en être d'accord d'après ce texte cité par le P. Galot : « Le fait, pour la nature humaine, de voir le Verbe et de se voir unie à lui ne l'en rend pas plus consciente que le fait, pour nous, de connaître notre famille ou notre nationalité ne nous donne conscience de l'une ou de l'autre ».

Si la vision béatifique ne suffit pas à expliquer, chez le Christ, la conscience de sa filiation divine, faut-il croire à « une compénétration de la conscience humaine par le Verbe » (p. 353) ? Le P. Galot se rend compte

du danger que cela comporte : « On court le risque, dit-il, de diviniser la psychologie humaine du Christ et de lui ravir son caractère humain » (p. 353). — « Il y a, dit-il encore, une véritable autonomie du Christ, en ce sens que cette psychologie fonctionne selon les lois de la nature humaine. Il faut exclure toute immixtion de la nature divine dans cette psychologie. C'est la raison pour laquelle, par exemple, il faut admettre une science humaine du Christ limitée et progressive, sans intrusion de la science divine, illimitée et éternelle. Il faut de même reconnaître au Christ des réactions spontanées pareilles aux nôtres, des états affectifs que l'on rencontre en toute psychologie humaine » (p. 353). On s'étonne que l'auteur ne fasse pas ici allusion aux actes libres de la volonté humaine du Christ. Mais passons.

Pour le P. Galot, « s'il y a pleine autonomie dans l'ordre de la nature, il y a en même temps dépendance totale dans l'ordre de la personne. La psychologie humaine du Christ dépend entièrement de la personne du Verbe. On ne doit pas opposer une autonomie psychologique à une dépendance ontologique totale. Car *la dépendance ontologique se traduit sur le plan de la psychologie* (3). La conciliation se fait par une distinction entre nature et personne. La psychologie humaine du Christ possède une autonomie totale vis-à-vis de la nature divine et une dépendance totale à l'égard de la personne du Verbe » (pp. 353-354).

Que signifie cette autonomie totale de la nature humaine du Christ par rapport à la nature divine ? N'en déplaise au P. Galot : une nature, comme nature, même concrète et individuelle, comme l'est celle du Christ, n'est autonome que si elle subsiste en soi et par soi, en d'autres termes si elle est un suppôt ou une personne. C'est la subsistance qui donne à une nature son unité existentielle, et donc son autonomie dans l'être ; et c'est parce qu'elle subsiste qu'elle peut agir d'une façon autonome, surtout quand il s'agit d'une nature douée de liberté.

Dans l'humaine nature du Christ, il n'y a autonomie véritable que si elle est personnifiée, et elle est personnifiée dans le Verbe. C'est donc le Verbe, et non la nature, qui est autonome dans et par sa nature humaine, comme c'est le Verbe qui subsiste dans et par cette même nature. Et qui dit nature humaine concrète et individuelle, dit aussi psychologie humaine déterminée. Si l'on veut que « la psychologie humaine du Christ possède une autonomie totale vis-à-vis de la nature divine », il faut se rendre compte que c'est le Verbe lui-même qui, dans et par sa psychologie humaine, possède cette autonomie. On ne voit vraiment pas ce que serait l'autonomie d'une nature ou d'une psychologie, si l'on faisait abstraction de la personne qui les possède. En ce sens, il est très vrai que la psychologie humaine du Christ est en dépendance totale à l'égard de la personne du Verbe : sans la personne du Verbe en effet, il n'y aurait ni nature humaine, ni psychologie du même ordre.

(3) C'est moi qui souligne.

Seulement, je soupçonne que, dans l'exposé du P. Galot, il y a un problème sous-jacent qui n'est pas élucidé : la nature humaine du Christ possède-t-elle une existence créée qui lui est propre ? ou bien son existence, à l'instar de sa subsistance, n'est-elle que l'existence même du Verbe ? Le problème est controversé. On discute même pour savoir quelle est la pensée de S. Thomas à ce sujet. Personnellement, je suis persuadé, avec le P. d'Alès et bien d'autres (4), que, pour le Docteur angélique, il n'y a dans le Christ qu'un seul *esse*, comme il n'y a qu'un seul *subsistere*, et c'est l'*esse* et le *subsistere* du Verbe (5).

Si l'on accepte cette manière de voir, l'on comprendra mieux que l'être et l'agir de la nature humaine du Christ dépendent entièrement de sa « personnalisation » dans le Verbe.

S'ensuit-il que la personne du Verbe exerce une influence directe sur la psychologie humaine du Christ ? C'est à quoi voudrait en venir le P. Galot pour expliquer la prise de conscience par l'âme du Christ de sa filiation humaine. Il fait sienne cette conception du P. Jugie : « C'est lui (le Verbe) qui est le possesseur, l'initiateur, le régulateur de tout ce qui se passe, de tout ce qui est exercé dans et par ses deux natures. La nature humaine, la volonté humaine est vraiment subordonnée à son empire, à son emprise toute-puissante. C'est vraiment lui qui la met en branle, qui a l'initiative de toute action qu'elle produit » (6)

Le P. Galot écrira dans le même sens : « La personne est ce qui agit et par conséquent, dans le Christ, la personne du Verbe est ce qui déclenche et dirige l'activité humaine. Elle opère par le *principium quo*, la nature qui fixe la structure de l'action et fait qu'elle soit une action entièrement humaine. La personne divine, *qui a l'initiative et la direction des actions humaines*, est donc toujours présente par son *influx* et son *dynamisme* (7) dans la psychologie du Christ, en respectant néanmoins le niveau parfaitement humain de cette psychologie » (p. 355).

On dirait vraiment, à la lecture de ces textes, que la nature humaine du Christ, conçue comme ayant son existence propre et créée, n'est qu'un simple instrument entre les mains de la personne du Verbe, et l'on se prend à se demander ce que devient la liberté humaine du Christ.

Influx et dynamisme de la personne du Verbe sur la psychologie humaine du Christ, qu'est-ce à dire ? Il ne peut être question, précise le P. Galot, de la personne du Verbe en tant que possédant la nature divine et exerçant une action *ad extra* commune aux trois personnes de la Trinité. « Lorsque le Verbe agit humainement, il ne s'agit pas d'une action divine, mais d'une action humaine ; l'opération est accomplie non par la nature divine, mais par la nature humaine. Il faut distinguer entre

(4) Cf. *Dict. d'Apologétique*, art. *Thomisme*, t. IV, col. 1706 et suiv.

(5) Voir sur ce sujet : *Somme théol.*, trad. franç. ; *Le Verbe Incarné*, t. III, pp. 329 et suiv. Paris, 1933.

(6) *Dict. Théol. Cath.*, art. *Monothélisme*, t. 10, col. 2311.

(7) C'est moi qui souligne.

opération divine et opération humaine d'une personne divine. Il n'y a pas d'inconvénient à admettre que les actions humaines du Verbe sont provoquées *par une causalité ou influence propre au Verbe et à lui seul* » (8).

« Cette causalité est difficile à définir », ajoute l'auteur (p. 357). Elle peut cependant nous être connue suffisamment « par l'expérience que nous avons de diriger nos actes conscients, de les saisir comme émanant de notre « je »... Nos actes volontaires sont vraiment nôtres et nous les jugeons tels parce que nous avons conscience de les commander. C'est notre « je » qui en décide, qui les guide et les accomplit... C'est une causalité strictement personnelle, à distinguer soigneusement d'une causalité dans l'ordre de la nature. Notre « je » humain exerce cette causalité sur nos actes ; le « je » divin du Fils de Dieu exerce une causalité de ce genre sur tous ses actes humains. En vertu de cette causalité, il est personnellement responsable de ses actes, qu'il commande et qui sont vraiment siens » (p. 357).

Et l'auteur aboutit enfin à cette conclusion : « Une manifestation de la causalité que la personne du Verbe exerce sur sa psychologie humaine consiste dans la marque de filiation que porteront les actions du Christ. Cette psychologie humaine sera guidée par un caractère filial à l'égard du Père... Ainsi apparaît que cette psychologie est menée par un moi divin qui est celui du Fils » (p. 358).

On regrettera la brièveté de cette conclusion : car il reste à se demander de quelle manière la personne du Verbe imprime ainsi sur la psychologie humaine du Christ un sceau de filiation. De quelque côté que l'on se tourne, il faut bien faire appel à quelque causalité venant de la personne. Or une personne, un « je », ne cause, ne dirige, ne commande que par son intelligence et sa volonté. Quand il s'agit de la personne du Verbe, du « je » divin, qui dirige, commande la psychologie humaine du Christ, à quelle intelligence et à quelle volonté va-t-on faire appel ? A celles de la nature divine ou de la nature humaine ? S'il s'agit de la nature divine, nous retombons dans les œuvres *ad extra*, attribuables à toute la Trinité ; s'il n'est question que de la nature humaine, comment le « je » divin, usant de facultés humaines, apparaît-il à travers des opérations purement humaines d'intelligence et de volonté ?

A vrai dire, il semble que le P. Galot se soit fait illusion sur ce mode d'activité propre à la personne. La personne est principe d'action — *principium quod*, — mais elle n'est principe d'action que par le moyen des facultés, des puissances de la nature *(principium quo)*, d'où jaillissent les activités. En dehors de ces facultés ou de ces puissances, la personne ne saurait agir. C'est grâce à elles, par le moyen de l'intelligence et des facultés de connaissance, que la personne prend conscience d'elle-même, de son unité dans l'être et l'agir. C'est grâce à la volonté et au libre exercice de cette faculté, que la personne devient maîtresse d'elle-même,

(8) P. 356. C'est moi qui souligne.

et donc capable de diriger, de commander toutes ses autres activités. Cette autonomie psychologique ne devient consciente que lorsque la personne éprouve sa liberté, mais elle ne peut le faire que par le moyen de l'intelligence et de la volonté, facultés de nature. C'est en s'appuyant sur elles que le « je » personnel apparaît à la conscience et s'affirme comme capable de diriger et de commander tout le comportement psychologique. Supprimez les facultés de nature, il ne reste rien au « je » qui puisse lui permettre d'agir. D'ailleurs il est tout aussi vrai de dire que les activités de nature seraient inexistantes si elles n'étaient unifiées dans l'être de la personne. *Ce qui* existe, *ce qui* agit, c'est la personne, sujet de l'être et de l'activité, mais il lui faut, pour être et agir, le substrat de la nature qui vient lui donner sa spécification, qui en fait une personne humaine, douée d'activités proprement humaines. Aucune activité ne jaillit directement du « je », si ce n'est par le moyen des facultés de nature qui font de lui un « je » volontaire et libre, capable, en s'appuyant sur elles, d'être le maître et le responsable de sa destinée.

Et quand il s'agit du Verbe incarné, il n'en va pas autrement en ce qui regarde les rapports de la nature et de la personne. Le Verbe est Dieu de toute éternité, et il agit en Dieu dans et par sa nature divine. Le seul acte qui revient au Verbe, en tant que personne, conjointement d'ailleurs avec la personne du Père, c'est l'acte notionnel de spiration du Saint-Esprit. Du fait de l'Incarnation, le Verbe est homme, et il agit en homme dans et par sa nature humaine. En tant qu'homme, la personne du Verbe joue vis-à-vis de sa nature humaine le même rôle qu'une personne créée : il l'unit à sa propre subsistance incréée et lui donne de ce fait d'être la nature humaine du Fils de Dieu. Désormais le Christ, Verbe incarné, peut agir en homme véritable par le moyen de cette nature qui possède toutes les facultés d'une véritable nature humaine. Par elle, il prend conscience qu'il est homme, qu'il jouit d'une autonomie psychologique basée sur le sentiment de sa liberté humaine, laquelle lui est manifestée au travers de son activité intelligente et volontaire. Par elle enfin, il a conscience de son moi, de son « je ». Mais ce « je » ne lui est révélé que sous un mode humain, alors qu'en réalité, dans son fond, il est la personne du Verbe lui-même. De cette prise de conscience de son moi sous un mode humain, le Christ pourrait conclure qu'il est homme, en quoi il ne se tromperait pas. Mais il pourrait aussi conclure qu'il n'est qu'un homme, en quoi il ferait erreur. Dieu se doit donc à lui-même de préserver son Christ de toute méprise à ce sujet et de lui faire prendre conscience de son être d'Homme-Dieu. Comment cela pourra-t-il se faire ?

* * *

Les auteurs précités pensent que la vision béatifique est insuffisante pour résoudre le problème. Le Christ verrait bien en Dieu son union hypostatique, mais seulement à titre d'objet de connaissance directe et

intuitive. De ce chef sans doute, il ne pourrait se tromper sur la qualité de sa personne ; mais, à proprement parler, il n'aurait pas cette conscience intime qui lui ferait saisir, à partir de données expérimentales vécues, l'insertion de sa nature humaine dans la personne même du Verbe. « Le fait, écrit le P. Galtier, pour la nature humaine, de voir le Verbe et de se voir unie à lui, ne l'en rend pas plus consciente que le fait, pour nous, de connaître notre famille ou notre nationalité ne nous donne conscience de l'une ou de l'autre » (p. 349). Le Christ, par sa vision béatifique, saurait donc qu'il est le Fils de Dieu, mais il n'éprouverait pas ce sentiment de filiation que donne une connaissance intérieure et vivante, analogue par exemple, à celle qu'il expérimente quand il se déclare fils de l'homme.

Quoi qu'il en soit de ce mode de connaissance, à dire vrai bien mystérieux, que donne la vision béatifique, admettons ce point de vue du P. Galtier et du P. Galot, et demandons-nous s'il est vraiment impossible, pour le Christ, de prendre « conscience » de sa filiation divine. Sans aucun doute, comme le fait très bien remarquer le P. Galot, les textes évangéliques témoignent de cette conscience : elle apparaît, chez le Christ, enrichie d'une entière certitude et d'une lucidité parfaite. D'où vient-elle donc ? Nous ne pensons pas, comme le fait le P. Galot, qu'elle vienne d'un influx personnel du Verbe sur la nature humaine, et nous avons dit pourquoi.

Mais les théologiens s'accordent, à la suite de S. Thomas, pour placer dans l'humaine nature du Christ trois sciences : la science de vision, la science infuse et la science acquise. La première, qui n'est autre que la vision béatifique, nous ne l'avons pas retenue. Il ne peut être davantage question de la science acquise au contact des réalités de la vie quotidienne. Reste donc la science infuse, ainsi nommée parce qu'elle est infusée par Dieu dans l'âme du Christ sous forme d'idées ou de *species* intelligibles.

Cette science infuse a tout particulièrement pour objet toutes les réalités surnaturelles créées. Seule lui échappe l'essence divine, objet propre de la vision béatifique. « Par cette science, écrit S. Thomas, l'âme du Christ connut tout ce que les hommes connaissent par révélation divine, que cela relève du don de sagesse ou du don de prophétie ou de tout autre don du Saint-Esprit. Et toutes ces choses, le Christ les connut d'une manière plus abondante et plus achevée que les autres hommes ; pourtant cette science ne lui fit pas connaître l'essence même de Dieu : un tel objet appartient à la première science (science de vision) » (*Somme théol.*, *IIIa Pars*, qu. 11, art. 1).

Cette science en effet était une connaissance permanente, infusée dans l'âme du Christ à l'état habituel, et dont il pouvait se servir quand il voulait et comme il voulait. « La science infuse du Christ, écrit encore S. Thomas, était habituelle, et il pouvait en faire usage quand il le voulait » *(ibid.)*.

D'autre part, cette science comportait la connaissance de tous les

mystères de la grâce, en ce qu'ils ont de créé par la Miséricorde infinie. « Il y eut dans le Christ, lisons-nous dans le *Compendium theologiae* (ch. 216), une science qui lui faisait connaître tout ce qui a rapport aux mystères de la grâce, lesquels dépassent la connaissance naturelle de l'homme, mais peuvent être atteints par lui au moyen du don de sagesse ou de l'esprit de prophétie ».

L'Incarnation fait partie des mystères de la grâce, mais, au premier abord, il semblerait que ce mystère, mettant en cause une personne divine, ne peut être atteint que par la vision béatifique. Cependant, quand S. Thomas (*IIIa*, *Pars*, qu. 2, art. 7) se demande si l'union de la nature divine et de la nature humaine est quelque chose de créé, sa réponse est affirmative. « L'union dont nous parlons, dit-il, consiste dans une certaine relation entre la nature divine et la nature humaine, résultat de leur conjonction en l'unité de la personne du Fils de Dieu. Or toute relation entre Dieu et la créature, parce qu'elle provient d'un changement opéré en celle-ci, est réelle dans la créature, mais seulement idéale en Dieu, parce qu'elle ne suppose aucun changement en lui. Il faut donc reconnaître que l'union dont nous parlons n'est pas réelle en Dieu, mais seulement idéale, tandis qu'elle est réelle dans la nature humaine, puisque celle-ci est une créature. D'où l'on doit dire qu'elle est quelque chose de créé ».

Le Verbe, en assumant à lui la nature humaine, demeure immuable parce qu'il est Dieu. Ce n'est pas lui qui change, c'est la créature. L'union hypostatique doit donc être considérée comme une production de la puissance divine, réalisée dans le temps. Elle rentre à ce titre dans le domaine des choses créées. Par le fait même, l'on ne peut la concevoir, sous cet aspect créé, comme réalisée en Dieu, ou dans la nature divine, ou dans le Verbe divin, mais bien dans la nature humaine. L'on est donc amené nécessairement à cette conclusion que la réalité créée qui rend actuelle l'union des deux natures, n'est pas autre chose que la nature humaine elle-même, en tant que, dépouillée de sa propre subsistance, elle se trouve comme attirée passivement et réellement à l'être personnel du Verbe. Ainsi l'enseignent Cajétan et Jean de Saint-Thomas, les commentateurs les plus autorisés du Docteur angélique. C'est cet état spécial dans lequel se trouve l'humanité du Christ, du fait que, privée de sa personnalité ontologique, elle est mise en dépendance, dans l'être, de la personnalité même du Verbe, c'est cet état spécial, dis-je, qui cause formellement son union actuelle à la nature divine. Cet état lui vient de l'action divine unitive produisant l'Incarnation ; il n'est pas autre chose que cette action même considérée dans la nature humaine — *actio est in passo*, — et revêtant ce caractère d'emprise si spéciale et si intime de Dieu sur elle. L'effet produit est la relation de la nature humaine à la nature divine, définie précisément par cette élévation passive de la nature humaine à l'être personnel du Verbe, puisant dans cette élévation, comme en sa cause, tout son être et toute sa réalité, et constituant en définitive l'union hypostatique elle-même.

S'il en est ainsi, et si la science infuse a pour objet les mystères de la grâce en ce qu'ils ont de créé, rien n'empêche le Christ de prendre véritablement conscience, par sa science infuse, de sa filiation divine. La science infuse le révèle à lui-même tel qu'il est en sa nature humaine : ce sont ses facultés humaines, surélevées par la lumière de cette science, qui lui montrent l'emprise totale de son humanité par l'être personnel du Verbe. Et parce qu'une telle connaissance porte sur le sujet lui-même, sur ce qui se passe en lui au plus intime de son être, l'on peut dire que le Christ, par sa science infuse, prend pleinement conscience qu'il est le Fils de Dieu, le Verbe incarné. On pourrait objecter, il est vrai, que l'union hypostatique, dans sa réalité créée, dit ordre à la personne du Verbe, et donc qu'elle ne peut être saisie sans que le Verbe soit atteint par l'intelligence qui la connaît : une relation ne saurait être appréhendée sans ses deux termes. Mais le Christ, par sa science infuse surnaturelle, s'il ne voit pas Dieu en son essence, ne l'ignore pas cependant en son unité et sa trinité. Il le connaît à la manière du prophète auquel Dieu se révèle, ou du mystique éclairé par le don de sagesse ; et sa connaissance, sur ce point, est bien supérieure à celle du prophète ou du mystique, bien qu'elle n'atteigne pas la vision essentielle. Et cela suffit, semble-t-il, pour que l'union hypostatique soit connue dans sa réalité créée et sa référence à la personne divine du Verbe. Il est bien évident cependant que la vision béatifique, en dévoilant, dans une intuition directe, le terme divin de la relation, permet au Christ de saisir, sans aucune ombre, la nature de ce phénomène intérieur, réel et créé, qu'est l'emprise de son humanité par la personne du Verbe. Et de ce fait, la prise de conscience de son union hypostatique, de sa filiation divine, se fait dans la pleine lumière de la science infuse, sous l'irradiation, pour ainsi dire, de la lumière de gloire. Le Christ éprouve en lui-même, d'une façon indubitable, qu'il est le Fils de Dieu et il peut le proclamer au monde.

Ch.-V. HÉRIS, O. P.

BULLETIN D'HISTOIRE DES DOCTRINES CHRÉTIENNES

ANTIQUITÉ

I. Ouvrages généraux. Mélanges.

Berthold Altaner. — La *Revue* a déjà signalé le fascicule de l'*Historisches Jahrbuch* qui rassemble une quarantaine d'articles présentés en hommage à B. Altaner à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire (1). Il nous faut y revenir ici. L'introduction de J. Spörl évoque avec émotion la carrière du jubilaire, sa vocation scientifique *et* théologique, son activité sacerdotale et pastorale, et sa conception *théologique* de l'histoire de l'Église, histoire de la continuité à travers les faits et les institutions de l'action de l'Esprit-Saint dans l'Église : « eine Theologie aus dem Geiste der Geschichte ». Sp. rappelle aussi comment A. eut l'honneur de se voir dès 1933 privé de sa chaire professorale de Breslau, parce que le régime ne le trouvait « pas sûr » (nicht zuverlässig), et comment, réfugié à Würzburg après la catastrophe de 1944-45, il se remit au travail avec un courage inlassable : sa *Patrologie* vient de connaître une 5e édition (2).

Sans analyser l'une après l'autre ces contributions, signalons celles qui par leur objet ou leur importance nous ont retenu davantage. En ce qui touche à la critique textuelle, à l'histoire des textes et des œuvres, on lira les articles de J. Ziegler sur les citations de Jérémie dans la patristique (pp. 347-357), avec d'importantes considérations méthodologiques sur les citations bibliques chez les Pères ; de W. Schmied, qui rectifie un étrange anachronisme de S. Justin, *Apol.* 31, 2 (pp. 358-361), d'E. Peterson, qui analyse avec détail la Ve *Vision* d'Hermas (pp. 362-369) : il voit dans cette apocalypse non pas un livre populaire, mais le produit d'une littérature « d'école ». Mgr M. Pellegrino reprend à nouveau le problème des deux

(1) *Historisches Jahrbuch* im Auftrag der Görresgesellschaft hrsg. von J. Spörl. 77. Jahrgang, 1958 ; München-Freiburg, K. Alber, 16,5×24, xx-600 pp. — Prix d'abonnement DM 42 ; prix au numéro DM 45. — Voir l'indication précise des auteurs et des articles *Revue*, 1959, pp. 163-164.

(2) On en annonce une traduction française par H. Chirat. — Indiquons, dans le présent recueil, une importante contribution bibliographique du P. I. Ortiz de Urbino, *Un decenio de Patrologia Siriaca (1946-1955)*, pp. 484-492.

rédactions de l'*Apologeticum :* il accepte comme une « hypothèse de travail » qui doit être encore vérifiée, que le *Fuldensis* représente un remaniement par Tertullien de la matière déjà traitée dans l'*Ad nationes*, revu ensuite par l'auteur lui-même pour aboutir à la recension définitive de la vulgate (pp. 370-382) ; Mgr O. PERLER signale entre le Pseudo-Ignace et Eusèbe d'Emèse des rapprochements qui lui permettent d'écarter la thèse de Funk et de Diekamp qui en faisaient un apollinariste (pp. 73-82) ; Mgr G. JOUASSARD examine l'*Ad Theodorum lapsum* de S. Jean Chrysostome et conclut que ce « Théodore » n'est pas « forcément » le futur évêque de Mopsueste (pp. 140-150). — Quant à l'histoire doctrinale, A. ZIEGLER remarque l'intérêt que prend aux prophètes la *Ia Clementis* (pp. 39-49), tandis que P. MEINHOLD étudie l'éthique de S. Ignace d'Antioche (pp. 50-62) : loin d'être un simple moralisme, c'est une éthique « pneumatique », comme celle de S. Paul et de S. Jean : le chrétien est un être nouveau dans le Christ. Le thème de l'*imitatio Christi* y est fondamental, et Ignace est un vrai disciple de S. Paul. Le P. J. DANIÉLOU aborde un point important de la christologie ancienne, l'état du Christ après la mort : contrairement à l'opinion encore courante au IVe s. qui admettait la séparation du corps et de la divinité (cf. J. LEBON, *R. H. E.* 23 (1927), pp. 5-42 ; G. JOUASSARD, *Rev. Sc. R.* 5 (1925), pp. 609-633), Grégoire de Nysse tient la thèse qui s'imposera : le Verbe est uni et à l'âme et au corps après leur séparation. Grégoire reçoit cette opinion du Pseudo-Athanase contre Apollinaire, et reste dans la ligne d'Origène en affirmant l'entrée immédiate de l'âme du Christ au Paradis (pp. 63-72). Traitant du « Néochalcédonisme », le P. A. GRILLMEIER fait l'histoire de ce terme (qui est dû à Mgr J. Lebon), et le justifie au nom de l'histoire des doctrines : si les théologiens du VIe s. sont restés fidèles à la terminologie de Chalcédoine, ils en ont développé l'« idéologie » dans le sens des grandes intuitions de la christologie cyrillienne (pp. 151-166). — Dans un autre domaine, relevons l'intéressante contribution de Dom E. DEKKERS : si, dès l'antiquité (S. Jérôme, *Ep.* 39, 3-4), la profession religieuse a été considérée comme un « second baptême », c'est qu'on la tenait pour un équivalent du martyre, « baptême » de sang (pp. 91-97).

Plusieurs articles sont consacrés à S. Augustin, auquel B. Altaner s'est spécialement intéressé (3). B. KÖTTING, étudiant comment les chrétiens, de Lactance à S. Augustin, ont cherché à discerner les signes de la fin des temps, signale quelques antécédents de la *Cité de Dieu* (pp. 125-139). Le P. H. RONDET propose la date de 407-408 pour le sermon sur le Ps. 54, que Monceaux et Zarb dataient de 394-405 (pp. 403-407). Dom C. LAMBOT donne une édition critique du *Serm.* 224 (aux néophytes), qu'il dégage de

(3) Qu'il soit permis d'exprimer ici le souhait que les études si importantes de B. A. sur S. Augustin et la patristique grecque, dispersées en diverses revues, puissent enfin être réunies en un volume! En attendant, on en trouverait un aperçu d'ensemble dans un article de la *Revue Bénédictine*, 62 (1952), pp. 201-215.

ses recensions interpolées. L'auteur de ce *Bulletin* essaie de montrer, surtout d'après la lettre 120, comment pour Augustin la *ratio* (le raisonnement théologique) conduit à l'*intellectus* des mystères de la foi (pp. 397-402). P. COURCELLE signale l'influence des *Confessions* dans trois récits de conversion au VIe s., Ennodius de Pavie, Ferrand de Carthage, Grégoire le Grand (pp. 451-458). H. I. MARROU enfin raconte comment Julien d'Éclane fut « canonisé » par un hagiographe sans scrupule du XIVe s., Pietro de' Natali (pp. 434-437) (4).

Hans von Soden. — H. VON CAMPENHAUSEN a rassemblé quelques-uns des articles épars de H. von Soden (5). Dans le volume que nous avons

(4) On n'oubliera pas ici que les premières recherches de B. Altaner s'étaient portées sur S. Dominique, sur les débuts des Frères Prêcheurs et sur leurs missions. C'est sans doute ce qui nous vaut l'article intéressant du P. A. WALZ sur les voyages de S. Thomas (pp. 221-228).

(5) H. VON SODEN, *Urchristentum und Geschichte.* Gesammelte Aufsätze und Vorträge hrsg. v. H. VON CAMPENHAUSEN. Band 2 : *Kirchengeschichte und Gegenwart.* Tübingen, J. C. B. Mohr, 1956 ; 15,5 × 23,5, VI-304 pp., DM 23.

Sommaire : *Oswald Spenglers Morphologie der Weltgeschichte und die Tatsachen der Weltgeschichte*, pp. 1-20. — *Die Geschichte der christlichen Kirche bei Oswald Spengler*, pp. 21-55. — *Die christliche Mission in Altertum und Gegenwart*, pp. 56-72. — *Die Geschichte der altchristlichen Kirche in Nordafrika*, pp. 73-88. — *Augustinus, der Vater der abendländischen Kirche*, pp. 89-110. — *Die Christianisierung der Germanen*, pp. 111-139. — *Der Luthertag in Worms in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung*, pp. 140-159. — *Luthers Gottesbotschaft an das deutsche Volk*, pp. 160-176. — *Papst Pius XII. über die zeitgemässe Förderung der biblischen Studien* (inédit, voir *Rev. Sc. ph. th.*, 52 (1958) pp. 125-127), pp. 177-194. — *Unsere Pflicht zur Kirchenpolitik*, pp. 195-218. — *Der Dienst des Staates und der Kirche an der Volksgemeinschaft*, pp. 219-247. — *Die Kirche Christi und die weltliche Obrigkeit*, pp. 248-271. — *Artikel I der Verfassung der Deutschen Evangelischen Kirche vom Juli 1933 und die Barmer Theologische Erklärung*, pp. 272-293. — *An die Pfarrer der Bekennenden Kirche in Kurhessen und Waldeck* (adresse à l'occasion de la nomination de H. v. S. à la tête du groupe ecclésiastique anti-nazi du pays de K. et W.), pp. 294-301.

Nous avons reçu aussi le premier volume des *Kleine Texte* de H. LIETZMANN. Bien des problèmes ont progressé depuis vingt ou quarante ans, mais on aura toujours intérêt à se reporter aux études de L., par exemple sur la Grèce et l'Orient, sur l'époque postapostolique, sur Pierre martyr romain, ou sur la religion de Constantin.

H. LIETZMANN, *Kleine Schriften.* Bd I : *Studien zur spätantiken Religionsgeschichte.* Hrsg. von K. ALAND. Berlin, Akademie-Verlag, 1958 ; 16 × 24, X-487 pp. et 15 planches d'illustration, DM 43.-broché ou 47.- relié.

Voici le sommaire complet : I. Spätantike und Christentum. *Das Problem der Spätantike.* (Cette époque est à dater à partir du triomphe de Constantin le Grand), pp. 2-24. — *Der Weltheiland.* (L'âge d'or dans la poésie romaine ; les titres messianiques attribués aux monarques aussi bien en Orient qu'en Occident), pp. 25-62. — *Die Umwelt des jungen Christentums.* (Syncrétisme religieux des deux premiers siècles, issu d'Asie mineure), pp. 63-83. — *Gnosis und Magie*, pp. 84-86. — *Griechentum und Orient*, pp. 87-93. — *Die Anfänge des Christentums in Syrien und seinem Hinterland*, pp. 94-96. — *Das Doppelantlitz der nachapostolischen Zeit*, pp. 97-99. — *Petrus römischer Märtyrer.* (Précisions datant de 1936, apportées en réponse à K. Heussi, à son ouvrage : *Petrus und Paulus in Rom*, de 1915, pour corroborer l'hypothèse « hautement probable » de la mort de Pierre à Rome), pp. 100-123. — *Ein Beitrag zur Mandäerfrage.* (Pas de

entre les mains. on distingue les trois principales orientations dans lesquelles s'est exercée l'activité de v. S. (sans parler de son importante contribution à la critique textuelle du Nouveau Testament) : méthode de l'histoire (O. Spengler), histoire de la Réforme et problèmes d'actualité de l'Église luthérienne, enfin, ce qui intéresse plus directement ce *Bulletin*, antiquité chrétienne. Comparant les méthodes missionnaires de l'antiquité et celles de nos jours, v. S. montre qu'aux premiers siècles c'est l'Église comme telle qui assume la tâche de la conversion des païens, qui aujourd'hui (il pense au protestantisme) reste l'affaire d'une société privée, parfois en marge des milieux ecclésiastiques officiels. Autre différence notable : si de nos jours les conversions individuelles sont devenues comme la règle, dans l'antiquité le christianisme a pu, grâce à sa supériorité culturelle, convertir en bloc des peuples entiers. L'article sur la christianisation des germains en fournit une illustration particulièrement éclairante. L'exemple des grands et des chefs fut suivi sans hésitation par leurs sujets. Phénomène politique, pense v. S. ; mais on n'est pas pour autant autorisé à estimer superficielles ces conversions dans des milieux où la religion, comme toute la vie, était considérée sous son aspect communautaire. De même il est dans la tradition germanique que les églises locales soient dépendantes d'un patron séculier *(Eigenkirchen)*. Dans cette ligne, on arrive tout naturellement aux *Landeskirchen* issues de la Réforme. Celle-ci du reste, pense v. S., n'est pas totalement étrangère au caractère allemand.

De la même façon, v. S. met en relief les caractères propres de l'ancienne

relations entre mandéens et les disciples de Jean-Baptiste, leur rite baptismal est de provenance syriaque), pp. 124-140. — *Zur altchristlichen Verfassungsgeschichte.* (Esquisse de l'origine des *Ordines maiores* dans l'ancienne Église) pp. 141-185. — *Der Glaube Konstantin des Grossen*, pp. 186-201. — *Die Anfänge des Problems Kirche und Staat.* (La crise provoquée par le donatisme a fait naître le problème des relations entre Église et État) pp. 202-214. — *Das Problem Staat und Kirche im weströmischen Reich.* (Rôle qu'a joué l'attitude d'Ambroise vis-à-vis de Valentinien II) pp. 215-224. — *Altchristliche Kirche.* (Son évolution depuis l'époque apostolique jusqu'à l'invasion des barbares) pp. 225-236. — II. Zur Literaturgeschichte. — *Die älteste Gestalt de Passio SS. Carpi, Papylae et Agathonices*, pp. 239-250. — *Chronologie der ersten und zweiten Verbannung des Athanasius*, pp. 251-259. — *Zur Entstehungsgeschichte der Briefsammlung Augustins*, pp. 260-304. — *Hieronymus.* (Art. paru dans PAULY-WISSOWA) pp. 305-325. — *Johannes Chrysostomus (ib.)* pp. 326-347. — *Kirchenrechtliche Sammlungen (ib.)* pp. 348-364. — III. Zur Handschriftenkunde und Epigraphik. — *Papyrus Jenensis Nr. 1.* (Édition du texte) pp. 367-369. — *Der Jenaer Irenaeus-Papyrus (id.)* pp. 370-409. — *Ein Psalterfragment der Jenaer Papyrussammlung (id.)* pp. 410-415. — *Ein christliches Amulett auf Papyrus (id.)* pp. 416-419. — *Ein Blatt aus einer antiken Weltchronik* (IVe/Ve s.) pp. 420-429. — *Zur Datierung der Josuarolle.* (*Cod. Vat. Pal. gr. 431* ; le *rotulus* est du Xe s.) pp. 430-436. — *Jüdisch-griechische Inschriften aus Tell el Yehudieh* (édition critique) pp. 437-445. — IV. Zur Geschichte der christlichen Kunst. — *Die Entstehung der christlichen Kunst*, pp. 449-469. — *Der unterirdische Kultraum von Porta Maggiore in Rom*, pp. 470-474. — *Ein Gnostiker in der Novatianuskatakombe*, pp. 475-478. — *Die Märtyrerin der Praetextatkatakombe*, 479-483. — *Der Sator-Rebus in Pompeji*, pp. 484-486.

Église d'Afrique. Le tableau qu'il en trace, sans appareil critique alourdissant, est plein de suggestions saisissantes. Par exemple, quand il décrit d'un mot le manichéisme, si tenace en Afrique, en le comparant à « une espèce de franc-maçonnerie » (p. 80). Intéressante aussi dans un autre contexte, l'évocation du projet fait un instant par Héraclius de transférer sa capitale de Constantinople à Carthage. Autre remarque suggestive et qui mériterait discussion : étant donnée l'union étroite, allant jusqu'à la dépendance, de l'Afrique avec Rome et l'Italie, « c'est pour une bonne part aux Africains que le pape doit sa primauté » (p. 87). Et c'est, pense encore v. S., le plus grand mérite de l'Église d'Afrique, et son destin historique, que d'avoir donné au monde S. Augustin, « le père de l'Église d'Occident » (pp. 87, 88-110).

Histoire des Doctrines Anciennes. — Nous avons autrefois rendu compte ici même de l'excellente histoire des *Credo* de J. N. D. KELLY (6). Le même auteur nous donne maintenant une histoire des doctrines chrétiennes dans l'antiquité qui est de la même veine (7). Il s'est proposé un objet « modeste » : donner aux étudiants une esquisse du développement théologique dans l'Église des Pères ; mais cette « esquisse » révèle la main d'un maître. Cette histoire commence par le rappel de l'arrière-plan intellectuel et spirituel dans lequel s'est développé le dogme chrétien ; on insiste sur les tendances religieuses de l'Empire romain, sur sa philosophie et surtout le néoplatonisme, sans donner peut-être au judaïsme, surtout palestinien, toute l'importance qu'on lui reconnaît maintenant, et qui éclaire bien des aspects de la théologie chrétienne ancienne (8).

A partir de là, cette histoire se déroule suivant les deux grandes « coupures », — l'une dans le temps : avant et après Nicée ; l'autre dans l'espace, Orient et Occident, — qui tracent les grands axes de ce développement. K. s'arrête à 451 : c'était son droit, Chalcédoine en effet marque une étape majeure et décisive du développement du dogme ; mais on peut regretter qu'il n'ait pas poussé au moins jusqu'en 553 et au concile de Constantinople qui fixe de façon quasi définitive les grandes lignes de la théologie ecclésiastique.

Dans le cadre ainsi tracé prennent place successivement les différents chapitres de l'histoire des dogmes : tradition et écriture (« complementary authorities », p. 47), la règle de foi, les Écritures (canon, inspiration, typologie et allégorie : ces points ne sont guère abordés dans les histoires classiques : leur présence ici est significative d'un progrès dans la recherche),

(6) *Revue*, 35 (1951) pp. 307-310.

(7) J. N. D. KELLY, *Early Christian Doctrines*. London, A. & C. Black, 1958; 14×22, 501 pp., 30/-.

(8) K. a exclu de son histoire le N. T. ; il ne faisait pas une théologie biblique. Mais un rappel des grandes lignes du donné scripturaire, qui commande tout le développement ultérieur du dogme, n'eût pas été inutile.

trinité, christologie, sotériologie, Église, sacrements, « l'espérance chrétienne » (jusqu'à présent on n'avait guère fait place non plus à l'eschatologie).

Nous n'allons pas ici analyser le livre chapitre par chapitre, ni discuter toutes les positions de l'auteur (9) ; mais nous tenons à souligner la qualité de son information, ample et précise (10), et la justesse et l'équilibre de ses jugements. Par exemple, les insuffisances de vocabulaire chez les Apologistes, ou la déficience de certaines formules cappadociennes (p. 267). ne l'empêchent pas de reconnaître la fermeté et la continuité de la foi : ainsi ce qu'on a appelé le « néo-nicéisme » est une *misconception* (pp. 254, 267). Ainsi encore, le désir d'être équitable envers Théodore de Mopsueste ne lui fait pas méconnaître les dangereuses lacunes de sa christologie (pp. 308-309) ; par contre, on le trouvera bien optimiste (ou trop sensible à certains jugements unilatéraux) quand il écrit : « il est absolument clair que Nestorius n'était pas nestorien au sens classique du mot » (p. 316) (11). Quant à S. Cyrille, K. est assurément injuste pour son caractère quand il lui reproche d'être sans scrupules, jaloux, et de « tremper sa plume dans le fiel » (pp. 317-318), mais il nous donne un bon exposé de sa christologie, dont il montre le développement et le progrès (pp. 323-323). Dans les derniers chapitres, nous avons apprécié particulièrement les pages consacrées à la confirmation et à l'eucharistie.

S'il fallait exprimer, non pas une critique, mais un regret, on pourrait juger ce livre dans l'ensemble un peu trop analytique : on aurait pu souhaiter un peu plus d'idées générales, par exemple sur les rapports entre

(9) Signalons quelques points qui méritent attention ou discussion. Pp. 57-59, l'idée de *canon* était profondément enracinée dans la conviction et la pratique de l'Église, mais Marcion et le montanisme furent pour celle-ci l'occasion d'établir une liste officielle des livres « reconnus ». — Pp. 192-193, l'interprétation du texte d'Irénée *Adv. Haer.* III, 3, 2, reste indécise ; une chose est certaine en tout cas, c'est qu'on ne peut pas dire comme le fait K. qu'Irénée ait jamais pensé que l'autorité de l'Église romaine lui vient de sa situation dans la ville impériale (p. 193). — Pp. 212-213, interprétation exacte des formules de Tertullien et de Cyprien sur l'eucharistie *(figura, repraesentat, ostendi)*. — P. 201, on aimera cette formule sur le développement de la discipline pénitentielle au IIIe s. : d'une « communauté de saints », l'Église devient « un terrain d'entraînement *(training-ground)* pour des pécheurs » ! — P. 218, K. pense que l'évêque auquel s'attaque Tertullien *(De pud.)* est bien Calliste. — P. 236, la *théologie* du concile de Nicée est un peu minimisée. — P. 419, K. écrit que quand S. Augustin fait appel à Innocent dans la controverse avec Julien d'Éclane, « sa pensée était que le Pape était *uniquement le porte-parole* de vérités que l'Église romaine avait tenues dès les temps anciens en union avec les autres Églises catholiques » : les mots que nous avons soulignés ne sont pas dans le texte d'Augustin (*C. Jul.* I, 13 ; *P. L.* 44, 648) !

(10) Le lecteur aimerait peut-être avoir çà et là quelques indications patrologiques (dates, œuvres, éditions...). La bibliographie, assez sommaire, n'est pas toujours assez précise. Des indications comme « art. in *Rev. d'Hist. Eccl.* » (pp. 251, 279) sont sans doute insuffisantes !

(11) On aurait pu souligner davantage les attaches philosophiques de la christologie nestorienne, comme de celles d'Arius ou d'Apollinaire.

Orient et Occident, qui dès l'époque patristique commencent à s'affronter, et aussi sur les influences qu'exercent l'une sur l'autre les deux parties de la chrétienté (12) ; l'A. aurait pu mettre en meilleur relief les lignes de faîte de ce développement, en même temps que la continuité de la doctrine à travers les variations et les contingences de l'histoire. Cet ouvrage excellent, qui sera si utile, y aurait encore gagné en profondeur comme en intérêt.

Un petit livre de l'évêque norvégien B. Skard, issu d'une série de conférences (13), retrace d'une façon précise et vivante le développement du dogme de l'incarnation, depuis le témoignage apostolique et le *Symbole des Apôtres*, jusqu'au symbole de Nicée et au *Quicumque*. A travers les hérésies successives et les différents types de christologies, il montre que ce dogme a été le point crucial de la lutte que l'Église a menée contre le monde spirituel qui l'environnait, et comment les formules de Chalcédoine *(perfectus Deus, perfectus homo, una persona)* sauvegardent l'intégrité et la pureté du message évangélique.

Origines chrétiennes. — Nous présentons ici deux ouvrages qui, pour relever plutôt de l'histoire proprement dite, ne sont pas sans intéresser par quelque côté l'histoire des doctrines. Les « lectures » que M. Simon a consacrées à S. Étienne et aux Hellénistes (14) reprennent, en les développant, les idées qu'il avait naguère exposées dans un chapitre de son petit livre *Les premiers chrétiens* (Paris, 1952, pp. 44-55). Ces Hellénistes sont des Juifs originaires de la Diaspora et parlant grec ; ils s'opposent aussi bien aux disciples palestiniens qu'au ritualisme du judaïsme officiel. Le discours d'Étienne, authentique dans l'ensemble (« prélucanien », ou, comme dit E. Norden, *ungriechisch*), et tout entier centré sur le grand souvenir de Moïse et sur l'opposition au Temple (S. le rapproche ingénieusement de la prophétie de Nathan, *2 Sam.* 7) (15), peut être, en un certain sens, considéré comme un point de départ de l'universalisme chrétien. Les Hellénistes en fait ont inauguré la mission aux non-Juifs (cf. *Act.* 8, 1-4). Et cependant c'est du côté du judéo-christianisme que S. chercherait de préférence l'héritage spirituel d'Étienne (16). Quoi qu'il en soit, M. S. a mis bien en

(12) On remarquera qu'aucune place n'est faite aux théologiens de langue syriaque : ni Aphraate ni Ephrem n'apparaissent à l'index !

(13) Bjarne Skard, *Die Inkarnation* (Coll. *Forsch. z. Kirchen- u. Geistesgesch., N. F., Bd VII*). Stuttgart, Kohlhammer, 1958 ; 12,5 × 20,5, 131 pp., DM 11, 20.

(14) M. Simon, *St Stephen and the Hellenists in the primitive Church*. London, Longmans, Green & Co, 1956 ; 13 × 20,5, 130 pp., 15/-.

(15) Cf. déjà l'art. du même auteur, *La prophétie de Nathan et le Temple*, *Rev. d'Hist. et de Phil. Rel.*, 32 (1952), pp. 41-58 ; et plus récemment, Y. M. J. Congar, *Le mystère du Temple*, Paris, 1958, pp. 63-67.

(16) La thèse de G. Strecker *(Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, Coll. *T. U. 70* ; Berlin, Akademie-Verlag, 1958 ; 16 × 24, 296 pp., DM 33, 50), est avant tout un essai de reconstruction de l'écrit primitif (voir le tableau récapitulatif pp. 92-96) et des *Kérygmes de Pierre*. Des analyses aussi précises que celles-ci permet-

relief l'originalité de la personnalité et du message d'Étienne, dont la signification est soulignée par le rapprochement, évidemment voulu, que l'auteur des *Actes* fait entre son martyre et la passion de Jésus (pp. 21-26). Ce rapprochement, S. le remarque en passant, souligne la continuité et l'unité entre le troisième Évangile et les *Actes*.

M. LODS aborde à son tour le thème du martyre dans une intéressante étude sur les confesseurs et les martyrs, qu'il présente comme les successeurs des prophètes (17). Le prophétisme chrétien ne fut qu'un charisme personnel et non une fonction institutionnelle et hiérarchique (Dix contre Harnack) ; quand le prophétisme « apostolique » eut disparu (dès la fin du Ier s., pp. 11-14), et que la hiérarchie épiscopale fut seule dépositaire de l'Esprit (18), c'est le martyre qui devint le signe visible de la présence de l'Esprit dans l'Église : ainsi, par exemple, *A Diognète*, 7, 9, entre beaucoup d'autres témoignages. Confesseur de la *vérité*, le martyr est le *prophète* de la vérité. L. expose sommairement, mais de façon très précise la théologie et la « spiritualité » du martyre (souffrir et mourir pour se libérer du monde et atteindre Dieu, souffrir et mourir pour Dieu et pour Jésus-Christ, souffrir et mourir comme Jésus-Christ en participant à sa passion : où l'on retrouve le thème de l'imitation). Quant au but du martyre, il est apologétique : témoignage en face des païens ; ecclésiastique : édification de l'Église ; eschatologique : mission en vue de l'établissement du Royaume de Dieu. L. rappelle aussi comment l'Église ancienne a reconnu au martyr le droit de juger à côté de Dieu, d'intercéder par sa prière, et même le pouvoir d'intervenir dans la discipline ecclésiastique. On aimera ce petit livre, même si on ne comprend pas très bien les considérations des dernières pages, ni comment « la théologie du mérite a tué le prophétisme » (p. 82) ?

Gnose. — On a déjà beaucoup écrit sur les papyrus gnostiques découverts en 1946 à Nag-Hammadi ; rien pourtant, à l'exception de l'*Évangile de Vérité* (19), n'en a été publié jusqu'à présent. J. DORESSE, qui fait partie du comité de publication, est un des rares savants qui ont vu et

tront seules des conclusions d'ensemble, que l'A. pour sa part estime encore prématurées (p. 34). Au-delà de ces analyses textuelles, cette étude intéressera, non seulement par les aperçus doctrinaux (par exemple sur l'antipaulinisme) ou les chapitres importants sur le baptême (pp. 196-208) ou les repas de communauté (pp. 209-212), mais aussi par l'histoire critique du problème des pseudo-clémentines depuis le temps de l'école de Tubingue.

(17) M. LODS, *Confesseurs et martyrs, successeurs des prophètes dans l'Église des trois premiers siècles* (Coll. *Cahiers théol.*, *41*). Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1958 ; 16×23,5, 83 pp., 495 frs.

(18) P. 17. Relevons cette phrase : « Puisque les évêques sont les véhicules de l'Esprit saint, il n'existe point d'opposition entre ces deux ordres de grandeur, le don prophétique et la consécration épiscopale. L'Église peut réciter sa foi, en donnant aux mots leur plein sens : « Je crois au Saint-Esprit, la Sainte Église » *(ib.)*.

(19) *Evangelium Veritatis, Codex Jung*, éd. par M. Malinine, H. C. Puech, G. Quispel, Zurich, 1956.

touché ces textes précieux et peuvent en parler autrement que par ouï-dire. C'est dire tout l'intérêt de la présentation qu'il en donne (20), encore que cette présentation reste provisoire par bien des côtés, puisque les manuscrits sont loin d'être entièrement déchiffrés. D. commence par rappeler ce que nous connaissions jusqu'à présent des gnostiques : renseignements donnés par les hérésiologues anciens, Irénée, les *Philosophoumena* ; — textes et documents originaux connus avant 1946 (*Pistis-Sophia*, *Livre de Jéou*, manuscrit gnostique de Berlin). Puis il raconte la découverte et toutes les aventures et mésaventures qu'ont connues les manuscrits avant d'être réunis, sauf le *Codex Jung*, au Musée copte du Caire. Enfin il donne une analyse détaillée, littéraire et doctrinale, des quarante-quatre livres « secrets et inédits » que contenait la jarre découverte par hasard aux environs du monastère pakhômien de Chénoboskion.

De cet ensemble complexe, nous retiendrons ici trois choses. D'abord que ces textes confirment l'exactitude des renseignements donnés par Irénée et Hippolyte (p. 282) (21). De plus, et la remarque est d'intérêt plus général, il apparaît que si certains thèmes gnostiques peuvent être d'origine hellénique, la source de ce grand courant religieux que fut le gnosticisme est à chercher vers l'Orient, babylonien et surtout iranien, sans oublier l'Égypte (D. est ici moins affirmatif, pp. 304-306), ni surtout les gnoses juives ou judaïsantes, ou les sectes juives pré-chrétiennes ou judéo-chrétiennes (22). Dans cette « littérature sans frontières », il est difficile de tracer des démarcations exactes. — Enfin si les gnostiques ont pu se déguiser en chrétiens (p. 215) et enfermer dans un cadre chrétien factice des révélations purement gnostiques (p. 237) (23), il reste que ces affabulations délirantes, J. D. le montre excellemment, n'ont rien de commun avec « la lumineuse simplicité des grands Évangiles », ou « la claire et profonde pensée de Paul » (p. 368). La gnose n'est pas une hérésie chrétienne ; les affirmations de Harnack, et même de Lietzmann sont maintenant périmées (p. 331). Au reste, le déchiffrement des manuscrits n'est pas encore achevé, et il nous faut sans doute attendre de nouvelles « révélations ».

(20) J. Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*. Introduction aux écrits gnostiques coptes découverts à Khénoboskion. Paris, Plon, 1958 ; 14×20, 374 pp., 990 frs. — J. Doresse annonce d'autres volumes, qui semblent devoir être des études détaillées sur les différents traités gnostiques.

(21) Le P. Sagnard l'avait déjà pressenti pour Irénée, pp. 60-70 de son édition de l'*Adv. Haer.* IV.

(22) Avec les documents de Qumrân, D. ne peut trouver que de « vagues parallèles » (p. 325).

(23) D. fait remarquer, *ib.*, qu'en certains de ces traités, nous avons affaire au « christianisme le plus authentique » associé à des idées gnostiques reléguées cette fois au second plan. Ce qui signale une fois de plus la complexité des faits et des problèmes.

II. Pères grecs

Clément de Rome. — Les ch. 42-44 de la lettre de S. Clément donnent sur les origines de l'épiscopat et la succession apostolique des indications précieuses, encore que sommaires et trop imprécises à notre gré. Qu'est-ce que cette *diadoché*? qui sont ces *ellogimoi* qui après les apôtres établiront à leur tour des épiscopes? Cette succession est-elle *apostolique* ou *ministérielle ?* autrement dit, quand le ch. 44, 2 parle des « hommes éprouvés » qui recevront la succession du « ministère » *(leitourgia)*, s'agit-il de ceux qui ont été établis par les apôtres, ou de ceux qui le seront par leurs successeurs ?

Le P. A.-M. Javierre examine à nouveau cette question qui a été souvent et longuement discutée (24). Il commence par retracer avec détail l'histoire de cette exégèse, depuis Rothe et Baur (1838), jusqu'à Harnack et Sohm, Lietzmann et plus près de nous, Campenhausen et Dix, et il remarque que l'interprétation protestante a sur ce point connu une évolution assez significative. Il propose à son tour sa propre interprétation, fondée sur l'analyse du vocabulaire et du contexte, ce qui est de bonne méthode. Sans écarter la possibilité de l'autre interprétation, il voit dans les *ellogimoi* les successeurs des apôtres, et opte donc pour ce qu'il a appelé la succession « ministérielle ». Autrement dit, si la succession apostolique n'est pas affirmée explicitement par Clément, elle l'est implicitement, comme un fait bien clair. On regrettera peut-être que cette étude, intéressante, bien documentée et bien menée, soit un peu encombrée par l'analyse et la discussion plusieurs fois reprises des thèses en présence.

Hermas. — Sans remplacer absolument l'édition déjà ancienne d'A. Lelong (Textes et Documents, 1912), la nouvelle édition du *Pasteur* par R. Joly (25) représente un réel progrès, soit pour l'établissement du texte, qui met à profit les fragments sur papyrus (surtout le *Michigan Codex*), soit pour la traduction, qui serre de plus près le texte, soit pour l'annotation, qui signale en particulier les sources possibles du *Pasteur.* R. Joly fait remarquer ainsi que le *Pasteur* est pour une part une parénèse juive christianisée, et contient aussi bien des réminiscences païennes (c'est le cas pour la scène initiale, et pour l'étrange épisode de *Sim.* IX, où

(24) A. M. Javierre, *La primera « diadochè » de la patristica y los « ellogimoi » de Clemente Romano. Datos para el problema de la sucesión apostólica.* Cuaderno 2° (Coll. *Biblioteca del « Salesianum », 40*). Torino, Società Editrice Internazionale, 1958 ; 17×24, 158 pp., L. 800.

(25) Hermas, *Le Pasteur.* Introd., texte critique, trad. et notes par R. Joly (Coll. *Sources chrét.*, *53*). Paris. Éd. du Cerf, 1958 ; 13×20, 408 pp., 1950 frs. — L'éditeur signale en appendice les variantes assez nombreuses par lesquelles il s'écarte de l'édition Whittaker dans les *G. C. S.* (cf. *Revue*, 1958, pp. 543-444). — Rappelons à M. Joly qu'il y a plus de vingt-cinq ans que le *Sinaïticus* a quitté Léningrad pour Londres (p. 58) !

J. voit, avec raison, semble-t-il, une apologie des *virgines subintroductae*). J. est porté à voir dans les données autobiographiques du texte et dans les visions elles-mêmes une fiction littéraire : c'est fort possible ! Des indices internes et la tradition manuscrite l'inclinent aussi à penser que l'œuvre a été publiée en deux fois.

Quant à la pénitence, R. Joly, qui a naguère exposé longuement ses vues dans un article de la *Rev. de l'Hist. des Rel.*, 147 (1955) pp. 32-49, prend une position intermédiaire entre celle qui voit dans les enseignements du *Pasteur* une innovation totale en matière pénitentielle, et celle (d'Alès, Poschmann, Galtier) qui voit dans cette prédication un écho de la discipline courante. A son avis, s'« il est certainement faux que l'Église primitive ait élevé au rang de doctrine officielle et universelle le rigorisme intransigeant », « il semble bien difficile aussi de soutenir que ce rigorisme n'ait jamais existé » (p. 24). Hermas lutte contre un courant rigoriste et prêche une pénitence post-baptismale, qui *à ses yeux du moins*, est une innovation (p. 26). La thèse que tient ici J. est en somme assez proche de celle d'E. Amann (*D. Th. C.*, XII, pp. 759-763), et on lui accordera que la pénitence que prêche Hermas est exceptionnelle et unique, dans la perspective de la parousie imminente.

Justin. — Sous le titre peut-être un peu excessif *La philosophie passe au Christ* (26), la collection *Ichthus* présente la traduction française de l'œuvre de S. Justin, traduction basée sur celles qui furent données jadis par L. Pautigny et G. Archambault *(Textes et Documents)*. Sans appareil technique l'introduction donne au lecteur, en fonction des problèmes modernes, un aperçu séduisant de l'apologiste et de la nouveauté de son effort théologique. « La théologie de Justin met à jour une vision dramatique de l'histoire » (p. 26) !

Méliton. — L'homélie pascale attribuée à Méliton et publiée par Campbell Bonner d'après le papyrus Chester Beatty (*Studies and Documents*, XII, 1940) n'était pas toujours facilement accessible. On sera reconnaissant à B. Lohse d'en avoir donné une édition très pratique (27). Il se fonde sur le texte donné par Bonner, en tenant compte des restaurations et conjectures proposées depuis 1940. La typographie souligne le caractère métrique de nombreux passages. L. ne partage pas l'opinion de P. Nautin contre l'authenticité de ce texte, qui est bien le texte grec

(26) *La Philosophie passe au Christ. L'œuvre de Justin.* Textes intégraux présentés par A. Hamann. Paris, Éd. de Paris, 1958 ; 14 × 19, 265 pp., 1320 frs. — L'illustration est agréable et intéressante. P. 176, le P. Hamman croit-il vraiment que les pierres avec inscriptions grecques du Haram Râmet el Khâlil sont le soubassement de l'autel d'Abraham ? — P. 241, il s'agit, non pas de la nativité, mais de la mort de Marie *(Koimêsis)*.

(27) *Die Passa-Homilie des Bischofs Meliton von Sardes*, hrsg. von B. Lohse (Coll. *Textus minores, 24*). Leiden, Brill, 1958 ; 13,5 × 19,5, 36 pp., fl. 2, 25.

original (contre P. Kahle, qui y voit la traduction d'un original syriaque) d'une homélie sur la Pâque, prononcée par un « quarto-déciman ».

S. Irénée. Démonstration. — Dom Br. REYNDERS, qui avait publié voici quelques années le *Lexique comparé de l'*Adversus Haereses *de S. Irénée*, a dressé avec le même soin le répertoire du vocabulaire de l'*Epideixis* et des fragments (28). Renonçant à donner un tableau complet des sources, manuscrits, éditions, études et textes des fragments grecs, arméniens, syriaques, arabes et éthiopiens, il donne le vocabulaire arménien de la *Démonstration*, avec des équivalents grecs et latins là où la comparaison est possible ; il y ajoute un tableau complet des fragments arméniens, le texte et l'index de deux de ces fragments (2 et 3), le relevé des fragments grecs des œuvres perdues et l'index grec de l'*Epideixis* et de ces fragments. Enfin, à l'usage des non-arménisants, un index latin de l'*Epideixis*. Inutile de souligner l'utilité d'un travail aussi patient et attentif !

Origène. — Origène continue à retenir l'attention des patrologues et des historiens, et nous avons cette année encore à présenter plusieurs ouvrages importants consacrés au grand alexandrin. Préparé par une étude de valeur sur la doctrine d'Origène sur la tradition (cf. *Revue*, 1954, pp. 328-329), le livre de R. P. C. HANSON (29) aborde l'ensemble de l'exégèse origénienne, en la replaçant dans l'histoire de l'exégèse allégorique. On trouvera ici de très bonnes mises au point sur l'allégorie et la typologie juives (p. ex. sur l'usage de la typologie dans la littérature juive, p. 17), sur l'allégorie hellénistique et alexandrine (Philon ; H. souligne, p. 63, le caractère *unhistorical* de cette allégorie, qui vide le texte de toute connexion avec les événements historiques), sur l'allégorie chrétienne primitive (pages intéressantes sur la typologie de l'art chrétien primitif, héritée de la tradition juive). Aucune influence de l'allégorie alexandrine sur l'allégorie juive ou sur l'allégorie chrétienne primitive : ainsi les sources de l'allégorisme chrétien (peut-être faudrait-il parler plutôt de *typologie*, au sens où l'A. l'a définie dès le début, p. 7) sont-elles à chercher non pas à Alexandrie, mais en Palestine (p. 125).

H. en vient enfin à Origène : il le situe très heureusement en face des divers courants de l'exégèse contemporaine (marcionite, gnostique,

(28) Br. REYNDERS, *Vocabulaire de la « Démonstration » et des fragments de Saint Irénée*. Éd. de Chevetogne, 1958 ; 16,5 × 25,5 120 pp., 2.500 frs.

Nous avons reçu une traduction italienne de l'*Epideixis :* S. IRENEO DI LIONE, *Esposizione della dottrina cattolica*, a cura di P. V. DELLAGIACOMA (Coll. *I Classici Cristiani)*. Siena, Ediz. Cantagalli, 1958, 12 × 18,5, 112 pp., L. 300. — Cette traduction, faite d'après la trad. italienne d'U. Faldati et la trad. anglaise du P. Smith, est précédée d'une très brève introduction. On y a ajouté la trad. de quelques fragments, parmi lesquels les quatre fragments de Pfaff, avec cette seule remarque : « *Non vi sono argomenti contra l'autenticità* » !

(29) R. P. C. HANSON, *Allegory and Event. A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*. London, SCM Press, 1958 ; 14 × 22, 400 pp., 35/-.

« littéraliste » : à remarquer en particulier la tendance « judaïsante » de l'exégèse littéraliste), et rend un juste hommage à la valeur pour le temps de sa critique textuelle. Par contre, il est plus sévère pour sa doctrine de l'inspiration : l'inspiration s'étend jusqu'au moindre mot de l'Écriture : doctrine « totally unscriptural, totally uncritical, totally unreal » (! p. 209), qui ne peut être tenue que grâce à un usage illimité de l'allégorie. — On voit qu'H. sera très sévère pour Origène en ce dernier point, qui est pourtant central. Après avoir rappelé la théorie des trois sens de l'Écriture et avoir suggéré que cette « trichotomie » est une invention personnelle d'Origène (p. 237), il rappelle aussi qu'O. est loin de refuser ou de méconnaître la valeur du sens littéral, mais souligne que son exégèse allégorique ne met aucun lien entre le sens littéral et le sens allégorique (p. 242) : c'est bien là le plus grave défaut de tout allégorisme, dès qu'il dépasse la typologie chrétienne traditionnelle. Et à vouloir à tout prix trouver une application spirituelle à tous les événements et à tous les faits, ne risque-t-on pas en effet « une entière dissolution de leur réalité historique » (p. 267, pp. 280-281), voire de sous-estimer l'incarnation (p. 283) ? (30). Les derniers chapitres concernent les idées d'Origène sur la Loi : la notion de *Loi naturelle* lui permet de distinguer dans la Loi ancienne les valeurs permanentes et les éléments transitoires, qui seront remplacés par le Christ ; — sur les sacrements : O. utilise la typologie baptismale traditionnelle, mais passe volontiers à une interprétation spiritualisante ; il est orienté vers les « sacrements » de l'Écriture plus que vers les sacrements du culte ; — sur l'eschatologie : il allégorise les images eschatologiques de la Bible.

Le jugement d'ensemble que H. porte sur Origène est, on l'aura deviné, assez sévère : s'il lui accorde des qualités de « compétence, subtilité, ingénuité, symétrie » (p. 362), s'il reconnaît la valeur scientifique de certains côtés de son exégèse, et l'importance qu'a pour lui la règle de foi et la tradition de l'Église, il refuse de voir en lui un grand interprète de la Bible, parce qu'à son avis l'allégorisme d'Origène lui a fait méconnaître la signification de l'*histoire* (p. 363) : l'*événement* se dissout dans l'*allégorie*. Le livre de R. Hanson se présente, en son titre même, comme une réplique à celui du P. de Lubac, *Histoire et Esprit*, et entend réagir contre la faveur que rencontre maintenant Origène et dont témoignent quelques beaux livres récents. Peut-être à son tour ce livre si bien informé, si nuancé, et au fond si sympathique à Origène (voir les dernières pages), est-il à son tour trop sévère : peut-on dire sans plus qu'Origène a totalement ignoré la signification *spirituelle* de l'histoire ?

(30) P. 285, l'A. se réfère au P. H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, qui remarque que dans la doctrine de l'image la place de l'incarnation est secondaire (*op. cit.*, p. 82), et que pour Origène la médiation du Christ tient non pas à l'incarnation mais à la nature divine (*ib.*, pp. 81-82, 89). Mme Harl, dont nous allons parler maintenant, et dont H. n'a pu connaître le livre, fera des remarques analogues.

Mme M. Harl étudie chez Origène la fonction révélatrice du Verbe incarné (31). En ce thème convergent plusieurs aspects essentiels de la théologie d'Origène, et même de la théologie chrétienne tout court : le Verbe image de Dieu, la mission du Verbe incarné, le Christ révélateur du Père, les étapes de la révélation et sa divine pédagogie, etc. Mme H. ne s'est pas contentée de dépouiller avec une patience admirable toute l'œuvre d'Origène et une énorme littérature (sa bibliographie ne compte pas moins de 534 numéros !), ni de signaler par de nombreux rapprochements les sources de la pensée d'Origène et les influences qu'il a subies, ou de s'appliquer à d'utiles études de vocabulaire (32) ; elle a classé cette masse de documents selon un plan à la fois chronologique et thématique qui lui permet d'exposer la pensée d'Origène selon ses axes majeurs et en son développement vivant ; et surtout elle a réagi personnellement devant les textes, avec pénétration et vigueur, sans se laisser lier par les interprétations de ses devanciers. Elle-même résume l'impression d'ensemble que lui laissent ses analyses en cette formule qui étonnera peut-être : « le peu d'importance accordée par Origène à la chair du Verbe incarné » (p. 191). Après avoir lu Mme Harl, nous dirions pour notre part que dans cette fonction révélatrice du *Verbe*, le mystère de l'Incarnation tient en somme assez peu de place. C'est le *Logos*, image de Dieu, qui révèle le Père, par sa présence invisible au cœur de chaque homme, tout autant que par sa venue historique dans la chair : l'incarnation n'est pas un fait nouveau ! Ainsi Origène s'intéresse moins au Jésus de l'histoire qu'à l'éternelle parole de Dieu (p. 353) (33). La chair du Verbe est moins, comme aurait dit Irénée, « Dieu lui-même devenu visible », qu'une voie vers la connaissance de Dieu, qui est *esprit*. On voit que cette théologie est fondée sur une exégèse *spirituelle*, et sur une ascèse de purification et de dépouillement du sensible : Mme Harl montre ainsi heureusement l'unité interne de la pensée complexe d'Origène, « génie de surabondance » (p. 352).

On ne saurait détailler ici toutes les richesses de ce beau livre et tous les aspects, souvent assez nouveaux, qu'il nous fait découvrir chez Origène. L'ordre chronologique adopté par Mme Harl lui permet de mettre

(31) M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe Incarné* (Coll. *Patristica Sorbonensia*, 2). Paris, Éd. du Seuil, 1958; 14×22,5, 402 pp., 1800 frs.

(32) Par exemple, quand elle étudie, pp. 121 et suiv., l'interprétation théologique qu'O. fait des *titres* (ἐπίνοιαι) donnés au Christ. « Un ouvrage pourrait être consacré aux noms du Christ dans la tradition patristique » (p. 85, n. 60). Mme Harl en donne, pp. 391-392, un index déjà copieux. Cf. p. 121, n. 2.

(33) P. 155, Mme H. cite un texte du *Comm. sur Matth.*, XI, 17 : « Les actes accomplis alors étaient les symboles des actes accomplis toujours par la puissance de Jésus », et remarque : « Jamais Origène ne s'émeut devant le fait historique ; il dirige immédiatement sa pensée, [. . .], vers les actions incessantes du Christ dans les âmes ». Cf. pp. 132, ou 174 : « Il transforme le drame historique du salut en un drame individuel se jouant en chaque âme appelée à adhérer au bien ». Ou pp. 215-216 : « L'intérêt d'Origène est tellement retenu par le problème des âmes qu'il en néglige l'histoire des peuples ». V. encore, p. 287, d'après H. Ch. Puech.

en relief le caractère propre de quelques-unes des grandes œuvres de l'alexandrin, le *De Principiis*, qui est moins un exposé du dogme chrétien qu'une réflexion sur des problèmes philosophiques *(cosmologiques)*, les grands commentaires sur S. Jean et sur S. Matthieu, le *Contre Celse*, auquel elle attache une particulière importance : Origène en effet y met en lumière la nouveauté de la révélation apportée par le Christ. Elle peut aussi, comme l'avait fait jadis R. Cadiou, souligner l'évolution et le progrès de la pensée d'Origène, qui se fait de plus en plus intérieure et spirituelle (p. 362). On retiendra d'utiles remarques sur le « subordinatianisme » d'Origène, « subordinatianisme de *hiérarchie*, qui ne suppose pas une différence de *nature* » (p. 354, nous soulignons), — sur son exégèse et sa théologie biblique « son extrême attention aux moindres détails (du texte) [...] ne prouve pas sa fidélité au sens » (p. 350) ; « il n'y a pas, chez Origène, une véritable théologie de la parole divine. Il y a celle d'une raison divine qui se communique » (p. 136 : ceci rejoint nos remarques précédentes sur révélation et incarnation), — sur les limites de sa théologie des sacrements et de la liturgie : dans la vie de l'Église, « Origène n'envisage guère que l'un des actes chrétiens à travers lesquels se donne le Christ, l'acte qui consiste à *parler* » (p. 328 : où l'on retrouve le double et unique mystère de la parole et du pain !).

Si Origène est grec, il n'est pas purement grec, il est un chrétien passionnément attaché au Christ et à la foi de l'Église ; son christianisme est authentique, mais un peu « marginal » (p. 374). Un des aspects originaux du livre de Mme Harl est d'avoir rappelé cette limite de la pensée d'Origène, en même temps qu'elle montrait toute la densité et la richesse de cette pensée, qu'elle résume en ces trois mots, *Nous*, *Logos*, *Pneuma*. Discrètement, mais très nettement, elle entend par là réagir contre certaines interprétations récentes, fondées surtout sur les *Homélies*, qui lui paraissent, à bon droit peut-être, un peu trop optimistes (34).

La thèse du P. G. Aeby ne se limite pas au seul Origène (35), mais le sujet qu'elle aborde se rapproche assez de celui que Mme Harl a étudié chez Origène pour que nous puissions la signaler ici. Comment, de S. Justin à Origène, les Pères envisagent-ils ce que la théologie latine, après S. Augustin, appellera les « missions divines »? Étudiant les auteurs les uns après les autres, le P. A. montre qu'ils ne traitent pas ce problème pour lui-même, mais qu'ils l'abordent dans des préoccupations polémiques (par exemple dans les controverses trinitaires, pour marquer à la fois la divinité du Fils et sa distinction d'avec le Père). D'une façon générale,

(34) Remarque assez significative : « On n'a pas proposé une seule traduction (en français) du *De Principiis* » (p. 335, cf. p. 103 n. 1). Quant à parler d'une « mystique de Jésus », Mme Harl n'ose le faire, « faute de texte certain sur l'une et l'autre notion » (p. 359 ; p. 358 n. 72, une remarque assez piquante à propos du P. Fr. Bertrand).

(35) G. Aeby, *Les Missions divines de saint Justin à Origène* (Coll. *Paradosis*, *12*). Fribourg (Suisse), Éd. Universitaires, 1958 ; 16×24, 194 pp., 13, 45 fr. s.

les apologistes tendent à confondre génération et mission, comme ils confondent génération et création (où l'on retrouve la théorie du « double état » du Verbe) : c'est dans la même perspective qu'ils expliquent les théophanies, attribuées au Verbe. Ainsi cette théologie des missions, encore rudimentaire, se situe dans un climat subordinatien, et nous pouvons déceler ici une des sources de l'arianisme. Pour Origène cependant, ce n'est pas parce que le Verbe serait plus facile à contempler que le Père qu'il se manifeste (ceci marque un changement de perspective par rapport aux apologistes, p. 157), mais parce qu'il est l'image de Dieu. D'autre part, Origène, après Clément, voit la venue du Verbe en l'âme comme un prolongement de sa génération éternelle : le P. A. voit ici tous les éléments d'une théologie des missions visibles et invisibles. — Si important que soit ce sujet pour l'histoire des doctrines chrétiennes, il était encore à peu près totalement neuf : on reconnaîtra volontiers au P. A. le mérite de l'avoir débrouillé avec exactitude et clarté. On remarquera pp. 189-192 un utile répertoire du vocabulaire des « missions ».

G. Teichtweier, qui avait rédigé en 1951 une dissertation encore inédite sur l'anthropologie d'Origène, aborde la doctrine du péché chez l'Alexandrin (36). En tous les points d'un exposé qui sera très détaillé, il compare Origène avec Tertullien ; on peut craindre que ce rapprochement systématique ne risque d'être, non pas inexact, mais un peu artificiel, et on peut aussi regretter que le problème n'ait pas été abordé dans les perspectives propres de chacun de ces deux auteurs si différents l'un de l'autre. Quoi qu'il en soit, T. étudie les textes de façon exhaustive et avec beaucoup d'attention et de précision. Il passe en revue tous les aspects d'une doctrine du péché et de la pénitence : nature du péché, ses présupposés théologiques, anthropologiques, psychologiques ; la tentation, les conséquences du péché ; l'essence du péché (οὐκ ὄν), les différentes sortes de péchés, la pénitence et la réconciliation. — On remarquera que la doctrine du péché se situe à la fois dans la tradition biblique et chrétienne, et dans la perspective antignostique : le mal n'existe pas, et c'est dans la liberté de l'homme qu'est le lieu et la source du péché. Au-delà de la place faite ainsi à la conscience et à la liberté, T. souligne la profondeur que prend chez Origène la notion de péché, et son extension à la fois ecclésiale et cosmique. Si Tertullien parle de *primordiale delictum* (*De jej.* 4, 4), Origène, au gré de l'A. ignore le péché originel : il ne connaît qu'une faute commise dans une existence antérieure. (Cependant un texte comme *Hom. in Levit.* VIII, 3, que, sauf erreur, T. n'utilise pas, nous semble aller davantage dans le sens de la doctrine traditionnelle).

Quant à la pénitence, T. fait avec beaucoup de clarté le point d'une question qui après 50 ans de discussions est encore le nid de difficultés

(36) G. Teichtweier, *Die Sündenlehre des Origenes* (Coll. *Studien z. Gesch. d. kath. Moraltheol.*, 7). Regensburg, Pustet, 1958 ; 14 × 22, 363 pp., DM 22, 40.

presque insolubles ! Il fait remarquer entre autres choses que pour Origène la pénitence et la réconciliation se situent dans un contexte ecclésial, ce qui permet de donner toute leur valeur à des textes qui pourraient paraître assez peu probants, mais il écarte fermement, et à bon droit, toute idée d'une pénitence privée chez Origène.

Se référant à une remarque du P. H. Delehaye : « L'emploi du mot ἅγιος dans Origène fournirait la matière d'une abondante dissertation » (*Sanctus*, p. 56), le P. Fr. FAESSLER étudie le concept de sainteté chez Origène (37). Il a relevé un millier d'exemples du terme et de ses dérivés chez Origène, et les a classés suivant les mots auxquels est ajouté l'attribut ou l'épithète ἅγιος (Dieu, l'Esprit, la Vierge Marie, etc.). On remarque le petit nombre d'emplois cultuels : contrairement à ce que pensait le P. Delehaye, il y a ici peu à retenir pour l'histoire de l'hagiographie. Mais le résultat de cette enquête minutieuse n'est pas purement négatif : on observe en particulier que pour Origène l'idéal biblique et chrétien du *saint* se substitue à l'idéal grec du *Philosophe* (platonicien) ou du *Sage* (stoïcien) : observation intéressante à la fois pour la personnalité d'Origène, et pour le développement du vocabulaire et de l'idéal chrétiens.

Méthode. — Nous avons reçu sur l'évêque d'Olympe deux volumes qui sont surtout des études d'histoire littéraire. V. BUCHHEIT (38), qui prépare une nouvelle édition destinée à remplacer celle de Bonwetsch, analyse en détail la morphologie, la syntaxe, la rhétorique et la stylistique de M. Cette analyse révèle chez celui-ci une surprenante diversité de langue et de style : dans le *Banquet*, sans être un strict imitateur de l'attique, il se rapproche davantage du grec classique de Platon ; dans le *De resurrectione*, il écrit une langue plus populaire. Ces remarques grammaticales (en particulier pour ce qui concerne les clausules) permettent à B. de résoudre des problèmes d'authenticité, d'écarter certains fragments,

(37) Fr. FAESSLER. O. S. B., *Der Hagios-Begriff bei Origenes. Ein Beitrag zum Hagios-Problem* (Coll. *Paradosis, 13*). Freiburg (Schweiz), Universitätsverlag, 1958 ; 16×24, 243 pp., 15, 55 fr. s.

Signalons ici l'importante édition, des *Sentences de Sextus* que vient de publier H. CHADWICK, *The Sentences of Sextus, a contribution ot the history of early christian ethics* (Coll. *Texts and Studies, N. S., V*), Cambridge, University Press, 1959 ; 14×22, 194 pp., 30/-. Il donne le texte grec, améliorant çà et là l'édition, devenue introuvable, d'Elter, avec la version de Rufin, et les appendices grecs des mss de Patmos et du Vatican. Il rapproche « Sextus » de recueils analogues de Clitarque et des « Pythagoriciens », et de la lettre de Porphyre, et d'autre part de l'Évangile et des Livres Sapientiaux. Après avoir rappelé qu'Origène tenait la collection pour l'œuvre d'un chrétien, il aboutit à son tour par la critique interne à la même conclusion : dans une intention apologétique *(Pythagoras saepe noster, anima naturaliter christiana !)*, le compilateur inconnu des *Sentences* a délibérément christianisé un recueil d'aphorismes stoïciens ou pythagoriciens. La conclusion n'est pas sans intérêt pour l'histoire de la morale chrétienne.

(38) V. BUCHHEIT, *Studien zu Methodios von Olympos* (Coll. *Texte u. Unters. 69*). Berlin, Akademie-Verlag, 1958 ; 16×24, 181 pp., DM 22, 50.

et de maintenir par contre l'authenticité de l'*Hymne* final du *Banquet*. Le dialogue a dû être composé avant 300.

De son côté, Mgr M. PELLEGRINO s'est livré à une étude très complète de cet hymne (39). Après avoir rappelé tout ce que l'on peut savoir de l'auteur et de son œuvre, il étudie la tradition manuscrite, la métrique, l'inspiration et la structure littéraire de cet épithalame à la louange de la virginité chrétienne. Et surtout, après avoir donné de l'hymne un nouveau texte critique, il en fournit un commentaire extrêmement détaillé, philologique, historique, littéraire, qui par l'imposante documentation qu'il rassemble et les nombreux rapprochements qu'il suggère avec d'autres textes profanes ou chrétiens, non seulement éclaire tous les détails de ce beau texte, mais aussi apporte aux historiens de la littérature ou de la spiritualité chrétienne un instrument de travail très précieux.

Saint Athanase. — La grande édition de S. Athanase, entreprise naguère par H. G. Opitz, a été interrompue par la mort de l'auteur, disparu sur le front de Russie. Le P. J. M. SZYMUSIAK a repris pour son compte l'édition de l'*Apologie à Constance* et de l'*Apologie pour sa fuite* (40) : de la première, Opitz n'avait publié que les 2 premiers paragraphes. S. a collationné à nouveau tous les mss et donne un texte qui s'écarte moins délibérément que celui d'Opitz du texte de Montfaucon repris dans la *Patrologie*. Son apparat peut presque à chaque paragraphe apporter des éléments nouveaux et il est le premier qu'on ait donné pour l'*Apologie à Constance:* c'est dire tout l'intérêt philologique de cette nouvelle édition. L'importance de ces deux *Apologies* est moins proprement doctrinale qu'historique : aussi saura-t-on gré au P. S. d'avoir, dans une longue introduction, replacé ces textes dans l'histoire de l'époque et dans la biographie si agitée et si attachante du patriarche d'Alexandrie,

(39) M. PELLEGRINO, *L'inno del Simposio di S. Metodio Martire*. Introduzione, testo critico e commento *(Università di Torino, Pubbl. Facoltà di Lett. et Filos.*, X, *1)*. Torino, 1958 ; 17,5×25, 127 pp. 1400 L.

(40) ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Apologie à l'Empereur Constance; Apologie pour sa fuite* (Coll. *Sources Chrét.*, *56*). Introduction, texte critique, traduction et notes de Jan-M. SZYMUSIAK, s. j. Paris, Éd. du Cerf, 1958 ; 13×20, 192 pp.

La traduction, sans être strictement littérale, nous a paru exacte et souvent heureuse. On pourra en discuter quelques détails : ainsi p. 148 (*Fug.*, 13), il nous paraît étrange de dire que le Sauveur « a endossé notre corps » (ἐφόρεσε) (le passage est important pour la doctrine de l'incarnation). P. 137 (*Fug.*, 7), c'est une anachronisme de parler de *primat* des Gaules ou d'Italie : jamais Paulin de Trêves ou Denys de Milan n'ont revendiqué ce titre !

Dans la même collection est paru aussi par les soins du P. Mondésert le 3e volume de l'*Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe dont G. BARDY avait laissé le manuscrit (*Sources chrét.*, *55*, Paris, Éd. du Cerf, 1958 ; 13×20, 178 pp.). On peut espérer voir bientôt le 4e vol. qui doit comporter une importante introduction, rédigée avant sa mort par G. Bardy, et des index.

dont il trace un portrait vivant, et malgré certaines réserves (41) très sympathique. Le P. Szymusiak se doit maintenant de nous donner de l'*Apologie contre les Ariens* et de l'*Histoire des Ariens aux moines* une édition de la même qualité !

Saint Basile. — Les *Homélies sur l'Hexaéméron* furent traduites en latin, vers 400 (donc une vingtaine d'années après la mort de l'évêque), par un certain Eustathius, dont B. Altaner a montré qu'il était probablement italien et non africain. Préparant de longue date une édition critique des Homélies, Emm. AMAND DE MENDIETA et St. Y. RUDBERG ont cru utile de publier d'abord cette traduction, qui représente le plus ancien témoin de ce texte (42). Nous ne pouvons ici que signaler et admirer l'acribie avec laquelle les mss ont été décrits et collationnés, et le texte établi et publié. En dehors de l'intérêt qu'elle présente pour l'histoire du texte, cette version est aussi un témoin important de l'influence de S. Basile en Occident, puisque déjà S.Augustin l'a connue (*De Gen. ad litt.* I, 18, 36 = *Hom.* II, 6).

Saint Grégoire de Nysse. — Utilisant pour une part la documentation et les collations rassemblées depuis longtemps par W. Jaeger pour l'édition complète de S. Grégoire de Nysse, Fr. MUELLER, de Marburg, publie les *Opera dogmatica minora* (43). On trouvera donc dans ce volume l' *Ad Eustathium. De Sancta Trinitate*, l'*Ad Graecos (Ex communibus notionibus)*, l'*Ad Ablabium. Quod non sint tres dei*, l'*Ad Simplicium. De fide*, l'*Adversus Arium et Sabellium. De Patre et Filio*, l'*Adversus Macedonianos. De Spiritu Sancto*, l'*Ad Theophilum, Adversus Apolinaristas*, l'*Antirrheticus adversus Apolinarium*. Le texte, admirablement présenté, est notablement meilleur que celui de la *Patrologie*. En particulier le traité *Ad Graecos*, dont le ms. de Vienne, reproduit dans les éditions antérieures, donnait un texte tronqué, est donné ici dans sa teneur inté-

(41) L'évêque « n'était pas un modèle de douceur », il était « d'une fermeté un peu brutale », « énergique jusqu'à la violence » (p. 42). Mais le jugement du P. S. est plus bienveillant et plus équitable que celui de bien des historiens modernes ! — P. 52, une appréciation équilibrée du rôle de Libère, qui, s'il sacrifia Athanase, « ne faillit pas sur le plan doctrinal ».

(42) EUSTATHIUS, *Ancienne version latine des neuf homélies sur l'Hexaéméron de Basile de Césarée.* Édition critique avec prolégomènes et tables, par Emm. AMAND DE MENDIETA et Styg Y. RUDBERG (Coll. *Texte u. Unters., 66*). Berlin, Akademie-Verlag, 1958 ; 16×24, 132 pp., DM 25.

(43) *Gregorii Nysseni Opera.* Vol. III, Pars I. *Opera Dogmatica minora.* Edidit Fr. MUELLER. Leiden, E. J. Brill, 1958 ; 16×24,5. 235 pp., fl. 30.

Dans un genre tout différent, nous avons reçu la jolie traduction du *Dialogue sur le Sacerdoce* de S. Jean Chrysostome, établie par le P. Br. H. VANDENBERGHE (Coll. *Les écrits des saints.* Namur, Éd. du Soleil Levant, 1958 ; 12×18, 190 pp., 510 frs). L'introduction éclaire la « spiritualité sacerdotale » du Dialogue par d'utiles rapprochements avec d'autres textes de Chrysostome.

grale (il en était de même pour le *De instituto christiano*, publié précédemment, cf. *Revue*, 1953, p. 509). De même l'*Adversus Macedonianos* se voit complété des trois dernières pages, qui manquaient dans Migne. (M. ne tranche pas l'authenticité de ce dernier traité, contestée par Holl). C'est à cette édition que devront désormais se référer historiens et théologiens. — W. Jaeger nous fait espérer pour l'an prochain, l'apparition de l'*In Canticum* (par H. Langenbeck). On l'accueillera avec joie.

Théodoret. — Le P. P. CANIVET a consacré ses thèses de doctorat ès lettres à l'entreprise apologétique de Théodoret (44). La *Thérapeutique des maladies helléniques*, dont J. Raeder avait donné jadis une édition critique (Teubner, 1904), n'avait pas été traduite en français depuis 1842. L'édition qu'en donne à son tour le P. Canivet reproduit « substantiellement » celle de Raeder, en la complétant parfois en ce qui concerne les citations. La traduction, plus strictement fidèle que ses devancières des XVIIIe et XIXe s. nous paraît parfois un peu subtile. L'introduction, qui présente l'ouvrage dans son contexte historique et littéraire, reprend quelques-unes des questions qui avaient été abordées dans la grande thèse, *Histoire d'une entreprise apologétique au Ve siècle.*

L'historien des idées et des doctrines s'intéressera sans doute surtout à la première partie de cet ouvrage considérable, et il y trouvera beaucoup à retenir, aussi bien sur la situation politique et religieuse de la Syrie au début du Ve s. et sur le milieu social et spirituel d'Antioche, que sur l'importance des préoccupations apologétiques aux IVe et Ve s. et sur la genèse de l'œuvre de Théodoret. L'évêque de Cyr s'adresse aux Grecs en pensant aussi bien aux juifs (45) : les uns et les autres sont opposés à l'Israël spirituel (pp. 75-76) ; en fait cependant notre traité est essentiellement une polémique contre l'hellénisme. Plus de cent ans après la conversion de Constantin, les milieux intellectuels restent fermés aux influences chrétiennes ; l'école néoplatonicienne d'Athènes est résolument hostile au christianisme : ce sont deux conceptions du monde qui s'affrontent. C. signale quelques-uns des points sur lesquels cette opposition se fait plus vive : la Providence, l'anthropologie, la pneumatologie (anges et démons), le culte des martyrs, et aussi la vie monastique. On retrouve là un bon nombre des éléments de la polémique de Julien. Voulant « guérir » les Grecs, Théodoret essaie de les amener à l'intelligence du dogme, son apologie se fait positive et constructive, il adopte à l'égard des païens l'ouverture qu'il attend d'eux à l'égard de l'Évangile (d'où

(44) THÉODORET DE CYR, *Thérapeutique des maladies helléniques.* Texte critique, introduction, traduction et notes de P. CANIVET, S. J. (Coll. *Sources chrét.*, *57*). Paris, Éd. du Cerf, 1958 ; 2 vol. 13×20, 522 pp. (pagination continue), 4800 frs.

P. CANIVET, *Histoire d'une entreprise apologétique au Ve siècle.* Paris, Bloud et Gay, s. d. [1958] ; 16,5×25, 385 pp.

(45) C. estime qu'il n'y a pas eu d'écrit de Théodoret dirigé spécialement contre les Juifs : « les écrits contre les juifs et la *Thérapeutique* ne font qu'un » (p. 79).

son attitude optimiste qui rappelle celle de Clément d'Alexandrie, et qui contraste avec celle de S. Cyrille dans le *Contra Julianum*, pp. 121-122). Théodoret compare christianisme et hellénisme sous le rapport de l'*arétè* ; la véritable « valeur » ne se trouve que chez les chrétiens (pp. 111, 115-116 ; *Thérapeutique*, I, p. 45).

La seconde partie de la thèse étudie les sources et la documentation de Théodoret. Celui-ci en effet, comme Clément ou Eusèbe, cite les auteurs profanes à longueur de page. Un travail extrêmement minutieux d'analyse (nous allions dire de dissection, cf. p. 163) et de confrontation (46) permet au P.C. de conclure, non sans affecter cette conclusion de quelques points d'interrogation, que Théodoret fait appel à ses souvenirs scolaires et à ses lectures personnelles, qu'il utilise Clément ou Eusèbe (47), mais aussi qu'il a pu recourir à quelque florilège platonicien, à intention apologétique (p. 287). A partir de là, C. peut jauger la valeur de la culture de Théodoret, culture scolaire et littéraire : « de culture philosophique à proprement parler, il n'y a pas de preuve évidente chez Théodoret » (p. 290). Au reste, si la documentation de Théodoret est fragmentaire, elle est habituellement exacte. Son œuvre, faite d'emprunts, est pourtant originale, et fortement charpentée. L'introduction de l'édition en montre la belle structure. L'érudition du P. Canivet nous permet d'utiles réflexions sur les problèmes à la fois littéraires, intellectuels et spirituels que posent l'apologie de Théodoret et le milieu où elle est née. — Signalons aussi un important *Excursus* sur la christologie de Théodore et son vocabulaire dans la *Thérapeutique*, « doctrine exacte, mais sans doute incomplète » (p. 343).

Denys l'Aréopagite. — W. Völker poursuit inlassablement ses recherches sur les grands spirituels de l'Orient. Après Philon, Clément, Origène, Grégoire de Nysse, voici Denys, qu'il aborde avec la même méthode, patiente et exhaustive (48). Il n'entend pas esquisser ici, une fois de plus, la *Weltanschauung* de Denys : son propos et son originalité sont de replacer le mystérieux Aréopagite dans la tradition chrétienne, et spécialement de souligner sa dépendance à l'égard de Grégoire de Nysse, « die führende Autorität » (p. 140). Trois parties dans cet ouvrage, construit, comme les précédents, de façon très systématique : la vie morale, préparant à la vision mystique (49) ; la contemplation ; l'extase. Relevons quelques traits qui nous paraissent plus significatifs. W. V.,

(46) Douze tableaux annexes confrontent les citations profanes chez Théodoret, Clément et Eusèbe.

(47) La *Thérapeutique* est à la fois un *Protreptique* et un *Pédagogue*, une *Préparation évangélique* et une *Démonstration évangélique* (p. 120) !

(48) W. Völker, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*. Wiesbaden, Fr. Steiner, 1958, 18×25,5, 263 pp., DM 26.

(49) W. V. considère aussi la vie morale comme conséquence de l'union mystique, ce qui ne laisse pas de créer un certain flottement sinon dans la pensée, du moins dans l'exposé.

nous l'avons déjà laissé entendre, veut montrer chez Denys l'influence *chrétienne*, et la dépendance par rapport au milieu alexandrin et cappadocien ; à son avis, le Christ tient une place centrale dans cette doctrine de la perfection : la μίμησις θεοῦ est l'*imitatio Christi* (pp. 53-54). V. souligne aussi l'aspect sacramentel et ecclésial de cette mystique, l'importance qu'y tiennent le baptême, l'eucharistie, l'interprétation allégorique de l'Écriture, moyen de pénétrer dans les secrets divins : ces notations sont à retenir pour l'histoire comme pour le sens d'une authentique mystique chrétienne. Assez nouvelle aussi, nous semble-t-il, est la conception des noms divins comme objet de la vision de Dieu : ainsi, pour V. il serait inexact d'interpréter Denys d'un point de vue exclusivement noétique (p. 176). On retiendra aussi cette réflexion sur la théologie négative, qui est une « suraffirmation » (p. 187 et notes). — Mystique de la lumière ou mystique de la ténèbre ? L'une et l'autre, pense V., sont étroitement liées chez Denys, et traduisent l'expérience de la transcendance divine (pp. 212-213).

Cette thèse, assez nouvelle, ne manquera pas de poser des questions. Par exemple, au-delà de Grégoire de Nysse, Denys n'a-t-il pas subi d'autres influences (Proclus, Plotin, Philon), qui l'ont peut-être marqué plus fortement encore ? et l'Aréopagite n'apparaît-il pas ici trop christianisé ? W. Völker n'est-il pas trop optimiste quand il souligne ainsi le caractère ecclésial et sacramentel de cette contemplation, qui, dans la *Théologie Mystique* notamment, paraît bien individuelle ? Et ne fait-il pas trop confiance à une expérience mystique personnelle de l'anonyme, dont au fond nous ne savons rien ? Mais c'est le mérite d'un ouvrage comme celui-ci de poser des questions !

W. Völker reconnaît devoir beaucoup aux travaux de R. Roques (*Contemplation, extase et ténèbre chez le Pseudo-Denys*, *dans Dict. de Spiritualité*, II, 1885-1911 ; *L'univers dionysien*, Paris, 1954). R. Roques vient d'apporter une importante collaboration à l'édition de la *Hiérarchie Céleste* donnée aux *Sources chrétiennes* par G. Heil et M. de Gandillac (50). Celui-ci a refondu entièrement sa traduction de 1943 pour lui donner, aux dépens de la facilité de lecture et d'« une plus grande aération du texte », une précision technique plus rigoureuse. L'annotation, qui est aussi de M. de Gandillac, vaudra surtout par les nombreux rapprochements qu'elle apporte avec les autres œuvres de Denys, avec ses sources et ses commentateurs. G. Heil, sans prétendre donner l'édition critique définitive (mais est-elle possible ?), établit un texte fondé sur une vingtaine de bons manuscrits, et suffisamment sûr. On appréciera ses remarques de méthode, qui ne valent pas seulement pour Denys (pp. 47-48). —

(50) Denys l'Aréopagite, *La Hiérarchie Céleste*. Introd. de R. Roques. Étude et texte critiques par G. Heil. Trad. et notes par M. de Gandillac (Coll. *Sources Chrét.*, *58*). Paris, Éd. du Cerf, 1958 ; 13×20, 440 pp., 2400 frs.

Enfin R. Roques a rédigé une importante introduction historique (51) et doctrinale, qui dégage à la fois le mouvement de la pensée dionysienne : démarche de l'intelligence discursive (dialectique des symboles, dialectique des idées) et rencontre divinisatrice (ses remarques sur l'extase, « véritable sortie de la condition humaine, » nous semblent aller plus loin que celles de W. Völker) ; — et la structure hiérarchique de l'univers du sacré et des consacrés : on remarquera le lien que Denys voit entre la hiérarchie angélique et la connaissance divinisatrice (cf. les réflexions finales, p. xci). Mais on retiendra aussi d'autres réflexions de R. Roques, par exemple pp. 148-149, n. 7, sur cette « vision du monde », de caractère en partie profane, qui amène Denys et ses commentateurs à s'écarter de l'interprétation la plus obvie d'un texte scripturaire. Ces remarques apportent une utile sourdine aux affirmations de W. Völker !

III. Pères latins

Les Pères latins et les classiques. — Le livre de H. Hagendahl (52) comprend trois parties assez hétérogènes. La première, *Lucrèce et les apologistes*, signale qu'Arnobe et Lactance font de Lucrèce un usage sans parallèle dans la littérature latine. Il est pour eux le témoin de la philosophie et de la science épicuriennes, et ils reprennent contre le paganisme ses arguments contre les dieux. Exemple curieux de cette influence, Lactance applique au Christ ce que Lucrèce dit de son maître Épicure (*Inst.* VII, 27, 6 = *De Nat. Deor.* VI, 24-28). — La seconde partie, la plus importante (pp. 91-328), relève dans les écrits de S. Jérôme, qu'elle passe en revue selon leur ordre chronologique, toutes les citations ou réminiscences classiques. Ces relevés extrêmement précis complètent ceux déjà anciens de Lübeck (1872) : Virgile et Cicéron sont de loin les plus souvent cités,

(51) Comme W. Völker (*op. cit.* pp. 1-12), R. Roques rappelle rapidement l'histoire du problème dionysien, et se regarde de proposer à son tour une nouvelle identification (pp. v-xix) !

Dans une communication au Congrès des Études Byzantines (Munich, 1958, cf. *Rev. d'Hist. Eccl.* 53, 1958, p. 939), Dom O. Riedinger a proposé d'identifier le Pseudo-Denys avec Pierre le Foulon, patriarche d'Antioche. Cette identification avait été déjà proposée par Lequien pour des motifs théologiques (P. G. 94, 274-303). Pierre a été disciple de Proclus, il a été moine au monastère des Acémètes. R. retrouve dans les œuvres de Denys, avec des allusions autobiographiques (*Ep.* 8 et 10), bien des traits de l'organisation et de la liturgie des Acémètes. Les innovations liturgiques attribuées à Pierre se retrouvent dans Denys. Quoi qu'il en soit de cette nouvelle hypothèse, on reste toujours dans le milieu syrien et monophysite de la fin du v[e] s.

(52) Harald Hagendahl, *Latin Fathers and the Classics.* A Study on the Apologists, Jerome and other Christian Writers (Coll. *Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, VI*). Göteborg, Almqvist & Wiksell, 1958 ; 16 × 24, 424 pp. 28 cour. s.

Signalons ici, dans la collection *Les écrits des saints*, une agréable traduction des « petits écrits de spiritualité » de S. Cyprien, due au bon patrologue qu'est le D[r] D. Gorce (Namur, Les Éd. du Soleil Levant, 1958 ; 12 × 17,5, 190 pp. 510 frs).

Virgile deux fois plus que tous les autres poètes ensemble. D'un bout à l'autre de sa carrière d'écrivain, et malgré le conflit intérieur qui le déchire, Jérôme reste un humaniste convaincu. — La troisième partie, *Miscellaneous questions*, signale chez les Pères l'origine et l'usage des quatre passions et des quatre vertus, et l'application à des thèmes chrétiens de quelques mythes païens, comme celui de l'âge de fer. — Le travail de H. Hagendahl vaut surtout par la méthode rigoureuse et l'extrême précision qui renouvellent un sujet déjà souvent traité. Ces relevés et ces analyses dépassent l'histoire littéraire et intéressent aussi l'histoire des idées.

Saint Ambroise. — Sous le titre « chair et esprit », c'est toute l'anthropologie et la psychologie, et aussi toute l'histoire du salut que le P. W. Seibel étudie en S. Ambroise (53). Ce travail nous paraît un excellent essai de théologie patristique : l'A. se garde bien de distribuer les textes d'Ambroise selon un schéma scolaire préétabli, mais il étudie la pensée du Docteur selon son mouvement et sa méthode propre, qui est l'exégèse spirituelle de la *Genèse*. Ambroise évidemment n'est pas original, et dépend étroitement de Philon et d'Origène, et par eux de la tradition stoïco-platonicienne : il y a donc chez lui, comme chez eux, une forte tendance spiritualiste et dualiste. Mais cette tendance est, en partie du moins, corrigée parce qu'Ambroise voit l'homme, chair et esprit, dans l'histoire concrète du salut : création, paradis, chute, rédemption. Les grands thèmes classiques de l'image de Dieu, de l'homme intérieur, des tuniques de peaux, etc., reviennent ici avec abondance. Le P. S. insiste aussi sur le lien que met Ambroise, à la suite d'Origène et d'Hippolyte, entre l'âme et l'Église, comme entre l'âme et Marie : « le secret de l'homme intérieur est en fin de compte le secret de l'intériorité mariale » (p. 193). Il indique aussi, trop rapidement peut-être, l'influence qu'eut en ceci Ambroise sur S. Augustin et sur sa doctrine de « l'homme intérieur ».

Nous sommes mal renseignés sur l'activité « missionnaire » de l'Église du IVe s. (l'ouvrage classique de Harnack ne traite que des trois premiers siècles), et sur les procédés qu'elle mit en œuvre pour convertir les païens dans un empire devenu chrétien. Le P. J. Mesot a essayé de combler cette lacune en ce qui concerne S. Ambroise (54). Il connaît bien son

(53) W. Seibel, S. J., *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius.* (Coll. *Münch. Theol. Stud. II, 14*). München, K. Zink, 1958 ; 16×24, 206 pp., DM 18.

(54) J. Mesot, O. S. B., *Die Heidenbekehrung bei Ambrosius von Mailand. (Neue Zeitsch. f. Missionswiss. Suppl., VII).* Schöneck/Beckenried (Schweiz), 1958 ; 15,5×23, 153 pp. — On comparera utilement les réflexions de von Soden, ci-dessus, p. 475.

Le texte du Nouveau Testament de S. Ambroise vient d'être étudié par R. W. Muncey, *The New Testament Text of St Ambrose* (Coll. *Texts and Studies, N. S. IV).* Cambridge University Press, 1959 ; 14×22, 116 pp., 32/6. Étude très attentive, dont on souhaiterait seulement que les conclusions générales se dégagent plus nettement. Nous pensons pouvoir en retenir qu'Ambroise cite généralement avec exactitude un

héros, la situation politique et religieuse de son temps, son milieu intellectuel et spirituel, son activité pastorale. Il nous parle longuement par exemple des rapports d'Ambroise avec les empereurs, ou de sa prédication baptismale. La thèse est solidement documentée, les textes cités abondamment et commentés avec finesse. Mais si intéressant soit-il, ce travail nous laisse un peu déçus. L'A. le reconnaît lui-même : Ambroise ne s'est jamais expliqué *ex professo* sur la façon dont les païens ont été convertis (p. 56) ; il n'y a pas eu de prédication spéciale destinée à les convertir (p. 57) ; il ne faut pas penser à une activité missionnaire au sens moderne du mot (p. 66, n. 100). La conversion des païens a dû se faire par la prédication à l'Église, à laquelle pouvait les attirer la réputation de l'évêque : ainsi Augustin ; par les contacts personnels : ainsi encore Simplicien et Augustin ; par « l'activité apostolique générale des chrétiens » (p. 66 : ces mots sont bien vagues !), et aussi par la pression d'une société devenue officiellement chrétienne. Le plus beau fruit de l'activité pastorale de S. Ambroise fut assurément la conversion d'Augustin, à laquelle le P. Mesot consacre des pages intéressantes : mais Augustin était-il un « païen » ?

Saint Augustin. — Avant d'en venir à des ouvrages plus importants, signalons la traduction allemande du *Saint Augustin* d'H. I. MARROU (55) et la traduction française par Mme Jeanne H. MARROU de *La jeunesse de saint Augustin* de J. J. O'MEARA, dont nous avons rendu compte en son temps (56), la présentation française par le P. M. PONTET, dont on n'a pas oublié *L'exégèse de S. Augustin prédicateur*, de vingt *Tractatus in Joannem*, choisis parmi les plus significatifs de cette prédication théologique et spirituelle (57), et en anglais, par le P. E. HILL, de neuf sermons sur les Psaumes (58) : le traducteur a délibérément choisi de

texte qui se rapproche de ce que Hort et Burkitt ont appelé le texte « européen ». Le texte grec sous-jacent est souvent assez voisin de *D*. La seconde partie du volume donne le texte du N. T. tel qu'on peut le reconstituer d'après les citations qu'en fait S. Ambroise.

(55) *Augustinus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, dargestellt von H. MARROU (Coll. *Rowohlts Monographien*). Hamburg, Rowohlt, 1958 ; 11,5 × 19, 175 pp., DM 2, 20. — Sous le titre : *Augustinliteratur seit dem Jubiläum von 1954*, R. LORENZ vient de publier dans la *Theol. Rundschau*, 25 (1959) pp. 1-75 un long Bulletin analysant les études aug. récentes.

(56) J. J. O'MEARA, *La jeunesse de saint Augustin. Son évolution intérieure jusqu'à l'époque de sa conversion*. Traduit de l'anglais par Jeanne Henri MARROU. Paris, Plon, 1958 ; 14 × 20, 277 pp. 840 frs. Sur l'édition anglaise de ce livre, v. *Revue*, 39 (1955), pp. 315-316. — Comme on l'a fait remarquer, le nom de la traductrice garantit la qualité de cette traduction !

(57) SAINT AUGUSTIN, *Sermons sur saint Jean*. Textes choisis et présentés par le P. M. PONTET, S. J. Namur, Les Éditions du Soleil Levant, 1958 ; 12 × 17, 183 pp., 510 frs.

(58) *Nine Sermons of Saint Augustine on the Psalms*, translated and introduced by Edm. HILL. London, Longmans, Green & Co, 1958 ; 14 × 22, 177 p., 18/-.

rendre le style parlé et « colloquial » du prédicateur. D'autre part C. J. Perl continue la traduction allemande de l'œuvre augustinienne par le *De Magistro* (59), et D. W. Robertson a traduit en anglais le *De Doctrina Christiana* (60).

Le P. M. Testard a consacré une importante thèse de doctorat à l'influence sur S. Augustin de l'œuvre et de la pensée de Cicéron (61). Il étudie cette influence sous deux points de vue assez différents, bien que complémentaires : l'influence de C. sur le développement de la pensée d'A. ; la présence de C. dans toute l'œuvre augustinienne : c'est-à-dire, plus précisément, les citations de Cicéron chez Augustin. Cette seconde partie, de caractère philologique et littéraire, fondée sur une documentation considérable, rassemblée avec beaucoup de soin, apportera d'utiles indications sur la transmission du texte de Cicéron, sur le rôle de S. Augustin dans la survie de la tradition cicéronienne : on constate ainsi qu'à côté de la tradition scolaire du Cicéron de la rhétorique, il existe une tradition chrétienne, dont Augustin est le témoin privilégié, du Cicéron philosophe (p. 224). On pourra aussi comparer la façon dont Augustin cite Cicéron et introduit les citations avec les procédés d'autres auteurs, païens ou chrétiens. On remarquera aussi quelles sont les œuvres cicéroniennes qu'Augustin cite de préférence, et dans quels traités d'Augustin elles prennent place le plus souvent (un bon résumé d'ensemble p. 204 ; les citations sont extrêmement rares dans les écrits exégétiques ; une seule dans les *Tr. in Joann.*, quatre seulement dans les *Sermons* !).

Sur cette seconde partie, qui au vrai aurait peut-être dû venir en premier lieu, s'appuie fortement la première : Cicéron dans la formation d'Augustin. Où l'on voit la nécessité de ces analyses philologiques et littéraires extrêmement précises, qui seules permettent une synthèse solidement assurée. — Non seulement Augustin lit les philosophes dans et à travers Cicéron (p. 45), mais depuis le choc décisif que fut pour le jeune étudiant la lecture de l'*Hortensius*, Cicéron, estime le P. Testard, fut le maître à penser d'Augustin tout au long de sa formation et de son évolution spirituelle. L'ébranlement provoqué par l'*Hortensius* fut en effet de caractère *religieux*, et mit au cœur d'Augustin le désir de la vérité, sans pouvoir toutefois le satisfaire (p. 150, cf. p. 32). Cicéron aurait même réveillé en Augustin des souvenirs chrétiens et l'aurait incité à recourir à la Bible (pp. 32 et ss.). Sans partager absolument sur ce point l'avis du P. Testard

(59) Aurelius Augustinus, *Der Lehrer*. In deutscher Sprache von C. J. Perl. Paderborn, Schöningh, 1959 ; 14 × 22, 102 pp., DM 7.40.

(60) Saint Augustine. *On Christian Doctrine*. Translated, with an Introduction, by D. W. Robertson. Nex York, The Liberal Arts Press, 1958 ; 13,5 × 20, 169 pp., $-95.

(61) M. Testard, *Saint Augustin et Cicéron*. I. *Cicéron dans la formation et l'œuvre de saint Augustin*. II. *Répertoire des textes*. Paris, Études Augustiniennes, 8, rue François 1er, 1958 ; 2 vol. 16 × 25, 392 et 142 pp. — On s'étonnera, ou on s'affligera, qu'une thèse de doctorat « ès lettres » soit si mal écrite !

— qui reconnaît d'ailleurs que ce rapprochement « schématise et simplifie nécessairement la réalité », p. 118, — on peut cependant remarquer avec lui des convergences entre les hésitations ou les certitudes d'Augustin à Milan et celles par où est passé Cicéron (p. 118). Il semble acquis en tout cas que la crise de scepticisme que connut le jeune rhéteur ne fut pas sans être influencée par le scepticisme de l'auteur des *Académiques* (pp. 83 ss, 93 ss).

Autre remarque intéressante : complétant heureusement les recherches de P. Courcelle, T. évoque ici un S. Ambroise cicéronien, utilisant dans sa prédication le *De natura deorum*, les *Tusculanes*, le *De senectute*, et contribuant par là à prolonger l'influence de Cicéron sur son auditeur. Cette influence persiste même après que la lecture des *platonici* l'eut libéré du scepticisme et eut ranimé en lui, sans pouvoir encore le combler, le désir de la vérité. C'est ainsi que les dialogues de Cassiciacum « reprennent les thèmes de la conversion philosophique cicéronniene et les font aboutir au christianisme » (p. 175). Testard apporte ici un élément nouveau, qu'on pourra peut-être discuter, au problème des conversions d'Augustin, qui furent, il le remarque justement, des conversions à la philosophie *et* au christianisme (p. 284 et n. 3 ; cf. p. 154 et n. 2).

Le P. Testard montre ainsi la persistance des thèmes cicéroniens à travers la pensée et l'œuvre de S. Augustin, les convergences et les divergences (62). La plus profonde de ces divergences est assurément celle des psychologies et des spiritualités, qui au-delà des influences doctrinales ou littéraires, opposent le philosophe païen et le mystique chrétien. Excellentes sont les pages finales de cette thèse très neuve, où le P. Testard compare ainsi l'orateur et l'évêque.

La dissertation de W. A. Schumacher s'attache aux termes *spiritus* et *spiritualis* chez S. Augustin (63). Quoique limitée à l'œuvre prêchée, cette enquête nous a paru exhaustive autant que précise ; à la fin de chaque chapitre un sommaire fait le point des résultats acquis. Le substantif *spiritus* désigne les êtres spirituels (l'essence divine, les démons, les anges), l'homme « microcosme », l'âme spirituelle, la grâce, don de l'Esprit Saint. Par l'adjectif *spiritualis*, Augustin décrit l'activité des êtres incorporels, et surtout la vie chrétienne : le chrétien est l'*homo spiritualis*. On retiendra les pages consacrées à l'eucharistie, au repos du *spirituale sabbatum*, à l'Église, à l'interprétation spirituelle de l'Écriture. Ce sont quelques-uns des grands thèmes de la théologie et de la spiritualité d'Augustin qui sont ainsi passés en revue. A cette thèse bien documentée, très au courant de toute la littérature moderne sur le sujet, il manque une certaine profondeur historique, que lui aurait apportée la comparaison entre Augustin et ses devanciers ou contemporains.

(62) Remarquer, pp. 337-338, une très intéressante comparaison entre le *De Republica* et la *Cité de Dieu*, une philosophie de l'État et une histoire du Salut.

(63) W. A. Schumacher, Spiritus *and* Spiritualis : *a Study in the Sermons of Saint Augustine*. Mundelein (Ill.), Saint Mary of the Lake Seminary, 1957 ; 15×23, 236 pp.

Dans la même série, E. J. Siedlecki publie une partie d'une thèse qui devait être très considérable, sur l'interprétation patristique de *Jean* VI, 54-55, sur la nécessité de la communion (64). Dans ce volume extrêmement documenté (on serait tenté de dire, surchargé de références à la littérature moderne sur le sujet), S. Augustin tient une grande place, à côté de S. Jean Chrysostome et de S. Cyrille d'Alexandrie, qui représentent l'apogée de l'exégèse patristique en Orient. — Augustin affirme en termes absolus la nécessité de l'eucharistie pour le salut, même pour les petits enfants, et cela en relation avec sa doctrine de l'Église, corps du Christ, et avec sa polémique antipélagienne : la théologie postérieure précisera qu'il s'agit d'une réception *in voto.* — En Orient, Chrysostome, dans une perspective plus réaliste et en termes parfois excessifs, et S. Cyrille, qui, tout en interprétant littéralement *Jean* VI, met lui aussi l'eucharistie en relation avec le corps mystique, enseignent aussi la nécessité pour le salut de la communion eucharistique.

De son côté la Sœur Marie Aquinas McNamara a consacré une dissertation agréable à l'amitié chez S. Augustin (65). Elle passe en revue toutes les amitiés qu'Augustin s'est faites au long de sa vie, depuis les amitiés de famille et de jeunesse, jusqu'aux amitiés que l'évêque a nouées avec ses collègues, ses fidèles ou ses correspondants. De Nebridius ou Alypius jusqu'à Paulin ou Jérôme, c'est toute une galerie d'amis qui passe sous nos yeux. Fines analyses psychologiques, qui montrent le progrès qui fait du jeune homme aimant, à la fois tendre et passionné, un apôtre au cœur brûlant et à la charité ardente (p. viii). Les dernières pages sont consacrées à la conception augustinienne de l'amitié chrétienne, qui se confond avec l'amour de charité, don de Dieu, (cf. p. ex. *Conf.* IV, 4, 7) transfigurée par la grâce, et qui s'étend à tout le corps mystique.

Te Deum. — Le *Te Deum* n'avait plus été l'objet d'un examen approfondi depuis Burn (1926), qui s'était rallié à la thèse de Dom G. Morin, et voyait avec lui dans cette hymne une œuvre de Nicétas de Remesiana. E. Kähler reprend la question et aboutit à des conclusions assez différentes (66). L'originalité de son étude est de chercher les sources bibliques et liturgiques du *Te Deum:* il en rapproche ainsi la 1re partie *(Te Deum laudamus...)* d'*Isaïe* 6, 3, et la seconde *(Tu Rex gloriae Christe...)* du *Ps.* 24 (23), 7-10, tel qu'il était déjà en usage dans la synagogue et dans l'antiquité chrétienne. L'une et l'autre de ces deux parties lui semblent se rattacher à la liturgie pascale, et le *Te Deum* ne serait pas une hymne,

(64) Edm. J. Siedlecki, *A Patristic Synthesis of John VI, 54-55.* Mundelein, (Ill.), Saint Mary of the Lake Seminary, 1956 ; 15 × 23, 298 pp.

(65) Marie Aquinas McNamara, O. P., *Friendship in Saint Augustine* (Coll. *Studia Friburgensia, N. S., 20*). Fribourg (Suisse), The University Press, 1958 ; 16 × 24, 231 pp. 16, 60 fr. s.

(66) E. Kähler, *Studien zum Te Deum und zur Geschichte des 24. Psalms in der Alten Kirche.* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht ; 1958, 17 × 25, 166 pp., DM 13, 80.

mais la préface *(illatio)*, le *Sanctus* et le *Postsanctus* d'une antique vigile pascale latine : on revient ainsi à la thèse de Dom Cagin. On trouve de nombreux parallèles au *Te Deum* dans les liturgies espagnole et gauloise, et l'origine serait à en chercher non pas en Dacie, mais peut-être en Afrique du Nord (?). Les historiens de la liturgie pourront discuter de cette thèse, dont le mérite nous paraît d'éclairer le *Te Deum* par des comparaisons avec les textes *liturgiques*, et de fournir par là un intéressant commentaire de ce texte qui restera sans doute encore longtemps mystérieux ! — Un intéressant appendice sur le *Te Deum* chez Luther.

Saint Léon. — Dans la ligne des problèmes soulevés par la théorie casélienne des mystères, Dom M. B. de Soos étudie d'après les Sermons de S. Léon le mystère du Christ dans l'année liturgique (67) : comment S. Léon conçoit-il la présence et l'efficacité de ces mystères ? Sa recherche est fondée essentiellement sur une analyse du vocabulaire de S. Léon (et à ce titre, elle apporte beaucoup d'éléments à l'étude du vocabulaire chrétien) : analyses un peu lentes, mais sûres et précises autant que suggestives. L'étude se développe à partir de quelques « mots-clefs », ou de formules qui permettent de cerner les aspects du mystère liturgique. *Hodie :* la liturgie renouvelle les mystères vécus par le Christ ; le jour de fête jouit de la vertu même du jour historique. *Memoriam... celebrari :* fête et mémoire sont liées ; par l'intermédiaire de la mémoire, la célébration liturgique est en rapport étroit avec l'événement lui-même. *Non tam praeteritum recoli quam praesens honorari :* c'est la lecture dans l'église des textes bibliques qui suscite la foi et lui rend présent le mystère du Christ. *Renovat...* : les mystères liturgiques célébrant au cours de l'année les œuvres du Sauveur, nous font par là participer à la vie et à la vertu du Christ. *Sacramentum salutis :* l'événement est passé, mais la vertu et l'efficacité du mystère demeurent, par la permanence de la *virtus* qui découle du Christ, et à laquelle nous fait participer la foi. La célébration des sacrements (baptême et eucharistie) joue ici un rôle essentiel. Il y a donc un lien étroit entre ces trois éléments : l'action sacramentelle, le mystère du Christ, historique et liturgique, qu'elle renouvelle, la conformité de la vie aux mystères célébrés. On conviendra que ces explications restent un peu courtes, et que la *théologie* du mystère sacramentel et liturgique n'a guère été exploitée et développée par S. Léon. On retiendra aussi l'importance qu'il donne à la participation personnelle du chrétien par la *foi*, ce qui exclut toute ressemblance du mystère liturgique avec les mystères païens. — L'ouvrage s'achève par deux appendices intéressants sur l'incarnation rédemptrice, et sur « naissance du Christ, naissance du chrétien ».

(67) M. B. de Soos, *Le mystère liturgique d'après saint Léon le Grand* (Coll. *Liturgiewiss. Quellen u. Forsch.*, *34*). Münster, Aschendorff, 1958 ; 16,5×25, 152 pp., DM 12, 50.

Ascétisme d'Occident. — Dans un beau volume, parfaitement présenté, dont le titre rappelle (intentionnellement?) celui de Dom C. Butler, *Western Mysticism*, O. CHADWICK a recueilli et traduit quelques textes fondamentaux pour l'histoire du monachisme occidental (68). Une brève et substantielle introduction montre comment l'ascèse se rattache authentiquement aux origines chrétiennes et comment l'ascétisme primitif s'est développé et transformé pour aboutir au monachisme, dont est esquissée à grands traits l'histoire. Les textes ici reproduits remontent pour une part au monachisme égyptien, mais ce sont ceux précisément qui ont eu une grande influence sur le monachisme occidental, et en particulier sur la Règle de S. Benoît. Nous trouvons donc ici les *Verba Seniorum* (I-XVII de l'édition Rosweyd), sept *Conférences* de Cassien (Chadwick estime que l'enseignement des Conférences est substantiellement celui des *abbés* égyptiens, mais vu à travers la perspective propre de Cassien), la *Règle* de S. Benoît (Ch. se contente de signaler, sans plus, le problème de la *Regula Magistri*).

Saint Benoît. — Un récent volume des *Studia Anselmiana* rassemble plusieurs études importantes sur la Règle de S. Benoît (69). Pour ce qui nous intéresse ici, nous retiendrons l'article de A. KEMMER sur le Christ dans la *Règle*, avec des remarques intéressantes sur le Christ comme *Père* (cf. Reg. 4) ; celui de A. DE VOGÜÉ sur le monastère « Église du Christ », et de G. LAFONT sur le sacerdoce claustral : celui-ci, qui dépasse le cadre de la *Règle*, pose et résout de façon suggestive le problème du sacerdoce des moines à partir de ces deux principes : primauté des valeurs monastiques, que le moine soit ou non prêtre ; caractère intrinsèquement ministériel du sacerdoce. La vie monastique ne doit pas nécessairement s'achever dans le sacerdoce, mais elle prépare le moine-prêtre à signifier et à réaliser l'unité de l'Église dans l'Eucharistie. — Le P. MUNDÓ reprend toute la question de l'authenticité de la *Regula:* les

(68) *Western Asceticism.* Selected Translations with Introductions and Notes by O. CHADWICK (Coll. *The Library of Christian Classics, XII*). London, SCM Press, 1958 ; 15×23, 368 pp., 35/-.

(69) *Studia Anselmiana.* vol. 42. *Commentationes in Regulam S. Benedicti*, cura B. STEIDLE. Romae, « Orbis Catholicus » — Herder, 1957 ; 17×24, 358 pp. (A. KEMMER, *Christus in der Regel St. Benedikts*, pp. 1-14. — V. STEBLER, *Die « Horae competentes » des benediktinischen Stundengebetes*, pp. 15-24. — A. DE VOGÜÉ, *Le monastère, Église du Christ*, pp. 25-46. — G. LAFONT, *Sacerdoce claustral*, pp. 47-72. — B. STEIDLE, *« Ante unam horam refectionis... » Versuch einer neuen Deutung von Kapitel 35, 12-14 der Regel St. Benedikts*, pp. 73-104. — A. MUNDÓ, *L'authenticité de la Regula Sancti Benedicti*, pp. 105-158. — R. HANSLIK, *Die Benediktinerregel im Wiener Kirchenvätercorpus*, pp. 159-169. — C. GINDELE, *Die römische und monastische Ueberlieferung im Ordo officii der Regel St. Benedikts*, pp. 171-222. — G. HOLZHERR, *Die Regula Ferioli, das älteste literarische Zeugnis der Benediktinerregel?*, pp. 223-229. — K. HALLINGER, *Papst Gregor der Grosse und der hl. Benedikt*, pp. 231-319. — G. PENCO, *La prima diffusione della Regola di san Benedetto*, pp. 321-345. — W. HAFNER, *Paulus Diaconus und der ihm zugeschriebene Kommentar zur Regula S. Benedicti*, pp. 347-358.

caractères linguistiques et les sources la situent dans l'Italie centrale, vers le milieu du VIe s., dans un milieu en rapports avec la curie romaine ; la tradition manuscrite, le témoignage de S. Grégoire sont unanimes à l'attribuer à S. Benoît du Mont-Cassin : « En l'absence d'arguments contraires, celle-ci (la R. B.) reste donc authentique » (p. 158). — Enfin un long article de K. HALLINGER établit, par toute une série d'arguments qui paraissent impressionnants, que Grégoire le Grand n'a pas été disciple de S. Benoît, et que le monachisme tel qu'il le décrit et qu'il l'a vécu appartient à l'époque de ce que H. appelle la *regula mixta*, avant la « césure » de Benoît d'Aniane, après lequel la R. B. s'imposa universellement.

Le P. PENCO, qui dans le recueil cité, a étudié la première diffusion de la *Regula* (le premier pays où elle se répandit hors de l'Italie fut l'Angleterre), — en donne une nouvelle édition (70), dont l'intention, et l'intérêt est de permettre une confrontation de la *Règle* avec la *Regula Magistri*. La longue introduction et le commentaire visent surtout à comparer les deux Règles. Cette confrontation paraît au P. Penco confirmer l'hypothèse de la dépendance de S. Benoît par rapport à la R. M., mais ce n'est pas là le moins du monde diminuer l'importance et la signification de S. Benoît et de sa Règle pour l'histoire et la spiritualité du monachisme occidental. — Le texte est établi sur la base du *Sangallensis* ; l'apparat critique est accompagné de l'indication des sources ; la traduction italienne, dans la mesure où nous pouvons en juger, nous a paru un peu large. Cette édition sera un nécessaire instrument de travail pour ceux qui veulent étudier le problème des deux *Règles*.

On apprendra avec plaisir que R. HANSLIK prépare une édition de la Règle de S. Benoît dans le *Corpus* de Vienne (*Stud. Anselm.*, *vol. cit.*, pp. 159-169).

Un petit volume de la collection *Église d'hier et d'aujourd'hui*, dû à M. MESLIN, présente de façon aussi pénétrante qu'agréable S. Benoît (71). Fragments des *Dialogues* de S. Grégoire, extraits de la *Règle*, entrecoupés de textes de Cassien et de Cassiodore qui en font un excellent commentaire, sont précédés d'une introduction à la fois historique et spirituelle, qui a l'intérêt de replacer dans le milieu humain et social de son temps celui que Pie XII appela un jour « le Père de l'Europe ».

Dans la même collection, des extraits de **S. Césaire** présentent de façon très vivante la figure et l'action pastorale du grand évêque qui eut tant à peiner pour christianiser les populations de la Provence (72).

(70) *S. Benedicti Regula.* Introduzione, testo, apparati, traduzione e commento a cura di G. PENCO, O. S. B. (Coll. *Bibl. di Studi superiori*, *Scrittori cristiani greci e latini*, *vol. XXXIX*). Firenze, « La nuova Italia », 1958 ; 12×17, 282 pp., L. 3.500.

(71) M. MESLIN, *Benoît de Nursie*. Paris, Les Éditions ouvrières, 1957 ; 14×19, 126 pp., 330 frs.

(72) P. RICHÉ, *Césaire d'Arles*. *Ibid.*, 1958 ; 14×19, 110 pp. 390 frs.

Saint Ildefonse de Tolède. — Mariologie. — J. M. CASCANTE a consacré un volume fervent à la doctrine mariale de S. Ildefonse (73), surtout d'après le *Liber de Virginitate perpetua sanctae Mariae*. On serait tenté parfois de penser qu'il attribue trop d'originalité à la doctrine de S. Ildefonse et qu'il en force un peu les traits, quand il parle par exemple de médiation et de corrédemption, ou d'esclavage marial : des formules comme *O Domina mea* suffisent-elles à faire de S. Ildefonse un précurseur de S. L. M. Grignion de Montfort? Il reste que l'évêque a joué un rôle considérable dans le développement de la doctrine et de la piété mariales dans le haut moyen âge occidental.

P. Th. CAMELOT.

(73) J. M. CASCANTE DÁVILA, *Doctrina Mariana de S. Ildefonso de Toledo (Colectanea San Paciano, V)*. Barcelona, Editorial Casulleras, 1958 ; 15,6 × 23, 355 pp.

Ce Bulletin était achevé et imprimé quand nous avons reçu plusieurs ouvrages importants que nous ne pouvons que signaler ici en attendant d'y revenir plus tard.

B. SCHÖPF, *Das Tötungsrecht bei den frühchristlichen Schriftstellern bis zur Zeit Konstantins*. Regensburg, Pustet, 1958 ; 14 × 22, 270 pp., DM 18. — (Étude sur le « droit de mettre à mort », qui touche à bien des questions encore actuelles).

J. FONTAINE, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*. Paris, Études augustiniennes, 1959 ; 2 vol., 16 × 25, 1013 pp. (pagination continue). (Toute l'érudition et la culture d'Isidore dans l'Espagne wisigothique, et son rayonnement dans l'Occident contemporain).

L. VILLETTE, *Foi et Sacrement. I. Du Nouveau Testament à saint Augustin* (Coll. *Travaux de l'Institut Catholique de Paris, 5*). Paris, Bloud et Gay, 1959 ; 16,5 × 25, 334 pp. (Enquête biblique et patristique en vue d'une confrontation entre les doctrines catholique et protestante concernant l'efficacité des sacrements chrétiens et le rôle de la foi dans l'exercice concret de cette efficacité).

BULLETIN D'HISTOIRE DES DOCTRINES MÉDIÉVALES

I. Ouvrages généraux

Introductions. — En 1938, P. Vignaux avait publié un petit livre, *La pensée au Moyen Age*, qui avait vite pris rang de classique comme introduction aux doctrines médiévales. Le changement de titre qui caractérise la reprise actuelle, *Philosophie au Moyen Age*, montre qu'il ne s'agit pas seulement d'une nouvelle édition corrigée et mise à jour mais bien d'une refonte complète (1). Celle-ci garde tous les mérites de la première rédaction, mais il n'est que de parcourir l'ouvrage pour voir que l'A. a tenu compte de tous les travaux entrepris depuis la première édition, y compris même de recherches non encore entièrement publiées telles que celles de l'abbé Combes sur Jean de Ripa. Une lecture plus poussée manifeste que sa réflexion s'est encore approfondie, spécialement dans le souci de dégager ce qui peut servir d'aliment à la pensée moderne ; quelques allusions à K. Barth ou à M. Heidegger montrent comment certains auteurs continuent à jouer le rôle de ferment. On ne saurait trop conseiller la lecture de ce petit livre si dense, non seulement aux débutants, mais aussi à tous ceux qui sentent de temps à autre le besoin de reprendre une vue d'ensemble de la vitalité doctrinale du moyen âge.

C'est aussi une présentation d'ensemble de la pensée médiévale que vient de publier G. Leff (2), avec toutefois des termes temporels différents puisqu'il commence avec S. Augustin pour s'arrêter à Ockham. Le choix de cette dernière limite fait laisser de côté des auteurs encore purement médiévaux ; en revanche la première est très heureuse car elle fait débuter par le maître dont les doctrines n'ont cessé d'alimenter la pensée des philosophes et théologiens de la période étudiée. Dans l'ensemble, c'est

(1) P. Vignaux, *Philosophie au moyen âge (Coll. A. Colin, n° 323. Sect. philos.)*. Paris, A. Colin, (1958) ; 11 × 16,5, 224 pp., 300 frs.

(2) G. Leff, *Medieval Thought from Saint Augustine to Ockham* (Coll. *Pelican Books A 424*). Harmondsworth, Middlesex, Penguin Books, 1958 ; 11 × 18, 317 pp., 3/6.

l'analyse des doctrines qui est la mieux venue. L'aspect proprement historique est souvent moins achevé. Il semble que l'A. ait travaillé avec quelque hâte et ait laissé passer bien des inexactitudes. Il en est particulièrement ainsi dans la question d'ailleurs embrouillée des traductions d'ouvrages grecs ou arabes : à lire l'ouvrage, on serait tenté de croire que le *Liber de causis* est identique à l'*Elementatio theologica* de Proclus ; on voit attribuer à Guillaume de Moerbeke la traduction des *Économiques* d'Aristote qui lui est postérieure (3). Malgré ses réels mérites, ce livre ne saurait donc être conseillé sans nuances à des débutants.

L'histoire des doctrines risque parfois de faire oublier que les plus belles constructions de l'esprit sont le fait d'hommes concrets dont les conditions de vie ont souvent retenti sur les modes de pensée. Aussi est-il bienfaisant de lire le petit livre alerte et bien informé que J. Le Goff a consacré aux « intellectuels » du moyen âge (4). Rien d'un tableau lourd ou morne ; l'A. vit avec ses héros et prend au besoin parti ; sa sympathie pour Abélard compense son aversion pour les carolingiens. Même si on ne partage pas tous les points de vue, si l'on regrette telle ou telle omission, il reste que l'entrain et la vie avec lesquels nous sont présentés ces clercs nous les rend proches et nous prépare à mieux les comprendre. L'illustration très bien choisie ajoute encore à l'agrément de cette lecture (5).

Dans le même genre de présentation de la vie intellectuelle et spirituelle du moyen âge, il faut encore recommander un autre petit livre, celui de L. Génicot sur *La Spiritualité Médiévale* (6), sujet immense mais que le professeur de Louvain, habitué à mettre en lumière les « lignes de

(3) Voir en dernier lieu R. A. Gauthier, *Deux témoignages sur la date de la première traduction latine des Économiques*, dans *Rev. philos. de Louvain*, 50 (1952) pp. 273-283. Il y aurait d'autres erreurs à relever dans ces pages 174-176 de G. Leff.

(4) J. Le Goff, *Les intellectuels au moyen âge* (Coll. *Le temps qui court*, *4*). Paris, Éd. du Seuil, 1957 ; 12 × 18, 192 pp.

(5) Remarquons toutefois que la légende de l'illustration de la p. 112 reproduit une vieille erreur. La miniature de Fouquet ne représente pas S. Thomas enseignant mais S. Bernard instruisant ses moines au chapitre. Voir M. Hubert, *Autour de saint Bernard. Deux larcins iconographiques. I. Un faux saint Thomas d'Aquin*, dans *Rev. du m. â. latin*, 8 (1952), pp. 235-242.

(6) L. Génicot, *La Spiritualité Médiévale* (Coll. *Je sais-je crois*, *4*). Paris, A. Fayard, 1958 ; 14,5 × 19,5, 119 pp., 350 frs. Quelques ouvrages de la même collection intéressent au moins partiellement le moyen âge. G. Cohen (*Lettres chrétiennes au moyen âge;* n° 117, 1956, 144 pp., 300 frs) traite agréablement ce sujet immense par le commentaire d'un bon choix de textes. M. Nédoncelle (*Existe-t-il une philosophie chrétienne?;* n° 10, 1956, 121 pp., 300 frs) consacre une dizaine de pages à la pensée médiévale ; elles sont la partie la moins bien venue, faute d'une suffisante sympathie, de ce petit livre par ailleurs fort intéressant. E. Beau de Loménie (*L'Église et l'État. Un problème permanent*, n° 88, 1957 ; 144 pp., 300 frs) n'aborde guère — et non sans de menues inexactitudes — que l'histoire politique des rapports Église-État, sans traiter suffisamment ni l'histoire doctrinale ni la doctrine elle-même. Signalons enfin les ouvrages de J. Hamelin (*Le théâtre chrétien*, n° 129, 1957 ; 127 pp., 300 frs) et d'A. Leroy (*Naissance de l'art chrétien*, n° 122, 1956 ; 123 pp., 300 frs).

faîte », a su traiter de façon à donner l'essentiel en évitant le risque de tout mêler en voulant tout dire. Très consciemment il s'est limité à un choix d'aspects significatifs. Il serait évidemment possible de chicaner au sujet de telle ou telle option, par exemple regretter que les formes plus populaires de dévotion aient été sacrifiées aux grandes personnalités, mais il n'est pas du tout sûr que de telles modifications eussent été heureuses. L. Génicot ne s'est pas contenté d'exposer les doctrines, il a tenu à donner des extraits des œuvres des auteurs dont il traitait et son florilège donne grande envie d'entrer plus avant dans la connaissance des spirituels médiévaux.

Il est assez difficile de voir à quels besoins peut répondre la réédition de la traduction anglaise d'un ouvrage qui fut fort utile au début de ce siècle mais qui actuellement « date » vraiment beaucoup, l'*Introduction à la Philosophie Néo-scolastique* de Maurice De Wulf (7). On sait que les positions du maître de Louvain ont sensiblement évolué au cours de sa longue et féconde carrière ; il n'eût sans doute pas écrit les mêmes choses à la fin de sa vie. D'autre part le monde philosophique actuel est bien différent de celui d'alors où régnait un kantisme à peu près incontesté dans la plupart des universités. L'ouvrage n'intéresse donc guère désormais que les historiens qui auront toujours profit à recourir au texte dans sa langue originale. Et n'est-ce pas pur gaspillage d'avoir réimprimé en fin de volume la notice du traducteur sur les programmes de l'Institut de Louvain en 1905 ?

Pour conclure cette série d'exposés généraux, il faut rappeler ici l'important ouvrage de Dom Jean Leclercq sur les caractères de la théologie monastique du moyen âge (8). Les lecteurs de la Revue ont déjà trouvé sur ce maître-livre une étude attentive du P. Camelot (9).

Recueils d'articles. — On sait que Mgr Grabmann avait en 1926 et 1936 réuni sous le titre de *Mittelalterliches Geistesleben* des articles dispersés dans des revues ou dans le capharnaüm des Festschriften. Avant sa mort, le grand médiéviste avait commencé à préparer un troisième volume. Le Dr Ott a mené à bonne fin l'entreprise laissée inachevée (10).

(7) M. De Wulf, *An Introduction to Scholastic Philosophy—Medieval and Modern* (*Scholasticism Old and New*) transl. by P. Coffey. New York, Dover Publ., 1956 ; 13,5 × 20, 327 pp., $1.75.

(8) J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge.* Paris, Éd. du Cerf. 1957 ; 16 × 25, 269 pp.

(9) P. Th. Camelot, *Théologie monastique et théologie scolastique*, dans *Rev. sc. ph. th.*, 42 (1958), pp. 240-253.

(10) M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik.* Band III. Mit der Bibliographie M. Grabmanns hrsg. v. L. Ott. München, Max Hueber Verlag, 1956 ; 16 × 23,5, xii-479 pp., DM 29,80. Détail des articles contenus : *Die Aphorismata des Wilhelms von Doncaster*, pp. 36-49. *Bedeutung und Aufgaben der Erforschung des mittelalterlichen Aristotelismus*, pp. 50-63. *Aristoteles in 12. Jahrhundert*, pp. 64-127. *Das Studium der aristotelischen Ethik an der Artisten-*

On sera heureux d'y retrouver des contributions très importantes dont certaines n'étaient pas très facilement accessibles. De plus, Mgr Gr. avait repris certaines de ces études et l'éditeur a tenu compte, dans des notes signalées par un astérisque, des travaux venus ici ou là compléter ou nuancer les conclusions de l'auteur. Un grand nombre d'articles sont consacrés à la diffusion de l'aristotélisme au moyen âge, mais la théologie n'est pas absente et l'une des plus longues études est consacrée à Capréolus. Au point de vue temporel, si la période étudiée va du XIIe s. au XVe, c'est le XIIIe qui a reçu la part du lion. Notons enfin que l'on trouvera au début du volume des notes autobiographiques et une précieuse bibliographie qui montre l'étendue du champ de recherches de Mgr Grabmann.

Il n'est évidemment pas possible de recenser en détail le contenu de ce volume. Notons seulement ici qu'il faudrait sans doute nuancer la remarque finale de l'article sur Jean Tinctor (p. 432) où il est dit que les commentaires sur la Somme théologique ont été plus tardifs en Italie qu'en Allemagne, le premier en date des commentaires italiens étant celui de Cajetan en 1497-1499. En fait, la bibliothèque du Séminaire d'Asti conserve deux gros manuscrits contenant un commentaire de Conrad d'Asti, mort en 1462. Malheureusement le temps m'a manqué pour examiner de près ces volumes et je ne puis dire s'il s'agit d'un commentaire proprement dit, comme il m'a semblé à première vue, ou si l'on a affaire à l'*opus praeclarum et laboriosum quo dicta B. Thomae de Aquino per materias ordinavit* que Léandro Alberti avait noté jadis à Asti (11).

C'est aussi un recueil d'articles, du moins en partie, qui constitue le gros volume d'études sur la littérature portugaise au moyen âge qu'a

fakultät der Universität Paris in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, pp. 128-141. *Ungedruckte lateinische Kommentare zur aristotelischen Topik aus dem 13. Jahrhundert*, pp. 142-157. *Jakob von Douai, ein Aristoteleskommentator zur Zeit des heiligen Thomas von Aquin und des Siger von Brabant*, pp. 158-179. *Siger von Brabant und Dante*, pp. 180-196. *Das Aristotelesstudium in Italien zur Zeit Dantes*, pp. 197-212. *Eine Fortsetzung und Ergänzung zum Metaphysikkommentar des heiligen Thomas von Aquin in einer Münchener Handschrift*, pp. 213-218. *Der Anteil Deutschlands am Aristotelismus des Mittelalters*, pp. 219-231. *Der Kommentar des sel. Jordanus von Sachsen († 1237) zum Priscianus Minor*, pp. 232-242. *Die geschichtliche Entwicklung der mittelalterlichen Sprachphilosophie und Sprachlogik. Ein Überblick*, pp. 243-253. *Die Summa de astris des Gerhard von Feltre O. P.*, pp. 254-279. *Romanus de Roma († 1273) und der Prolog seines Sentenzenkommentares*, pp. 280-305. *Adenulf von Anagni, Propst von Saint-Omer († 1290)*, pp. 306-322. *Albert von Brescia O. P. († 1314) und sein Werk « De officio sacerdotis »*, pp. 323-351. *Der Sentenzenkommentar des Magister Henricus de Cervo und die Kölner Dominikanertheologie des 14. Jahrhunderts*, pp. 352-369. *Johannes Capreolus O. P., der Princeps Thomistarum († 1444) und seine Stellung in der Geschichte der Thomistenschule*, pp. 370-410. *Der belgische Thomist Johannes Tinctoris († 1469) und die Entstehung des Kommentars zur Summa theologiae des heiligen Thomas von Aquin*, pp. 411-432. *Der Kommentar eines Wiener Dominikanertheologen aus dem 15. Jahrhundert zur Summa contra Gentiles*, pp. 433-448.

(11) QUÉTIF-ECHARD, *Scriptores Ord. Praed.*, I, 821 b.

publié le P. Martins (12). Quelques traités composés en latin y sont examinés (13), mais la plupart des études sont réservées aux ouvrages en langue portugaise, qu'il s'agisse d'originaux ou de traductions. Toute cette littérature constituée principalement d'écrits de spiritualité restait bien mal connue ; grâce au guide agréable fourni par le P. M., elle sera désormais plus accessible.

Signalons enfin la réédition des *Studies in Mediaeval Culture* de Ch.-H. Haskins (14). Bien que beaucoup de travail ait été fait depuis trente ans, la valeur de ces études reste pratiquement intacte et il y a toujours profit à les lire.

Collections de textes. — L'insuffisance de la vieille *Patrologie Latine* de Migne avait déjà suscité, pour la période patristique, la grande entreprise du *Corpus Christianorum.* Grâce aux bénédictins de Steenbrugge et aux éditions Brepols, plusieurs volumes ont paru dont il a été rendu compte dans le bulletin de patrologie. Les mêmes éditeurs annoncent maintenant la mise en chantier d'une nouvelle série qui comprendra les écrivains ecclésiastiques jusqu'au xiie s., sous le titre de *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, collection pour laquelle est déjà prévu le sigle de C. C. C. M. Les grandes lignes, très raisonnables, du projet sont exposées et l'on ne peut que souhaiter de voir la réalisation s'effectuer avec la même rapidité que celle de la première série (15).

Nouvelles revues. — Les instituts de philologie classique et médiévale et d'histoire de la musique de l'Université de Bologne ont réuni leurs efforts pour faire paraître, à partir de 1956, une élégante revue, *Quadrivium* consacrée aux disciplines de l'enseignement supérieur du moyen âge, en y réservant, selon l'esprit même de cet enseignement, la place de choix à la musique. Articles d'érudition, éditions de textes, recensions, manifestent la vitalité des deux instituts bolonais (16).

(12) M. Martins, S. J., *Estudos de literatura medieval.* Braga, Libreria Cruz, 1956 ; 16,5 × 22,5, 536 pp.

(13) L'un des travaux, sans doute parce que l'A. s'est trop limité à la bibliographie en langues hispaniques, se tient à des positions désormais périmées. Le commentaire sur Denys du ms. *Munich Clm 7983* ne peut guère être attribué à Pierre d'Espagne. Cf. F. Ruello. *Un commentaire dionysien en quête d'auteur*, dans *Arch. d'Hist. doctr. et litt. du m. â.*, 19 (1952), pp. 141-181.

(14) Ch. H. Haskins, *Studies in Mediaeval Culture.* New-York, Fr. Ungar, 1958; 15,5 × 23, viii-294 pp., $ 4,50.

(15) *Pour une nouvelle édition de la littérature latine médiévale*, dans *Sacris Erudiri*, 9 (1957), pp. 1-14.

(16) *Quadrivium*, Revista di filologia e musicologia medievale. Direttori : G. B. Pighi, V. Pini, G. Vecchi. Bologna, Via Zamboni, 27-29. Voici le sommaire du premier numéro : *Premessa*, p. 5. — B. M. Marti. *Lucan's Invocation to Nero in the Light of the Mediaeval Commentaries*, pp. 7-18. — G. Vecchi. *Il « planctus » di Gudino di Luxeuil : un ambiente scolastico, un ritmo, una melodia*, pp. 19-40. — V. Pini. *La* Summa de vitiis et virtutibus *di Guido Faba*, pp. 41-152. — G. Vecchi, *Su la composizione del* Pomerium *di Marchetto da Padova e la* Brevis Compilatio, pp. 153-205.

Le Centre d'études supérieures de civilisation médiévale, fondé récemment à Poitiers, qui s'occupe des périodes préromane et romane, commence la publication de *Cahiers* trimestriels sous la direction des Professeurs Crozet et Labande. Si les questions d'art y ont une large part, aucun secteur des disciplines concernant le haut moyen âge n'en est exclu. « La nouvelle revue, se consacrera donc, non à une discipline, mais à un temps de l'histoire », nous promettent les directeurs (17).

Signalons enfin *Mediaevalia philosophica Polonorum*, bulletin d'information concernant les recherches sur la philosophie médiévale en Pologne publié par l'Institut de philosophie et de sociologie de l'Académie polonaise des sciences. Dans le premier numéro, le rédacteur en chef, W. Seńko, donne le programme de travail du Centre d'Études d'Histoire de Philosophie ancienne et médiévale, dont le premier but est la description des manuscrits contenant les œuvres des philosophes polonais du moyen âge, spécialement leurs commentaires sur les Sentences, sur Aristote et sur S. Thomas d'Aquin. Les articles de ce premier numéro donnent un aperçu des résultats de ces recherches.

Les principaux travaux paraîtront dans une collection intitulée Studia Mediewystyczne (Études Médiévales) sous la direction des professeurs Legowicz et Swieżawski (18).

Répertoires. — Les sermons médiévaux, source de quantités de renseignements sur la pastorale et la spiritualité aussi bien que sur la vie quotidienne, n'ont guère été étudiés jusqu'ici. M. Fawtier le déplorait récemment. En fait la masse des pièces conservées et la difficulté de se repérer parmi des recueils souvent anarchiques ne sont guère attrayants en l'absence de guide. Aussi faut-il saluer avec reconnaissance la courageuse entreprise de J.-B. Schneyer qui a commencé d'établir un répertoire d'*incipit* dont il a donné les principes (19) ; les premiers fruits de ses recherches viennent aussi de paraître sous la forme d'inventaires

(17) *Cahiers de civilisation médiévale Xe-XIIe siècles*, Revue trimestrielle publiée par le Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale. Siège social : Poitiers, 6, rue René Descartes. Les sommaires des premiers Cahiers ont été donnés ici même, cf. *Rev. Sc. ph. th.*, 42 (1958) pp. 583 et 751, 43 (1959), pp. 183 et 366.

(18) *Mediaevalia Philosophica Polonorum*. Polska Akademia Nauk, Instytut filozofii i socjologii, Warszawa 1958. Adresse de la Rédaction : Zaklad Bibliografii i Dokumentacji. Pan, Warszawa, Palac Kultury i Nauki, X 1038. Sommaire : W. Seńko. *Aperçu sur les recherches concernant la philosophie médiévale en Pologne*, pp. 5-10. A. Połtawski. *Communis lectura pragensis*, pp. 11-23 ; — *Liste des questions anonymes sur les Sentences d'après le ms. BJ 1435.* (Manuscrit de la Bibliothèque Jagellon de l'Université de Cracovie contenant le commentaire étudié dans l'article précédent.), pp. 24-27. — J. B. Korolec, A. Półtawski, Z. Wlodek. *Commentaires sur les Sentences, supplément au Répertoire de F. Stegmüller*, pp. 28-30.

(19) J.-B. Schneyer, *Beobachtungen bei der Sammlung von Predigtinitien des 13. Jahrhunderts* dans *Scholastik* 32 (1957), pp. 72-81.

des manuscrits de sermons des bibliothèques de Munich (20) et de Bâle (21). Ces deux contributions montrent bien et la richesse et la difficulté de la matière mais aussi tout ce que pourront apporter les travaux du Dr Schneyer.

Manuscrits. — Les procédés de lecture des passages effacés des manuscrits ont fait de grands progrès depuis quelques années. G. Ouy, qui participe activement aux recherches dans ce domaine, vient de donner un bel exemple des services que peuvent rendre les techniques de cet ordre pour reconstituer l'histoire d'un volume (22). Il est vivement à souhaiter que les grandes bibliothèques soient équipées rapidement en laboratoires appropriés.

Lorsqu'il mourut en 1950, l'abbé Destrez laissait une quantité considérable de notes, registres et dossiers manuscrits destinés au grand ouvrage qu'il projetait sur la *pecia* dans les manuscrits universitaires du XIIIe et du XIVe s., le livre paru sous ce titre en 1935 et devenu classique n'en étant que l'introduction. Le P. Chenu avait publié l'une ou l'autre de ces notes, mais l'ensemble de la documentation n'était pas utilisable tel quel et nécessitait un travail considérable qui risquait de décourager ceux-là même qui voyaient l'intérêt de mettre à la disposition des chercheurs cette mine de renseignements. C'est à cette tâche difficile que G. Fink-Errera a bien voulu s'attacher, s'attirant ainsi la reconnaissance de tous ceux qui s'intéressent aux manuscrits médiévaux. Il a déjà fait paraître deux articles, précurseurs d'une grande publication en plusieurs volumes. Le premier de ces articles présente les projets de Destrez, l'état de la documentation et la façon dont G. Fink-Errera en envisage la publication (23). Le second est consacré à un important problème de codicologie, celui des indications de date portées par les manuscrits (24). La date portée sur un manuscrit n'est pas forcément, malgré les apparences, celle

(20) J.-B. Schneyer, *Beobachtungen zu lateinischen Sermoneshandschriften der Staatsbibliothek München* (Bayer. Akad. der Wiss. Phil.-Hist. Kl. Sitz. ber. 1958, H. 8) München, Verlag der Bayer. Akad. der Wissensch. (Beck), 1958 ; 14 × 23, 148 pp.

(21) J.-B. Schneyer, *Beobachtungen in lateinischen Sermoneshandschriften der öffentlichen Bibliothek der Universität Basel*, dans *Scholastik*, 34 (1949), pp. 56-69.

(22) G. Ouy, *Histoire « visible » et histoire « cachée » d'un manuscrit*, dans *Le moyen âge*, 1958, pp. 115-138. Là où les procédés classiques de lecture par les rayons ultra-violets ou infra-rouges ne suffisent pas, il est possible d'obtenir des résultats, soit par l'emploi d'ailleurs assez délicat de certaines vapeurs, soit par des superpositions de clichés pris sous des éclairages différents. Dans l'exemple apporté par M. Ouy, l'emploi de ces différentes méthodes a permis de faire remonter l'histoire d'un manuscrit, assez ordinaire par ailleurs, non plus seulement jusqu'à la librairie de Charles d'Orléans en 1440, mais selon toute vraisemblance jusqu'à l'abbaye de Préaux au XIIe siècle. En appendice, l'A. publie quelques documents concernant l'un des possesseurs intermédiaires du manuscrit, Jean Budé, bisaïeul du célèbre Guillaume.

(23) G. Fink-Errera, *Jean Destrez et son œuvre: La pecia dans les manuscrits universitaires du XIIIe et du XIVe siècle* dans *Scriptorium* 11 (1957), pp. 264-280.

(24) J. Destrez † et G. Fink-Errera, *Des manuscrits apparemment datés* dans *Scriptorium* 12 (1958), pp. 56-93.

de la copie du manuscrit lui-même, elle peut correspondre aussi à la date de composition de l'ouvrage par l'auteur, ou à celle de la confection d'une copie antérieure qui souvent se trouve être un *exemplar* universitaire.

Dans les collections des bibliothèques, les manuscrits bibliques présentent toujours une section importante tant par le nombre que par la proportion des manuscrits de valeur artistique. Il en va ainsi dans les fonds de Tchécoslovaquie et le livre de J. Merell, qui est consacré à la Bible dans la tradition culturelle tchèque, fait la part principale à l'apport manuscrit (25). Il ne faut pas oublier que la traduction des Écritures en vieux-tchèque entre le xe et le xive s. a eu une importance considérable sur le développement de la langue, comme d'ailleurs auparavant la traduction slavonne des SS. Cyrille et Méthode. L'intérêt du livre est augmenté par les planches qui reproduisent de nombreuses peintures de manuscrits, d'un art très original. Si les couleurs des hors-texte sont fidèles, elles tranchent au moins autant que le dessin sur les productions contemporaines des autres pays.

Doctrines théologiques. — Si les études de mariologie tombent trop souvent dans le travers de demander aux anciens auteurs de répondre à des questions qu'ils ne se posaient pas encore, le livre de Mlle E. Gössmann (26) a su éviter d'encourir ce reproche en partant, non d'une doctrine déjà élaborée, mais du texte évangélique de l'Annonciation et en examinant comment les médiévaux ont interprété ce texte essentiel de toute théologie mariale. Elle ne s'est d'ailleurs pas limitée aux théologiens mais a fort à propos étendu son enquête aux poètes et aux artistes ; ainsi peut-on voir réagir recherche doctrinale et dévotion. Dans cette production considérable, il fallait évidemment faire un choix et l'on ne s'étonnera pas que les représentants de l'art et surtout de la poésie aient été pris principalement dans les pays de culture allemande, d'ailleurs très riches en ce domaine. Pour les théologiens, Mlle G. a préféré, à juste titre, étudier à fond les plus grands maîtres plutôt que de se résoudre à un échantillonage plus vaste où le progrès de la pensée théologique eût été moins perceptible. L'A. se montre au courant des travaux les plus récents, par exemple de ceux du P. Fries sur la non-authenticité de traités mariaux attribués à Albert le Grand. Est-ce par contrecoup qu'elle montre quelque hésitation à reconnaître pour authentique l'*Expositio super Salutatione angelica* de S. Thomas? Je crois qu'aujourd'hui les seules questions que posent cet opuscule sont celle de la date à laquelle il a été prêché et celle, plus grave et probablement insoluble, de la valeur et de la fidélité de la reportation.

(25) J. Merell, *Bible v českých zemích od nejstarších dob do současnosti.* (Praha), Česká katolická Charita, 1956, 17, 5 × 25, 119 pp., 102 planches. Sommaires en français, anglais et allemand.

(26) E. Gössmann, *Die Verkündigung an Maria im dogmatischen Verständnis des Mittelalters.* München, Max Hueber Verlag, 1957 ; 17 × 21, 303 pp., 14,80 DM.

La possibilité de mériter pour autrui est assurée par la pratique de l'Église, en liaison étroite avec celle de l'intercession pour autrui, mais ce n'est qu'assez tard que les théologiens se sont intéressés à la question de façon précise. C'est le développement de cette théologie depuis le XII[e] s. jusqu'à nos jours que le P. CZERNY étudie avec beaucoup de soin et de compétence (27). Après avoir rappelé les diverses façons dont on a divisé la notion de mérite, il recherche comment les docteurs ont traité de la question au cours des siècles. Puis vient l'histoire doctrinale proprement dite, l'évolution interne de la théologie du mérite pour autrui, étude qui occupe la moitié du volume. Enfin la dernière partie s'intéresse aux textes scripturaires et patristiques qui ont été utilisés pour l'établissement de la doctrine. Après les premières indications données secondairement dans des questions seulement apparentées, chez Robert Pullus par exemple, c'est chez Robert de Melun et Simon de Tournai qu'est posée pour la première fois la question même de la possibilité d'un mérite « social », question qui sera généralement posée à propos de la dist. 27 du 2[e] livre des *Sentences*. Dans l'approfondissement de la doctrine, la place essentielle est occupée par S. Thomas. Sa conception encore statique dans le *Commentaire des Sentences* fait place dans la *Somme* à une vue dynamique à partir de la motion divine et de la grâce capitale du Christ. Il faudra curieusement attendre Duns Scot pour que soit posée la question de ce qui constitue le mérite pour autrui. Nous ne suivrons pas ici l'A. dans les développements postérieurs au concile de Trente. Le peu qui a été dit suffit à montrer l'intérêt de son travail.

Une importante contribution à l'histoire de l'exégèse et de l'ecclésiologie du moyen âge vient d'être apportée par H. RIEDLINGER ; sa thèse étudie la conception de l'Église comme épouse sans tache du Christ d'après les commentaires du *Cantique des Cantiques* (28). Plusieurs expressions du texte sacré et spécialement le *macula non est in te* de IV, 7 posaient le problème : comment une société composée de pécheurs peut-elle être dite immaculée ? La réponse engage la conception même de l'Église. Le D[r] R. n'a pas craint de passer en revue tous — ou presque — les commentaires médiévaux parvenus jusqu'à nous et sa récolte a été fructueuse. Si avec modestie il déclare se cantonner dans une étude

(27) J. CZERNY O. P., *Das übernatürliche Verdienst für andere. Eine Untersuchung über die Entwicklung dieser Lehre von der Frühscholastik an bis zur Theologie der Gegenwart* (Coll. *Studia friburgensia, N. F.* 15). Freiburg/Schweiz, Universitätsverlag, 1957 ; 16,5 × 24, XX-107 pp., 11,40 fr. s.

(28) H. RIEDLINGER, *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters* (Coll. *Beitr. z. Geschichte der Phil. u. Theol. d. Mittelalters, Bd 38, H. 3*). Münster/Westf., Aschendorff, 1958 ; 16,5 × 24, XXVII-415 pp., DM 35. — Quelques notes de lecture : p. 90, n. 1 et table des manuscrits, il manque le numéro du ms. *London, Brit. Mus. Harley*; p. 333 etc., Abbéville au lieu d'Abbeville. Pp. 289 sqq., la présence de citations d'Aristote dans le commentaire du ms. *Basel, Univ. B IX 5* n'est pas décisive pour rejeter l'attribution à Nicolas de Gorran ; les sermons de ce dernier en contiennent souvent.

strictement historique, on ne saurait douter que les résultats qu'il a obtenus ne retiennent longuement l'attention des théologiens. Deux auteurs de l'âge patristique ont exercé une influence prépondérante, Origène et Augustin, mais jusqu'au XIIe s. c'est le commentaire de Bède qui sera à la base de presque toutes les interprétations ; on rencontre chez lui deux remarques qui seront largement utilisées par la suite, quitte à être notablement modifiées : la parole *sine macula* est dite de l'*ecclesia sancta in quantum ecclesia Christi* (p. 84) ; dans son commentaire sur *Ia Johannis* 3, 9, *(Omnis qui natus est ex Deo peccatum non facit)*, il explique que cela est dit *non... de omni peccato... sed de violatione caritatis* (p. 86). Haymon d'Auxerre reprend cette idée et distingue entre péchés légers compatibles avec l'appartenance à l'épouse du Christ et les péchés graves seuls comptés comme *macula* (p. 96). Au début du XIIe s., Anselme de Laon identifie de même *macula* avec *peccatum criminale.* En passant dans la *Glose* interlinéaire sous la forme *criminalis culpa* l'expression connaîtra une belle fortune chez les commentateurs subséquents. Le maître de Laon est d'ailleurs le chef de file de toute une école d'interprétation, où domine une exégèse ecclésiologique de type moral. Au XIIe s., elle est surtout répandue chez les maîtres séculiers ; dans les trois siècles suivants, elle sera nettement dominante chez les scolastiques de toutes appartenances. Les grands noms de cette tendance sont Pierre le Chantre, Étienne Langton, Pecham, Gilles de Rome, Remi de Florence et Léonard de Giffono. Deux auteurs du début du XIIIe s. se distinguent par le sombre tableau qu'ils tracent de l'Église terrestre contemporaine, Eudes de Chériton et surtout Guillaume d'Auvergne dont l'enseignement est transmis par Hugues de Saint-Cher. Une place spéciale doit être faite à Nicolas de Lyre qui a essayé d'intégrer dans la synthèse chrétienne l'apport de l'exégèse rabbinique. Les deux autres courants d'interprétations s'orientent vers un sens mystique ou un sens marial. Le premier fleurit au XIIe s. chez les religieux. Saint Bernard y joue le rôle déterminant ; l'accent est mis sur l'union de l'âme individuelle avec Dieu, sans pour cela éliminer l'union de l'Église au Christ. L'exégèse mariologique, moins répandue, se trouve dans les mêmes milieux, spécialement chez Rupert de Deutz et Alain de Lille. Par la suite, on la retrouvera chez Alexandre Neckham, Jean Halgrin d'Abbeville, Jean Russel et quelques autres tandis que l'interprétation mystique sera le fait de Thomas de Verceil, Pierre-Jean Olivi, Richard Rolle et Gerson. A la fin du moyen âge, Denys le Chartreux recueillera les trois courants et en fera sinon la synthèse du moins une compilation. Ce bref aperçu de l'ouvrage du Dr R. ne donne qu'une bien faible idée des richesses qu'il contient. Notons comme particulièrement précieuse la moisson de textes restés jusqu'ici inédits dans les manuscrits qu'il met à la disposition des ecclésiologues, que ce soient des extraits ou des morceaux intégraux comme les sermons de Godefroy de Saint-Victor (pp. 188-193) et d'Alexandre Neckham (pp. 325-333). Ce beau travail montre quel profit il y a, malgré un préjugé

défavorable difficile à éliminer, à interroger les commentaires bibliques médiévaux ; en ayant le courage de le faire, on pourra, à l'instar du Dr R. renouveler bien des problèmes.

Spirituel et temporel. — L'appréciation du rôle de l'Église en matière temporelle a subi bien des variations ; à l'intérieur même de l'Église, l'accord est loin d'être fait, et c'est ce qui donne un intérêt toujours actuel aux études historiques sur le sujet, c'est aussi ce qui rend difficile une vue objective des divers essais de réponse du passé. Il n'est pas impossible toutefois de s'en rapprocher et c'est là une caractéristique commune des ouvrages du Rev. T. M. PARKER (29) et de M. PACAUT (30). Les deux études sont d'ailleurs fort différentes et ne font nullement double emploi. Les conférences du Dr Parker envisagent l'ensemble des rapports de la « Chrétienté » et de l'État depuis la fondation de l'Église — et même depuis ses fondements bibliques — jusqu'à la Réforme, en insistant surtout sur les conditions générales auxquelles l'Église a eu à répondre, Empire romain, états barbares, féodalité, débuts des monarchies nationales ; l'aspect proprement doctrinal n'est guère développé, mais le lecteur trouvera, en plus de vues d'ensemble intéressantes, quantité de remarques très fines touchant des aspects humains que l'on risque d'oublier. Pour la période qui concerne ce bulletin, notons par exemple le fait de l'absence d'un laïcat cultivé en Occident au haut moyen âge ; de ce fait toutes les discussions sur sacerdoce et empire sont l'œuvre de clercs, de même les décisions de la chancellerie impériale. L'A. excelle à montrer le caractère ambigu ou paradoxal de bien des situations ; il incline d'ailleurs à croire que « les hommes ont cherché une synthèse là où ils ne pouvaient espérer trouver qu'un *modus vivendi* ».

Le livre de M. Pacaut est plus technique et l'aspect doctrinal y a la première place, bien que les conditionnements historiques soient eux-aussi attentivement étudiés. Nous sommes ici en face d'un ouvrage important qui a déjà suscité beaucoup d'intérêt et en suscitera certainenement encore. Il ne peut être question d'en donner ici une analyse détaillée qui dépasserait les dimensions de ce bulletin. Ce qui résulte peut-être le plus fortement de cette étude est le caractère second des développements doctrinaux sur le pouvoir de l'Église. Ce qui est premier, c'est la volonté de réforme. « L'Église, note excellemment M. P. à propos de Grégoire VII, n'a pas une ambition démesurée de puissance ; elle a avant tout un ardent désir de fonder l'organisation et la vie de la société sur des principes chrétiens. La notion de liberté ecclésiastique mène donc à la théocratie, mais à une théocratie d'essence spirituelle » (p. 76). Il est

(29) T. M. PARKER, *Christianity and the State in the Light of History* (Coll. *Bampton Lectures*). London, A. et Ch. Black, 1955 ; 14×22,5, VII-178 pp., 21/.

(30) M. PACAUT, *La théocratie. L'Église et le pouvoir au moyen âge, (Collection historique).* Paris, Aubier, 1957 ; 14×19, 302 pp., 960 frs.

en effet à noter que la plupart des adversaires du Saint-Siège, dans les premiers temps des controverses, ne distinguent pas plus que ses partisans temporel et spirituel. En fait pour avoir un exposé cohérent des thèses théocratiques il faudrait attendre Innocent IV qui « élabore une métaphysique du pouvoir » (p. 162). Ses arguments principaux, repris d'Innocent III, sont la *generalis legatio* reçue du Christ sur toutes les affaires humaines et le pouvoir de lier et de délier, fonction spirituelle mais qui donne une large prise sur le temporel. La séparation des fonctions n'est pas niée, mais le pape est au-dessus des deux domaines ; « ici-bas la souveraineté est indivisible » et « le pape, qui est chef du spirituel et n'est justiciable de personne au temporel, est le seul capable d'avoir cette unique autorité absolue » (p. 162). Les théologiens postérieurs de la théocratie (31) ne feront guère qu'ajouter des précisions par une analyse plus précise du *dominium* de l'Église. Les thèses adverses ne prendront, elles aussi, leur consistance qu'assez tard, qu'il s'agisse des thèses radicales de Marsile de Padoue ou de la *via media* que tente Jean Quidort de Paris. Le renversement de tendance, qui entraînera vers une ecclésiologie conciliaire sera moins dû à Marsile qu'à Ockham, moins logique mais plus religieux. Dans ces trois dernières doctrines, l'influence d'Aristote et d'Averroès se fait sentir ; comme il est dommage que nous n'ayons plus le commentaire de Siger sur les *Politiques* chaudement recommandé par Pierre Dubois ! Le beau travail de M. Pacaut se termine par un choix de textes ; ils illustrent excellemment son exposé qui, tout en étant le fruit d'une réflexion très personnelle, n'en donne pas moins dans l'ensemble une vue très classique, et sans doute vraie dans ses grandes lignes, d'un problème capital pour l'histoire du moyen âge.

Ces positions, si elles sont généralement admises, n'en sont pas moins remises en question sur certains points. Ainsi en est-il pour un élément très important, le sens qu'il faut donner au *gladius materialis*. R. Castillo Lara reprend et développe les interprétations du P. Stickler (32) ; le glaive matériel n'est pas le pouvoir direct sur les choses temporelles, c'est le pouvoir suprême de coercition matérielle mis au service du pouvoir spirituel, pouvoir que l'Église possède mais qu'elle délègue à l'Empereur. Les conflits seraient surtout nés de la dualité de conception de l'Empire. Le dossier est plaidé avec talent, peut-être avec un sens canonique plus aigu que le sens historique ; il invitera certainement à réfléchir ; je ne sais s'il convaincra pleinement les juges compétents.

Une argument souvent invoqué au cours des controverses était la

(31) Notons ici qu'Agostino Trionfo d'Ancône était ermite de S. Augustin et non dominicain (pp. 206 et 279) ; c'est d'ailleurs la seule erreur matérielle vue dans tout l'ouvrage.

(32) R. Castillo Lara, *Coacción eclesiastica y Sacro Romano Imperio* (Coll. *Studia et textus historiae juris canonici, 1)* Augustae Taurinorum, Apud Custodiam Librariam Pontificii Athenaei Salesiani, 1956 ; 17×24, xxi-305 pp.

translatio imperii romani. L'interprétation donnée du rôle de la papauté en la matière a varié selon les périodes ; les diverses théories, jusqu'à l'époque d'Innocent IV, ont fait l'objet d'une thèse de P. A. Van den Baar (33) qui réunit une grosse documentation.

Quant à la Donation de Constantin, si souvent invoquée elle aussi, Mgr Griffe propose d'en placer la composition en France, vraisemblablement à Saint-Denis, dans les premières années du IXe siècle (34) ; le faux aurait été fabriqué en vue de la polémique contre les Byzantins au sujet de l'Empire.

Doctrines canoniques. — Le choix d'évêques pris parmi les moines ou les religieux mendiants a toujours posé un certain nombre de problèmes délicats à résoudre. Les exigences de la tâche épiscopale s'accommodent mal avec les observances monastiques et la législation ecclésiastique a dû trancher les questions de principe et apporter les précisions pratiques devant guider la conduite du religieux promu. La doctrine élaborée en fonction du monachisme bénédictin a reçu de nouveaux développements avec la fondation de Cîteaux et surtout avec l'essor des ordres mendiants. La forme radicale prise chez ceux-ci par la pauvreté religieuse entraînant la mort civile du frère mendiant, posait de difficiles problèmes pour le statut juridique des biens épiscopaux. Cîteaux et les nouveaux ordres prétendaient d'autre part conserver un certain droit de regard sur la conduite de l'évêque issu de leur communauté. Le P. P. R. Oliger a éclairé tous ces points et bien d'autres dans une excellente étude (35) dans laquelle il n'oublie pas de comparer la pratique effective avec les doctrines, ce qui n'est pas toujours à l'honneur des Prêcheurs ou Mineurs élevés à l'épiscopat.

La question des empêchements à l'entrée en religion a fait l'objet d'une thèse de Dom C. M. Figueras (36). Pour chaque catégorie d'*impedimenta*, l'A. a recherché les divers textes qui en règlent le fonctionnement. Il s'est gardé de négliger les législations locales qui ont souvent eu une grosse influence. Les moments les plus importants de l'évolution sont à placer, semble-t-il, dans l'œuvre de S. Grégoire le Grand et dans les réformes carolingiennes.

(33) P. A. Van den Baar, *Die kirchliche Lehre der Translatio Imperii Romani bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts* (Coll. *Anal. Greg.*, *78. Ser. facult. hist. eccl., sectio B, n. 12)*. Romae, Pont. Univ. Greg., 1956 ; 16×23,5, XXI-153 pp.

(34) E. Griffe, *Aux origines de l'État pontifical. Le couronnement impérial de l'an 800 et la « Donatio Constantini »*, dans *Bull. Litt. Eccl.*, 59 (1958), pp. 193-211.

(35) P. R. Oliger, *Les évêques réguliers. Recherches sur leur condition juridique depuis les origines du monachisme jusqu'à la fin du moyen âge* (Coll. *Museum Lessianum, sect. hist. n° 18*). Paris-Louvain, Desclée De Brouwer, 1958 ; 15×23, 221 pp., 1350 frs.

(36) C. M. Figueras, *De impedimentis admissionis in religionem usque ad decretum Gratiani* (Coll. *Scripta et documenta, 9*), Montserrat, in abbatia Montisserrati, 1957 ; 17,5×25, XXV-184 pp.

II. Grecs, Juifs et Arabes

Platonisme médiéval. — Si l'influence de Platon s'est fait sentir plus intensément durant les « renaissances » de l'époque carolingienne et du XII[e] s. en attendant l'humanisme du *Quattrocento*, elle n'a pas cessé de s'exercer tout au long du moyen âge sous des aspects divers qu'il importe de bien préciser. C'est à ce travail de mise au point que deux livres italiens récents, de dimensions modestes mais de grand intérêt, viennent d'être consacrés par E. Garin (37) et T. Gregory (38). Les deux ouvrages sont en grande partie parallèles et se complètent mutuellement. Dans l'un et l'autre, c'est l'école de Chartres qui est au centre de la recherche et très spécialement Guillaume de Conches dont les gloses sur le *Timée* et sur Boèce se révèlent d'un très vif intérêt. Mais les précurseurs ne sont pas négligés. L'adversaire clairvoyant du platonisme que fut à la fin du XI[e] s. un Manegold de Lautenbach a retenu l'attention des deux auteurs ; à travers ses réfutations, on peut distinguer un courant platonicien surtout nourri de Macrobe mais influencé aussi par Érigène. T. Gregory étudie aussi Adalbold d'Utrecht qui a commenté le fameux *mètre IX* du livre III de la *Consolation philosophique*, commentaire très scolaire dont le platonisme dépend uniquement de Boèce et d'Augustin. C'est aussi à un problème qui a embarrassé S. Augustin que vers la fin du XI[e] s. Odon de Tournai donnera une solution platonicienne bien curieuse. Pour expliquer la transmission du péché originel, il n'hésite pas à ne voir dans la création des âmes individuelles que la formation par Dieu de propriétés individuantes de l'unique substance créée en Adam et identique en tous les hommes. Quant à E. Garin, il s'attache à un étrange ouvrage, le *Liber Alcidi* appelé aussi *Altividus de immortalitate animarum* qui fut utilisé sporadiquement par les humanistes du XV[e] s. En fait il s'agit d'une composition beaucoup plus ancienne dont on possède un ms. du XII[e] s. et qui lui est sans doute antérieure. Les thèmes platoniciens y sont ici encore tirés de Chalcidius et de Macrobe, de Cicéron aussi, avec des rappels de S. Augustin et de Boèce. Mais l'auteur anonyme, malgré la pauvreté de son information, est animé par un grand amour de l'antiquité et surtout de Platon ; il tâche de faire passer son œuvre pour un dialogue composé peu après le temps de Domitien, mais il est trahi par ses anachronismes. Néanmoins l'ouvrage est intéressant par les conceptions psychologiques qui y sont exposées en faveur de l'immortalité de l'âme. Enfin les dernières pages du livre de E. Garin sont consacrées à Pléthon et aux rapports entre humanistes byzantins et latins.

(37) E. Garin, *Studi sul platonismo medievale* (Coll. *Quaderni di letteratura e d'arte*). Firenze, F. Le Monnier, 1958 ; 14×20, xv-221 pp.

(38) T. Gregory, *Platonismo medievale. Studi e ricerche* (Coll. *Studi storici, 26-27*). Roma, Istituto storico italiano per il medio evo, 1958 ; 17,5×25, 161 pp., L 2700.

En ce qui concerne les Chartrains, les deux auteurs, mais surtout E. Garin, insistent justement sur le caractère surtout cosmologique de leur platonisme. Ce qu'ils voient en Platon à travers le *Timée*, c'est d'abord le physicien qui donne une explication philosophique du monde et de la création correspondant à l'explication théologique de la Genèse. C'est ce qui fait que leur platonisme est si différent de celui des Pères qui cherchaient beaucoup plus des enseignements moraux, si différent aussi de celui de la Renaissance quand la connaissance de l'ensemble des dialogues permettra de ne plus limiter le platonisme à tel ou tel de ses aspects. Les Chartrains ne disposent encore que du *Timée*, de Macrobe et de Boèce (il est curieux qu'ils aient eu si peu recours à Denis). Mais leur attachement à Platon n'en est pas moins grand et c'est en lui qu'ils vont chercher leurs thèses les plus caractéristiques et les plus osées. T. Gregory reprend en détail quelques-unes de ces positions concernant l'origine du monde, celle de l'âme, la matière première et les idées. Il montre comment la théorie de l'*anima mundi*, étudiée par lui dans un précédent ouvrage (39) a préparé la voie à l'idée de nature. Les deux études sont pleines de notations à retenir, les conclusions sont appuyées de nombreux textes le plus souvent inédits ; elles font toutes deux honneur aux meilleures traditions de l'érudition italienne.

Aristote. — La plus ancienne sans doute des traductions latines de la Physique d'Aristote, la *Physica vaticana*, ne nous est parvenue que dans un seul manuscrit du XIIe s. Elle est incomplète ; le texte conservé s'arrête dans le second chapitre du livre II et rien ne permet de savoir si cet arrêt prématuré est dû au copiste ou au traducteur lui-même. Celui-ci est très probablement le même que l'auteur de la *Metaphysica media* ; son œuvre se place sans doute dans la première moitié du XIIe s. et a probablement été utilisée par Jacques de Venise dans la confection de la *Physica vetus*. La *Vaticana* ne semble pas avoir reçu d'autre utilisation marquante et a dû très vite tomber dans l'oubli. Mgr Mansion vient de l'en tirer définitivement en en donnant une édition extrêmement soignée, presque diplomatique (40) ; un apparat permet de comparer sans cesse avec les leçons des manuscrits grecs ; les deux index latin-grec et grec-latin sont complets. Il sera donc possible d'étudier dans le dernier détail les méthodes et les habitudes du traducteur, grâce à ce volume qui est une nouvelle preuve de la qualité des éditions de l'*Aristoteles latinus*.

Boèce. — Le rôle de Boèce dans la transmission de la pensée aristotélicienne au monde latin médiéval est si important qu'il faut l'évaluer le plus exactement possible. A l'occasion du congrès de patristique tenu à

(39) Cf. le précédent bulletin, *Rev. Sc. ph. th.*, 41 (1957), p. 129, note 31.
(40) *Aristoteles latinus*, VII 2. *Physica. Translatio vaticana* edidit A. Mansion. Bruges-Paris, Desclée De Brouwer, 1957 ; 18×26, 43 pp., 75 frs. b.

Oxford en 1955, L. Minio-Paluello a fait une excellente mise au point de ce qui doit lui être attribué, tant comme traductions que comme commentaires (41). Boèce a traduit, souvent deux fois, tout l'*Organon* à l'exception des *Seconds analytiques* ; il a commencé les *Catégories*, le *Perihermeneias* — celui-ci deux fois —, et préparé un commentaire des *Premiers analytiques*. Car c'est très probablement l'ébauche de son commentaire qui nous est conservée dans un manuscrit de Florence (*Nazionale, Conv. soppr. J. VI. 34*) où la traduction de Boèce est entourée de gloses évidemment extraites de commentaires grecs dans lesquelles on retrouve les caractéristiques des versions boétiennes (42). Cette belle découverte vient confirmer les recherches de J. Shiel sur les sources utilisées par Boèce dans ses commentaires (43) ; il serait tenté de voir dans ceux-ci une traduction à peine retouchée d'une collection de scolies grecques contenues dans les marges d'un exemplaire de l'*Organon* ; ces scolies proviendraient non seulement de Porphyre comme l'avait déjà suggéré Bidez, mais aussi d'autres commentateurs.

D'autre part, F. J. Sulowski pense que le *De consolatione* doit aussi beaucoup à Porphyre (44) alors que W. Schmid voit dans la scène où la Philosophie tire Boèce de sa léthargie, un écho du *Christus medicus* des Pères et en particulier d'Augustin (45).

Thémistius. — Le 22 novembre 1267, Guillaume de Moerbeke achevait

(41) L. Minio-Paluello, *Les traductions et les commentaires aristotéliciens de Boèce*, dans *Studia patristica*, Berlin, Akademie-Verlag, 1957 ; t. II, pp. 358-365. Cf. *Rev. sc. ph. th.*, 41 (1957), pp. 776-778.

(42) L. Minio-Paluello, *A Latin Commentary on the* Prior Analytics, dans *The Journ. of Hellenic Stud.*, 77 (1958), pp. 93-102. Ce même numéro contient un très intéressant article de Mgr Mansion sur *Le texte d'Aristote* Physiques H, 1-3 *dans les versions arabo-latines* (pp. 81-86) qui concerne surtout l'intérêt de ces versions pour la connaissance du texte grec.

(43) J. Shiel, *Boethius' Commentaries on Aristotle*, pp. 217-244 de *Mediaeval and Renaissance Studies*, vol. 4. London, The Warburg Institute (Univ. of London), 1958 ; 18,5 × 25, 284 pp. Autres articles de ce volume : F. Rahman, *Essence and Existence in Avicenna*, pp. 1-16. — R. Loewe, *Alexander Neckham's Knowledge of Hebrew*, with an Appendix by R. W. Hunt, pp. 17-34. — A. Wilmart, *Le florilège mixte de Thomas Bekynton. III. Recueil de textes*, pp. 35-90. — B. Smalley, *John Baconthorpe's Postill on St Matthew*, pp. 91-145. — A. de Ivánka, *Deux catalogues de bibliothèque de la Hongrie médiévale et ce qu'ils nous enseignent* (Du xi[e] au xiii[e] s., la Hongrie ne se distingue pas des pays voisins au point de vue culturel.) pp. 146-162. — B. Lacroix, *Les adversaires visés par saint Augustin dans* la Cité de Dieu (Le livre s'adresse à des amis et ennemis bien vivants.) pp. 163-175. — R. W. Southern, *The English Origins of the « Miracles of the Virgin »*, pp. 176-216. — W. Zoubov. *Léon Battista Alberti et les auteurs du moyen âge*, pp. 245-266. — R. W. Hunt, *The « Lost » Preface to the* Liber Derivationum *of Osbern of Gloucester*, pp. 267-282.

(44) F. J. Sulowski. *Les sources du* De consolatione philosophiae *de Boèce*, dans *Sophia* 25 (1957), pp. 76-85.

(45) W. Schmid, *Boethius and the Claims of Philosophy*, dans *Studia Patristica*, t. II, pp. 368-375.

à Viterbe la traduction du commentaire de Thémistius sur le *De anima* d'Aristote. Très vite cette exposition sans génie mais claire devint une mine d'*auctoritates* pour les maîtres (46) et l'édition que nous donne le chanoine VERBEKE permettra certainement de mieux déceler les emprunts qui lui ont été faits et de mesurer l'influence doctrinale qu'elle a pu avoir (47). Les premières citations explicites certaines paraissent être celles qu'a faites S. Thomas dans le *De unitate intellectus* (48). Aussi une grosse partie de l'introduction est-elle consacrée à essayer de discerner l'influence possible du commentateur grec sur les écrits du Docteur angélique. Voici déjà vingt-sept ans M. De Corte avait relevé des parallèles assez étroits, parfois littéraux dans le premier livre du *Commentaire sur le De anima* de S. Thomas. C. a noté dans les deux autres livres une série de passages où il a cru retrouver des traces d'utilisation de Thémistius. Dans une longue et attentive recension, le P. VANSTEENKISTE a contesté cette conclusion après nouvel examen basé sur une comparaison plus étendue avec d'autres textes, notamment avec S. Albert et l'énigmatique Petrus Hispanus (49). La question étant d'importance, tant pour la chronologie des œuvres de S. Thomas que pour l'appréciation doctrinale, j'ai cru devoir reprendre tous les passages relevés et je ne puis que confirmer les conclusions du P. Vansteenkiste : il n'y a rien dans les livres II et III de S. Thomas qui remonte nécessairement à Thémistius. Pour le l. I, il reste un certain nombre de parallèles qui vont parfois jusqu'à plusieurs lignes de textes quasi identiques. Ici je me sépare du P. Vansteenkiste qui pense « que des recherches ultérieures pourraient les éliminer ». Les rapports sont trop étroits pour qu'une source commune problématique et nécessairement parvenue à S. Thomas par une traduction, puisse suffisamment en rendre compte ; en quelques cas d'ailleurs, les manuscrits fournissent un texte encore un peu plus proche de Thémis-

(46) Thémistius est cité longuement par Henri Bate (cf. l'introduction de G. Verbeke, pp. LXXXVIII-XCIII). Un peu auparavant sans doute, des commentaires anonymes lui empruntent la citation inaugurale de rigueur pour un prologue (*Kassel, Landesbibl., Phys. 2°. 11*, f. 35 va : Questions sur le *De caelo ;* f. 68r : *Super III De anima*) ; Burley fera de même un peu plus tard. Citons encore, au hasard, une *Quaestio de universalibus* attribuée à Gilles de Rome dans *Erlangen, Univ. 213, f. 83r.* Une recherche un peu systématique parmi les maîtres ès arts fournirait sans doute une longue liste d'utilisations.

(47) THÉMISTIUS, *Commentaire sur le traité de l'âme d'Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbeke.* Édition critique et étude sur l'utilisation du commentaire dans l'œuvre de S. Thomas par G. VERBEKE *(Centre de Wulf- Mansion, Corpus latinum commentariorum in Aristotelem graecorum, t. I.)* Louvain, Publications universitaires ; Paris, Éd. Béatrice Nauwelaerts, 1957 ; 16,5 × 25, 322 pp., 5130 frs.

(48) La citation que l'on trouve à trois reprises presque dans les mêmes termes dans le *De spiritualibus creaturis*, le *De malo* et la *Ia pars* est trop peu littérale pour qu'il y ait nécessairement emprunt direct, ainsi que le remarque le P. Vansteenkiste.

(49) Compte rendu paru dans *Rev. d'Hist. ecclés.*, 53 (1958), pp. 514-526. P 523, au n° 74, lire Petrus H. III 201 au lieu de 200. 1 ; p. 524, n° 90, lire Petrus H. III 273.

tius (50). Il me semble donc que le plus sûr soit de revenir à la situation décrite par M. De Corte, ce qui amène à reposer le problème des rapports du livre I avec les deux suivants dans l'exposition de S. Thomas, question qui ne pourra être étudiée avec quelque chance de succès que lorsqu'on disposera d'une édition critique de ce texte qui semble avoir été assez malmené ; les rares sondages faits manifestent d'assez grandes divergences entre les manuscrits au moins dans le l. I ; il semble également qu'une étude stylistique pourrait donner lieu à des constatations intéressantes. Tout ceci invite à ne pas trop vouloir rechercher une date précise pour placer l'*In De anima* ; dans l'état actuel de nos connaissances, la chronologie des commentaires aristotéliciens, comme des commentaires bibliques, n'est, à quelques exceptions près, que très hypothétique. Quant à l'édition elle-même, les remarques du P. Vansteenkiste, bien que fort justes dans l'ensemble, ne doivent pas faire mésestimer le travail considérable et consciencieux de M. Verbeke qui reste une solide et précieuse contribution aux études sur l'aristotélisme médiéval. Il reste à souhaiter que l'édition si bien inaugurée de ce *Corpus* des traductions latines des commentateurs grecs, se poursuive par d'autres volumes de valeur.

Les maîtres latins disposaient d'un autre ouvrage de Thémistius, sa paraphrase des *Postérieurs Analytiques*. le P. O'Donnel en donne une édition qui utilise trois des cinq manuscrits jusqu'ici repérés (51). En attendant l'édition critique qui paraîtra un jour dans le nouveau *Corpus* de Louvain, nous disposons donc d'un texte auquel on peut déjà accorder confiance. La traduction a été faite sur l'arabe par Gérard de Crémone qui a laissé quelques termes non traduits.

Proclus. — Parmi les ouvrages de science et de philosophie grecque qu'Henri Aristippe apporta de Constantinople en Sicile vers 1160, figurait l'*Elementatio Physica* de Proclus ; ce ne fut pas lui toutefois qui en fit la traduction, mais un médecin de Salerne qui traduisit également la *Syntaxis* de Ptolémée et trois opuscules d'Euclide. C'est l'ouvrage de cet anonyme dont H. Boese donne une édition critique (52). Bien que mise à la disposition des Latins plus d'un siècle avant l'*Elementatio theologica*, l'*Elementatio Physica* est loin d'avoir eu la même diffusion et la même influence. Sept manuscrits seulement en sont connus et les autres témoignages se réduisent à une comparaison avec le livre VI des *Physiques* instituée par Grosseteste dans son commentaire (53), à deux citations

(50) L. I, leç. 8, n° 131, lire *pulicis* et non *culicis ; textivam* et non *textrinam*. De même au n° 111 fin, il faut évidemment corriger *proportiones* en *propositiones*.

(51) J. R. O' Donnel, *Themistius Paraphrasis of the Posterior Analytics in Gerard of Cremona's Translation*, dans *Mediaeval Studies*, 20 (1958), pp. 239-315.

(52) H. Boese, *Die mittelalterliche Übersetzung der* ΣΤΟΙΧΕΙΩΣΙΣ ΦΥΣΙΚΗ *des Proclus (Procli Diadochi Lycii Elementatio Physica)* Berlin, Akademie-Verlag, 1958 ; 17×24, 56 pp.

(53) Voir pour Grosseteste, R. C. Dales, *Robert Grosseteste's* Commentarius in octo libros Physicorum Aristotelis, dans *Medievalia et Humanistica*, 11 (1957), p. 28.

par Berthold de Moosburg et à une intéressante paraphrase conservée dans le manuscrit *Vatican Reg. lat. 1382*. Il est possible que l'examen de commentaires encore inédits sur les *Physiques* enrichissent un peu cette liste, mais il reste certain que l'influence de ce texte difficile est demeurée très limitée. L'édition du Dr Boese est excellente ; les index latin-grec et grec-latin qui la terminent permettront de mieux saisir les procédés du traducteur et pourront également servir de table analytique de l'*Elementatio*.

Théologie juive. — Un des éléments essentiels de la pensée religieuse juive est la conscience de l'amour de Dieu pour Israël et de celui d'Israël envers Dieu. Il est donc capital pour la compréhension de la théologie juive et du judaïsme lui-même de voir comment les théologiens et les mystiques juifs ont parlé de ce double amour. Avec sa profonde connaissance de la littérature religieuse hébraïque du moyen âge, G. VAJDA étudie le traitement de ce thème depuis la fin de la période talmudique jusqu'à l'expulsion des Juifs d'Espagne (54). En fait, le début de l'ouvrage consacré aux sources de cette théologie donne d'importants aperçus sur les textes bibliques et talmudiques qui vont alimenter la pensée médiévale. Les textes de base sont ceux du Deutéronome, notamment IV, 37 et VI, 4, mais il n'y a guère de livres de l'Ancien Testament qui n'ait offert matière explicite ou implicite à la réflexion sur ce sujet. Le Talmud a orienté la théologie postérieure en élaborant une interprétation allégorique du Cantique, en mettant en valeur les exemples des Patriarches, notamment de Job et surtout d'Abraham, en proposant les thèmes de l'amour désintéressé, des rapports entre l'amour et la crainte, des « châtiments par amour », ébauche d'une théologie de la souffrance. C'est cet héritage que vont recueillir et augmenter les docteurs médiévaux, souvent en l'interprétant d'après les concepts philosophiques néoplatoniciens ou aristotéliciens, parfois en y mêlant l'ésotérisme cabbalistique le plus abstrus (55).

Sans doute peut-on discerner, surtout de Gabirol à Maïmonide un courant où l'amour aurait tendance à rejoindre la contemplation intellectuelle et où l'aspect de l'amour individuel du croyant prend le pas sur l'amour collectif d'Israël alors que les hassîdistes allemands demeurent plus proches de leurs sources talmudiques en raison même de leur contact beaucoup plus restreint avec les influences philosophiques. Mais dans l'ensemble il ne s'agit que de nuances et les patientes analyses de V. aboutissent à faire constater l'homogénéité profonde de la théologie juive

(54) G. VAJDA, *L'amour de Dieu dans la théologie juive du moyen âge* (Coll. *Études de phil. médiév., XLVI)* Paris, Vrin, 1957 ; 16,5×25, 309 pp.

(55) Voir en particulier les considérations d'Ibn Giqaṭilia sur l'équivalence de l'unité *('eḥad)* et de l'amour *('ahabâh)* en fonction de la valeur numérique des lettres (pp. 204-205) et surtout les développements du Zohâr (pp. 211-220).

de l'amour de Dieu. On ne s'étonnera pas que parmi les nombreux textes cités, certains soient de grande profondeur métaphysique et plus souvent encore spirituelle, mais il sera peut-être permis de terminer ce compte rendu en citant, plutôt que quelque pensée raffinée, la prière du berger que rapporte le *Séfer Hassîdim :* « Maître du monde, tu sais que si tu avais des bêtes que tu me donnerais à garder, moi qui garde les bêtes des autres pour un salaire, je garderai les tiennes gratuitement parce que je t'aime » (p. 161).

Dans un précédent ouvrage, G. Vajda avait parlé des commentateurs modernes de Maïmonide qui « ont trop lu Kant et pas assez Aristote et les Arabes » (56). C'est le principal reproche que l'on puisse faire au petit ouvrage sur *Le credo de Maïmonide* du Rabbin C. Klein (57). Un coup d'œil à l'index est déjà révélateur ; Kant y figure dix fois alors qu'Averroès n'a qu'une seule mention ; Avicenne et Ghazali, plus curieusement encore Saadia, Gebirol et Baḥia ne sont même pas mentionnés. Les exposés doctrinaux en sont parfois faussés (58). C'est bien dommage car l'intention était excellente de présenter de façon rapide l'essentiel de la pensée du grand théologien juif.

C'est encore à G. Vajda que nous devons l'étude d'un auteur plus curieux que sympathique, Joseph ben Shalom Ashkenazi, kabbaliste catalan du début du XIVe siècle (59). On trouve dans ses œuvres une hostilité radicale à la philosophie ; il loue une ou deux fois Maïmonide, connait bien le *Guide des égarés*, l'utilise au besoin, mais c'est pour s'opposer résolument quoique souvent sournoisement à l'intellectualisme de son auteur.

Pensée musulmane. — Si l'Espagne musulmane n'a commencé que relativement tard à tenir sa place dans la pensée philosophique de langue arabe, elle n'en est pas moins sans doute le pays dont la contribution à ce mouvement intellectuel a été la plus considérable. D'autre part, les différents *falāsifa* andalous, tout en possédant des personnalités très affirmées, ont cependant été fortement marqués par la forme particulière qu'a pris l'Islam en Espagne. Aussi le dessein de M. Cruz Hernandez d'écrire une histoire de la philosophie hispano-musulmane était-il parfaitement justifié (60). L'A. s'est d'ailleurs gardé de traiter son sujet de façon

(56) *Introduction à la pensée juive du moyen âge*, Paris, 1947, p. 130, n. 2.

(57) C. Klein, *The Credo of Maimonides, A Synthesis.* New York, Philosophical Library, 1958 ; 14×22, x-143 pp., $ 3,75.

(58) Ainsi notamment dans l'exposé des preuves de l'existence de Dieu (pp. 25-27 et 31).

(59) G. Vajda, *Un chapitre de l'histoire du conflit entre la kabbale et la philosophie. La polémique anti-intellectualiste de Joseph ben Shalom Ashkenazi de Catalogne*, dans *Arch. d'Hist. doctr. et litt. du m. â.*, 23 (1956), pp. 45-144.

(60) M. Cruz Hernandez, *Filosofia hispano-musulmana* (Coll. *Historia de la filosofia española*). Madrid, Asociación Española para el progreso de las Ciencias, 1957 ; 2 vol., 17,5×25, 422 et 389 pp., 200 ptas.

trop exclusive et tout le début de son ouvrage est consacré à une vue d'ensemble de la philosophie arabe, avec une étude succinte mais très au point des principaux maîtres. C'est ainsi qu'il ne craint pas de consacrer une cinquantaine de pages à Avicenne. Ainsi ouvert à l'ensemble des conditions où se trouvait la pensée philosophique en terre d'Islam, aux sources auxquelles elle puisait et aux principaux problèmes qui lui étaient posés, le lecteur peut aborder la partie principale de l'ouvrage. La figure dominante est évidemment celle d'Averroès, et le cadi de Cordoue et son influence ont droit à une étude très fouillée dans laquelle l'A. adopte souvent, non sans les nuancer, les interprétations d'Asin Palacios et du P. Alonso en voyant dans Averroès, non un penseur rationaliste, mais un croyant de bonne foi qui cherche à concilier dogmes islamiques et données de raison (61).

Mais l'importance accordée justement à Averroès n'a pas empéché C. H. d'accorder leur place légitime à ses prédécesseurs et épigones. C'est peut-être dans leur présentation que l'intérêt de l'ouvrage est le plus vif. Après Ibn Masarra et le curieux personnage — le plus étudié après Averroès des penseurs espagnols — que fut Ibn Ḥazm, l'A. nous fait connaître des personnages de moindre renom mais nullement négligeables, le mystique Ibn al-ʿArif, Ibn al-Sīd, auteur de manuel, le logicien Abū Ṣalt, avant d'arriver aux grands noms d'Avempace et d'Ibn Ṭufayl. Après Averroès, il ne se rencontre plus de philosophe proprement dit dans l'Espagne musulmane, à la seule exception du logicien Ibn Ṭumlūs et de l'énigmatique Ibn Sabʿin. Mais l'originalité de la pensée se manifeste surtout chez le grand mystique Ibn ʿArabī. De formation néoplatonicienne, ascète favorisé d'illuminations, il a chanté l'amour de Dieu dans des termes qui l'ont fait parfois taxer de panthéisme. A la suite d'Asin Palacios, C. H. affirme son influence sur Raymond Lulle. Enfin, bien qu'Ibn Khaldoun soit né et ait principalement résidé en Afrique du Nord, l'A. termine son livre par un chapitre sur ce penseur qui entre « saint Augustin et Hegel est le seul qui ait exposé à fond le problème de l'histoire universelle » (p. 311). Cependant, ce philosophe de l'histoire n'avait que peu d'estime pour les *falāsifa* et sa philosophie proprement dite est assez faible ; c'est à son expérience d'homme d'état et surtout à son génie historique et sociologique qu'est due la valeur exceptionnelle de sa doctrine.

Ce sec inventaire rend mal compte de la richesse de l'ouvrage de C. H. Chaque penseur a droit à une étude poussée, sa vie, ses œuvres, les points principaux de son système sont soigneusement exposées et chaque fois nous trouvons une bibliographie à jour. Celle-ci permet de constater quel travail considérable d'édition et de traduction de textes reste à faire et à plusieurs reprises l'A. souligne combien en attendant ces publi-

(61) Cette interprétation d'Averroès vient d'être reprise avec de solides arguments par le P. J. J. Houben, *Ibn Rushd (Averroes) as a Muslim philosopher*, dans *Bijdragen*, 19 (1958), pp. 32-52.

cations, nos connaissances restent forcément imparfaites. Souhaitons que ses appels soient entendus et que des instituts de Madrid et de Grenade sortent bientôt des équipes décidées à remettre au jour les pièces majeures encore inédites.

Le seul point où l'on se sente parfois gêné est celui où l'A. établit des comparaisons avec les scolastiques latins. Il semble qu'il ait été alors un peu trop fidèle aux positions d'Asin Palacios ; ce très grand maître s'est laissé aller parfois à un concordisme un peu exagéré dont C. H. ne s'est pas toujours assez dégagé. Ainsi le parallèle entre l'œuvre d'Ibn Ḥazm et celle de S. Thomas d'Aquin ne me paraît pas très heureux, tant les inspirations sont différentes. De même le chapitre sur l'influence d'Averroès dans le moyen âge latin est le moins bien venu de tout le livre malgré les efforts faits par l'A. pour se tenir au courant des recherches actuelles. Ici encore il est dommage qu'il ait repris les expressions d'Asin qui parlait volontiers de l'averroïsme de S. Thomas. Celui-ci a certes utilisé Averroès, mais il l'a fait avec beaucoup plus de réserves que bien d'autres ; Adam de Bocfeld et S. Albert s'en étaient servi avant lui avec moins de précautions et à bien plus forte dose. Cependant le tableau d'ensemble de l'averroïsme latin reste juste et en tout état de cause il ne s'agit que d'une section secondaire de l'ouvrage. Celui-ci sera sans doute longtemps le meilleur guide pour étudier un moment essentiel de l'histoire de la philosophie.

L'influence exercée par la première grande école théologique islamique, celle des mo'tazilites, a été considérable, non seulement sur la théologie musulmane, mais aussi sur les philosophes et elle s'est exercée également sur la pensée juive médiévale. Malheureusement elle n'était guère connue jusqu'ici que par les réfutations qu'en avaient faites ses adversaires ash'arites. En fait malgré les persécutions éprouvées dans les autres pays, le mo'tazilisme s'est maintenu longtemps au Yémen et un nombre considérable de manuscrits de ses représentants a pu être récupéré, grâce surtout à une mission de savants égyptiens. A vrai dire, il s'agit d'œuvres d'auteurs postérieurs à l'apogée de l'école, mais certaines ne sont nullement négligeables et l'on peut espérer y retrouver un écho fidèle de la pensée des plus grands maîtres de la secte. L'édition du principal des traités recouvrés, le *Moghni* d''Abd al-Jabbar est actuellement en préparation au Caire (62).

La prophétie a toujours été attentivement étudiée par les philosophes musulmans dont les interprétations sont d'ailleurs assez divergentes. R. WALZER s'est attaché à celle d'Alfarabi et à ses sources (63). Celles-ci

(62) G. C. ANAWATI, R. CASPAR et M. EL-KHODEIRI, *Une somme inédite de théologie mo'tazilite: le* Moghni *du qâdi 'Abd al-Jabbar*, dans *M.I.D.E.O. (Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales)*, 4 (1957), pp. 281-316. On trouvera des détails complémentaires dans R. CASPAR, *Le renouveau du mo'tazilisme*, *ibid.*, pp. 141-202.

(63) R. WALZER, *Al-Fārābī's Theory of Prophecy and Divination*, dans *The Journ. of Hellenic Stud.*, 77 (1957), pp. 142-148.

sont grecques : Alexandre d'Aphrodise a été utilisé ainsi que des platoniciens ou néoplatoniciens difficiles à identifier avec précision ; il y a aussi une influence stoïcienne. Chez Alfarabi, la prophétie est liée à l'imagination et se trouve ainsi subordonnée à la philosophie. Dans l'établissement de sa théorie, le philosophe arabe fait de l'imagination une faculté douée d'activité propre ; il nous a sans doute gardé ainsi un aspect de la philosophie grecque dont la source originale n'a pas été conservée.

L'étude de la conception de la prophétie dans l'Islam et principalement chez les philosophes a été reprise par F. Rahman (64). Pour Alfarabi, ses conclusions rejoignent en gros celles de R. Walzer ; pour Avicenne il s'oppose assez vivement sur certains points aux interprétations de L. Gardet. D'après F. Rahman, la doctrine de la prophétie chez les philosophes arabes est une synthèse fort originale entre la doctrine coranique et des éléments qu'ils ont puisés dans diverses écoles grecques mais que les grecs n'avaient pas songé à rapprocher. Une part importante de cette synthèse a été absorbée par la théologie officielle du *Kalam*, mais insérée dans une vue toute différente de la nature de l'homme et de celle de la révélation.

Dans une autre étude due à F. Rahman, la philosophie d'Avicenne est lavée de l'étiquette « essentialiste », actuellement assez péjorative, qui lui est communément attribuée (65). Depuis Averroès, Ibn Sīnā est tenu pour n'avoir vu dans l'existence qu'un accident de l'essence. F. R. plaide vigoureusement contre cette manière de voir ; elle proviendrait de ce qu'on aurait interprété de façon logique des expressions, d'ailleurs peu précises, qui étaient à prendre dans un sens métaphysique. La vérité est qu'Avicenne part du réel et en donne une analyse tripartie, matière, forme et existence ; celle-ci est la perfection ou actualité de tout être contingent, l'essence n'étant que potentialité. Quand l'existence actue cette potentialité, on peut dire que quelque chose « arrive » à l'essence, mais en voyant bien que le terme est pris dans un sens non logique différent de l'acception dans laquelle on dit qu'un accident « arrive » à une substance déjà constituée.

Dans son étude, F. R. est amené à plusieurs reprises à souligner les insuffisances des versions latines médiévales d'Avicenne. Sur ces dernières, la dernière mise au point de M[lle] d'Alverny (66) apporte bien des indications nouvelles. La plus importante sans doute concerne les toutes premières traductions ; elles auraient eu lieu non sous l'archevêque Raymond mais sous son successeur Jean (1151-1166) et l'équipier de

(64) F. Rahman, *Prophecy in Islam, Philosophy and Orthodoxy*. London, Allen and Unwin, 1958 ; 14×22, 118 pp., 15/.

(65) F. Rahman, *Essence and Existence in Avicenna*, dans *Mediaeval and Renaissance Studies*, 4 (1958), pp. 1-16. Cf. note 42.

(66) M. Th. d'Alverny, *Les traductions d'Avicenne (Moyen âge et Renaissance)*, dans *Avicenna nella storia della cultura mediaevale* (Coll. *Accademia Nazionale dei Lincei, Problemi attuali di scienze e di cultura, quaderno 40*) Roma, 1957.

Dominique Gundisalvi, le mystérieux Avendauth n'aurait pas été un juif converti du nom de Jean mais le philosophe Abraham ibn Daūd.

Ibn Ḥazm. — La personnalité très complexe d'Ibn Ḥazm de Cordoue, la valeur de ses poèmes en particulier, ont déjà attiré un nombre d'études relativement élevé ; peu cependant jusqu'ici concernent son œuvre théologique pour elle-même, et surtout peu l'ont suffisamment approfondie pour la comprendre vraiment. Aussi l'étude de R. Arnaldez, par les précisions qu'elle apporte sur les conditions et la méthode de sa théologie, dissipera certainement bien des fausses interprétations et permettra de mieux apprécier la pensée d'Ibn Ḥazm (67). Celui-ci se rattache à l'école ẓāhirite qui refuse d'interpréter les textes coraniques par un autre sens que le sens apparent ; l'esprit vigoureux qu'était « Abenhazam » a donné à ce système une rigueur logique à la fois grandiose et inhumaine. Pour construire sa doctrine, Ibn Ḥazm a été amené à formuler toute une théorie du langage, reconnu d'origine divine et intimement lié à la révélation ; la théologie s'édifie à partir de la grammaire, non pas par faute d'autre outil conceptuel, comme cela avait été le cas en chrétienté pour les théologiens carolingiens, mais par un choix délibéré. Cette grammaire est d'ailleurs fortement logique et la dialectique n'est pas absente, mais plutôt dans un rôle de destruction des adversaires. Toutes les nuances qui distinguent les positions d'Ibn Ḥazm des autres docteurs musulmans et aussi des philosophes aristotéliciens sont analysées avec finesse et précision par R. A. ; son ouvrage sera lu avec profit, non seulement par ceux qui s'intéressent directement à l'Islam, mais plus encore peut-être par les théologiens chrétiens qui trouveront là une ample matière à réflexion et à comparaison pour le statut même de la théologie (68). La rigueur un peu effrayante du système d'Ibn Ḥazm le rend particulièrement instructif à cet égard, mais il ne faudra point oublier — et R. A. ne manque pas de le rappeler à l'occasion — que derrière les formules tranchantes il y a aussi un esprit profondément religieux.

Algazel. — L'interprétation de la pensée de Ghazali n'est pas aisée ; ses adversaires ne se sont d'ailleurs pas privé de l'accuser de duplicité. Le fait tient en partie à la complexité des influences qui l'ont marqué, *falsafa*, *kalam*, soufisme. Aussi en étudiant chez lui la notion de certitude, le P. F. Jabre a-t-il tenu à en rechercher d'abord les origines (69). Son

(67) R. Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn Ḥazm de Cordoue. Essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane* (Coll. *Études musulmanes*, 3), Paris, Vrin, 1956 ; 16,5 × 25, 335 pp.

(68) Il serait particulièrement intéressant de comparer le cas d'Ibn Ḥazm avec celui de Godescalc d'Orbais, récemment étudié très à fond par M. Jolivet. Cf. plus loin, note 75.

(69) F. Jabre, *La notion de certitude selon Ghazali dans ses origines psychologiques et historiques* (Coll. *Études musulmanes*, 6). Paris, Vrin, 1958 ; 16,5 × 25,5, 474 pp.

travail très consciencieux est appuyé par de nombreux textes dont des chapitres entiers traduits en appendice qui sont particulièrement bienvenus. Tous les aspects de la doctrine de Ghazali au sujet de la certitude sont patiemment étudiés et comme il s'agit là d'un des problèmes centraux qui se soient posés au grand théologien musulman, c'est toute sa pensée et ses principales positions qui en sont éclairées. La notion de certitude à laquelle aboutit Ghazali est bien éloignée à la fois de la certitude de type scientifique moderne et de la certitude de la foi chrétienne ; l'intéressant ouvrage du P. J. aidera à éviter tout concordisme superficiel.

L'édition MUCKLE d'Algazel qui, malgré bien des insuffisances, rend de grands services, étant épuisée vient d'être réimprimée. Il semble que ce soit par un procédé photographique car aucune modification ne semble avoir été faite. Même la date d'édition (1933) est demeurée inchangée ainsi que l'erreur dans le titre courant de la P. 129 qui anticipe sur le contenu de la page suivante (70).

Asin Palacios avait cru trouver un point de contact entre Algazel et S. Thomas dans la preuve de l'existence de Dieu à partir du mouvement. Le P. DE BEAURECUEIL montre qu'en réalité, malgré quelques concordances de détail, les deux argumentations sont inconciliables, Algazel s'appuyant avant tout sur la non éternité du monde considérée comme démontrable rationnellement (71).

Averroès. — L'édition des traductions latines des commentaires aristotéliciens d'Averroès se poursuit par le *Commentaire moyen sur le De generatione et corruptione*, traduit sans doute par Michel Scot (72). Les éditeurs ne sont pas arrivés à dresser un *stemma* des manuscrits qui leur donne entière satisfaction, car l'examen des gros accidents de texte, omissions et surtout interversions de passage donne des résultats qui ne coïncident pas pleinement avec ceux auxquels aboutit l'étude des variantes. Néanmoins un bon nombre de petits groupes cohérents ont pu être bien distingués et permettre un choix de manuscrits suffisamment bien établi

(70) *Algazel's Metaphysics. A Mediaeval Translation*, edited by J. T. MUCKLE. Toronto, St. Michael's College (Pontifical Institute of Mediaeval Studies), 1933 ; 14×21, 247 pp.

(71) S. DE LAUGIER DE BEAURECUEIL et G. C. ANAWATI, *Une preuve de l'existence de Dieu chez Ghazzāli et saint Thomas*, dans *M.I.D.E.O.*, 3 (1956), pp. 207-258. Cet article reprend en le complétant un article précédent du P. DE BEAURECUEIL, paru dans le *Bulletin de l'Institut français d'Archéologie orientale*, 46 (1947), sous le titre : *Ghazzāli et saint Thomas. Essai sur la preuve de l'existence de Dieu proposée dans l'Iqtiṣad et sa comparaison avec les voies thomistes.*

(72) *Averrois Cordubensis commentarium medium in Aristotelis De Generatione librum* recensuit F. H. FOBES adiuvante S. KURLAND (*Corpus commentariorum Averrois in Aristotelem, Versionum latinarum* vol. IV, 1). Cambridge, Mass. Mediaeval Academy of America, 1956 ; 18, 5×26,5, XLIV- 216 pp.

pour assurer un texte satisfaisant (73). On voit que le travail critique a été poussé beaucoup plus loin que dans l'édition du *Commentaire sur le De anima.* L'apparat tient compte non seulement des manuscrits de la traduction latine, mais aussi des trois manuscrits de l'original arabe et de treize manuscrits de la version hébraïque. De ce fait on peut se rendre compte que, tout en étant dans l'ensemble fidèle, le traducteur latin avait tendance à abréger légèrement son texte (à moins qu'il n'ait disposé d'un texte arabe lui-même un peu condensé). Ces interventions consistent à supprimer des mots ou membres de phrases qui ne sont pas absolument nécessaires pour la bonne intelligence du texte, au risque parfois de faire disparaître des nuances. Ainsi l'on ne retrouve pas dans le texte latin les divisions en chapitres avec l'annonce des questions traitées qui scandent l'arabe et l'hébreu ; là où l'original portait : *in omnibus parvis foraminibus quibus foramina minora non possunt inveniri in carne,* le traducteur a mis simplement : *in minimis foraminibus* (I, 38 ; 161rb49-50) ; ailleurs dans la phrase : *Diminutio autem contingit quando forma augmentati non potest transmutare omnes partes cibi in suam substantiam* et alterare eas in ipsam, *sed humiditatem naturalem que est in membris alterant cibi in suam substantiam* ita quod diminuitur ex hoc quantitas istius humiditatis naturalis, *et e contrario in augmento* scilicet quando ista humiditas alterat cibos (I, 42 ; 161vb41-45), le latin n'a gardé que les propositions en italique. Ces exemples pourraient être multipliés, car on en trouve quelques-uns, d'importance d'ailleurs variable, à chaque page du volume. On voit qu'il ne peut s'agir d'accidents fortuits mais bien d'une abréviation consciente ; cela montre du même coup le très grand intérêt de l'apparat arabo-hébreu. D'autre part, un très précieux glossaire latin-arabe-hébreu-grec complété par un index gréco-latin permet de saisir la portée exacte des termes employés. Il est probable que les éditions du texte arabe et de la version hébraïque apporteront les index complémentaires qui auraient rendu dès maintenant service.

Il n'y aurait à faire que des compliments pour la présentation matérielle si les éditeurs n'avaient tenu à conserver la disposition du texte selon les lignes de l'édition de Venise de 1550. Il en résulte une irrégularité fort désagréable, d'autant qu'elle ne correspond en rien à l'articulation des phrases. On supporterait volontiers ce désagrément si l'édition choisie avait servi antérieurement d'édition standard de référence, comme l'édition Bekker pour Aristote. Or il n'en est rien. Il suffit d'aller consulter quelques ouvrages parmi les meilleurs auteurs contemporains pour s'apercevoir que la seule règle est qu'ils usent de l'édition qui leur est le plus facilement accessible. On voit ainsi citer Venise 1483 (Decker), Lyon 1542 (Duin, Glorieux), Venise 1550 (Saffrey), 1552 (Wyss), 1560

(73) Il est bien difficile de comprendre pourquoi les éditeurs ont entièrement laissé de côté trois manuscrits conservés dans trois bibliothèques d'accès pourtant très aisé.

(Glorieux, édition de S. Albert), 1562-1576 (Delhaye, Graeff, Van Steenberghen, éditions léonine et canadienne de S. Thomas), 1574 (Maurer). Dans ces conditions on espère que dans les prochains volumes les éditeurs adopteront une mise en page plus simple, plus agréable et finalement plus pratique.

III. Haut moyen âge

Saint Colomban. — La gloire de S. Colomban est dans son action apostolique et religieuse plus que dans sa pensée théologique. Aussi l'intérêt de ses écrits est-il surtout d'ordre historique ; il n'en est pas moins réel et l'excellente édition que vient d'en donner G. Walker (74) va certainement ramener l'attention sur eux. Si les sermons n'apportent pas grand chose, les lettres montrent l'ampleur des difficultés qui pouvaient naître d'une variation de calendrier et surtout dans quel désarroi les suites de la querelle des trois chapitres pouvaient jeter les esprits occidentaux et retarder la conversion des barbares ariens. Mais les documents essentiels sont les règles et le pénitentiel. Ce dernier est probablement le prototype de tous les tarifs ultérieurs de pénitence sur le continent. Quant à la règle elle a modelé pour deux siècles la vie des abbayes des Gaules avant d'être relayée par la règle plus harmonieuse de S. Benoît. Tous ces écrits sont rédigés dans une langue assez classique dont un chapitre de l'introduction et un index grammatical permettront d'étudier en détail les particularités. L'introduction ne se contente pas d'ailleurs d'exposer les questions littéraires et critiques mais donne l'état actuel des recherches sur la vie et l'activité du grand fondateur. Une traduction anglaise accompagne cette édition qui ne mérite que des éloges.

Bède. — Un grand nombre de manuscrits nous ont gardé des œuvres, authentiques ou non, de Bède. Ceux de la Bibliothèque royale de Bruxelles sont soigneusement décrits par H. Silvestre (75).

Godescalc d'Orbais. — Découverts en 1930 par Dom Morin et publiés en 1945 par Dom Lambot, d'importants textes de Godescalc ont trouvé en J. Jolivet un exégète attentif (76). Il a fait porter son examen non sur

(74) *Sancti Columbani Opera* edited by G. S. M. Walker. (Coll. *Scriptores latini Hiberniae*, 2). Dublin, The Dublin Institute for Advanced Studies, 1957 ; 16×25, 247 pp., 42/.

(75) H. Silvestre, *Les manuscrits de Bède à la Bibliothèque royale de Bruxelles* (Coll. *Studia Universitatis « Lovanium », Faculté de Phil. et Lettres*, 6). Léopoldville, Éd. de l'Université, 1959 ; 17×24,5, 31 pp.

(76) J. Jolivet, *Godescalc d'Orbais et la Trinité. La méthode de la théologie à l'époque carolingienne* (Coll. *Études de phil. médiév.*, *XLVII.*) Paris, Vrin, 1958 ; 16,5×25, 192 pp.

la querelle de la prédestination, relativement mieux connue, mais sur la controverse trinitaire qui mit une seconde fois aux prises le moine d'Orbais avec l'archevêque Hincmar. Comme le précise le sous-titre de l'ouvrage, c'est la méthode théologique qui est l'objet essentiel de l'étude bien que, nécessairement, la doctrine proprement dite ait été également soigneusement analysée. Dans le cas de Godescalc, celle-ci se ressent d'ailleurs beaucoup des imperfections des instruments conceptuels et il est certain que les expressions malheureuses ne manquaient pas pour alimenter les accusations de l'archevêque de Reims. Nourri de S. Augustin, Godescalc montre une tendance à partir des Personnes divines pour arriver ensuite à l'unité de substance, mais il semble parfois n'accorder à la nature commune qu'un caractère abstrait pouvant donner prise au soupçon de trithéisme, bien qu'il se défende vigoureusement contre une telle accusation. Sa bonne foi ne peut guère être mise en doute, mais sa pensée, à la fois hardie et un peu bizarre, n'avait à sa disposition que des concepts peu élaborés et parfois mal assimilés et une logique encore balbutiante ; construire un syllogisme est pour lui une opération difficile dont il avertit solennellement le lecteur et qu'il ne réussit pas toujours à mettre en forme de façon irréprochable (77) ; le reste de ses articulations logiques pèche souvent par manque de rigueur. Là où Godescalc peut déployer sa virtuosité, c'est dans le domaine grammatical qui est sa spécialité : il a consacré plusieurs opuscules à des questions de grammaire et la grammaire est pour lui la science par excellence, ce par quoi il est un bon représentant de la culture carolingienne. Tout en admettant et en étudiant à l'occasion des cas où les formes grammaticales ne peuvent exprimer adéquatement la réalité, il passe facilement des propriétés du langage à celles des choses. Ce n'est là d'ailleurs qu'un aspect de sa philosophie, philosophie toute implicite qui comporte toute une vue exemplariste, parallélisme entre les divers degrés du réel, et donc aussi bien des mots et des choses que du naturel et du surnaturel. Au total, nous avons dans les essais théologiques de Godesclac, si bien étudiés par J. Jolivet, un bon modèle d'entreprise manquée par défaut de moyens ; mais même avec une méthode plus élaborée à sa disposition, on peut se demander si les résultats auraient été beaucoup plus heureux étant donné la bizarrerie d'esprit du théologien d'Orbais (78).

Scot Érigène. — Esprit non moins original que Godescalc, mais incomparablement plus puissant, Jean Scot Érigène a suscité aussi beaucoup plus d'études. P. MAZZARELLA essaie à son tour, dans un très intéressant essai, de répondre à la question fondamentale et jamais résolue : Érigène

(77) Voir en particulier les analyses des pp. 94-97 et 105-108.

(78) Sur Godescalc, ajouter l'article de Dom C. LAMBOT, *Lettre inédite de Godescalc d'Orbais*, dans *Revue Bénédictine*, 68 (1958), pp. 41-51. Dom L. cite avec éloges Kl. VIELHABER, *Gottschalk der Sachse (Bonner Historische Forschungen, 5)* Bonn, 1955.

est-il panthéiste (79)? L'A. rejoint et justifie les vues de C. Ottaviano : les formules théistes et panthéistes voisinent dans son œuvre sans qu'il soit possible de résoudre l'équivoque. Ni rationaliste, ni hérétique, Jean Scot appartient encore en réalité à l'âge patristique où raison et foi s'identifient dans un surnaturalisme qui théologise la philosophie. Il a tenté de repenser en chrétien le néoplatonisme sans réussir à surmonter les apories de l'émanatisme ; quand il parle de création, il s'agit d'une émanation éternelle, nécessaire, qui fait apparaître Dieu dans les créatures. A la vérité, Érigène infléchit le platonisme : le rapport de l'Un au Νοῦς, il le met entre le Verbe et les Idées ou causes primordiales qu'il dit en même temps créées et identiques à l'être de Dieu. Dieu s'identifie à l'essence des choses, c'est-à-dire à ce qu'elles ont d'immuable, sinon à leur multiplicité spatio-temporelle. Érigène a donc échoué dans son effort malgré son génie : il n'a pu construire une vue chrétienne du monde sur la base du néoplatonisme.

Il n'est pas arrivé non plus à établir une doctrine trinitaire cohérente. Chez lui les éléments traditionnels s'harmonisent mal avec un essai d'interprétation cosmologique inspirée du néoplatonisme. Les conclusions de L. Scheffczyk (80) rejoignent l'exposé de Mgr Schmaus (81) qui étudie l'ensemble des positions trinitaires des maîtres carolingiens. En général ceux-ci n'ont pas compris en profondeur la doctrine psychologique de S. Augustin même quand ils s'en inspirent.

Remi d'Auxerre. — Il n'est pas facile de savoir exactement ce qui est ou n'est pas l'œuvre authentique de Remi d'Auxerre. Des attributions contradictoires, des reprises, des abréviations rendent la question très compliquée et il faut féliciter M[lle] Lutz d'avoir courageusement affronté le problème du commentaire remigien sur Martianus Capella (82). Sur neuf livres, les cinq premiers offrent partout un texte uniforme dont l'authenticité ne saurait être mise en doute. Mais il existe deux versions des quatre derniers livres, de longueur différente et telles que la plus courte, bien que dépendant de la plus longue, n'est pas un pur et simple abrégé. Après avoir établi de minutieuses comparaisons entre ces deux versions, le texte des premiers livres et les *Annotationes* attribuées à

(79) P. Mazzarella. *Il pensiero di Giovanni Scoto Eriugena. Saggio interpretativo.* (Coll. *Pubblicazioni dell'Ist. Universit. di Magistero di Catania. Ser. filos. Monogr. 3.*) Padova, Cedam, 1957 ; 17×25, 183 pp., L 1000.

(80) L. Scheffczyk, *Die Grundzüge der Trinitätslehre des Johannes Scotus Eriugena (Untersuchung ihrer traditionnellen Elemente und ihrer spekulativen Besonderheit)*, dans *Theologie in Geschichte und Gegenwart* Michael Schmaus... dargebracht, München, Zink, 1957 ; pp. 497-518. Cf. *Rev. sc. ph. th.* 43 (1959), p. 152, note 12.

(81) M. Schmaus, *Das Fortwirken der Augustinischen Trinitätspsychologie bis zur karolingischen Zeit*, dans *Vitae et veritati*, Festgabe für Karl Adam, Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1956, pp. 44-56. Cf. *Rev. sc. ph. th.* 43 (1959), p. 150, note 10.

(82) C. E. Lutz, *The Commentary of Remigius of Auxerre on Martianus Capella*, dans *Medieval Studies*, 19 (1957), pp. 137-156.

Jean Scot Érigène, Mlle L. conclut que c'est la recension longue qui est l'œuvre de Remi, que le texte court est dû à un de ses élèves. Quant à Érigène, on ne peut lui attribuer que les livres I et II des *Annotationes*, les livres IV et V ne sont qu'un résumé ; le reste a disparu s'il a jamais existé.

Une situation analogue se retrouve dans des gloses sur Prudence étudiées par H. Silvestre (83). Une première collection recueille des matériaux tirés de Jean Scot et Remi l'utilise pour constituer ses propres gloses. Enfin les deux recueils seront la source des gloses d'origine germanique.

Premières collections canoniques. — L'intérêt exceptionnel que présente la période de formation du droit de l'Église fait attendre avec impatience la publication intégrale des deux thèses de J.-C. Besse (84). L'une est consacrée à l'histoire des textes depuis leur entrée dans les premières collections jusqu'à leur intégration dans le Décret de Gratien. L'autre étudie plus spécialement l'une des étapes essentielles de cette genèse, la composition de la *Collectio Anselmo dedicata* dans la seconde moitié du IXe s. Dans l'extrait seul paru jusqu'ici, l'A. donne déjà, outre un résumé de l'ensemble de ses travaux, une concordance des sources fort précieuse. Il montre ainsi clairement où le compilateur a puisé ses éléments, collection de Denis, fausses décrétales, lettres de S. Grégoire et droit romain. L'inclusion de ces deux derniers éléments montre l'intelligence avec laquelle le recueil a été fait et explique l'importance qu'il a eue.

Wulfstan. — Évêque de Londres de 996 à 1002, puis d'York et Worcester jusqu'en 1016, enfin d'York seulement jusqu'à sa mort en 1023, conseiller des rois Ethelred et Cnut, auteur presque certain d'une partie de leur législation, Wulfstan fut aussi un prédicateur renommé et c'est ce qui nous reste de son œuvre oratoire que Mlle D. Bethurum vient d'éditer (85). La plus grande partie des homélies nous a été conservée dans sa langue originelle, l'anglo-saxon et n'est donc accessible qu'aux connaisseurs. D'après ce qu'en dit Mlle B., l'archevêque était un orateur de grande classe et son style se caractérise par un rythme très personnel qui fournit un critère solide dans les questions d'authenticité. Ces qualités n'apparaissent plus dans les quelques canevas latins qui ne sont d'ailleurs souvent qu'un centon d'auteurs carolingiens continentaux. Il ne faut donc

(83) H. Silvestre. *Aperçu sur les commentaires carolingiens de Prudence*, dans *Sacris Erudiri*, 9 (1957), pp. 50-74 et 398. S. édite également dans cet article un commentaire du XIe s. sur le début et la fin de la Psychomachie.

(84) J.-C. Besse, *Histoire des textes du droit de l'Église au moyen âge de Denis à Gratien. Collectio Anselmo dedicata. Étude et texte* (Extrait). Paris, Sirey, 1957 ; 15×24, 62 pp. et un tableau, 1000 frs.

(85) *The Homilies of Wulfstan* by D. Bethurum. Oxford, Clarendon Press, 1957 ; 12,5×19, 384 pp., 55/.

pas y chercher une pensée originale, mais même dans ces quelques passages, on peut avoir idée des préoccupations pastorales de Wulfstan. La longue et érudite préface de M[lle] B. est une petite somme de tout ce que l'on peut savoir du grand évêque.

Fulbert de Chartres. — Contemporain un peu plus jeune que Wulfstan, Fulbert de Chartres a été non seulement comme lui un prélat de grande classe mais aussi un maître réputé, auquel certains auteurs tant médiévaux que modernes ont décerné des louanges hyperboliques. Le livre de L. MacKinney cherche à évaluer plus exactement son rôle et son influence dans la vie intellectuelle de son temps (86). Homme cultivé, excellent administrateur, il a bien mené l'école de Chartres et a groupé autour de lui quelques disciples fervents auxquels il a donné une solide formation théologique.

Dialectique et rhétorique. — Dans le haut moyen âge, les arts du trivium ont joui d'une estime qu'ils n'ont plus retrouvée par la suite ; ainsi avons-nous vu l'importance de la grammaire dans la théologie de Godescalc. Aussi l'étude des rhétoriciens et dialecticiens « purs », je veux dire non théologiens, ne doit pas être négligée, même si leurs productions nous semblent à bon droit difficiles à goûter. Dans une excellente édition, aux introductions très complètes, aux notes abondantes et aux index très pratiques, K. Manitius publie deux œuvres caractéristiques de cette littérature (87). La plus ancienne en date est la lettre écrite en 965 par Gunzo aux moines de Reichenau pour se plaindre de leurs confrères de Saint-Gall qui s'étaient moqués de lui pour un lapsus grammatical. On y voit une figure assez comique de pédant vaniteux et susceptible et l'on pardonne aisément aux « cucullati » leur manque de courtoisie envers un hôte dont la suffisance devait être insupportable. Plus importante est la *Rethorimachia* qu'Anselme de Besate écrivit entre 1046 et 1048 comme modèle d'éloquence, bizarre ouvrage où l'auteur déploie son talent en accusant un sien cousin bien réel de crimes abominables mais imaginaires. Certains passages ne manquent pas de verve, mais partout éclate une invraisemblable vanité : *non vero mei nominis ita vigeret gloria, non ita Anselmo tota sonaret Italia*... les déclarations de ce genre abondent. Sa confiance en lui n'a d'égale que sa confiance dans son art. Anselme de Besate apparaît ainsi comme un type caractéristique de toute une classe de clercs lettrés du temps. Mais après sa lecture, comme on comprend mieux la réaction d'un Pierre Damien (88) !

(86) L. C. MacKinney, *Bishop Fulbert and Education at the School of Chartres* (Coll. *Texts and Studies in the History of Mediaeval Education, n° VI*). Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame, 1957 ; 16×24,5, 60 pp.

(87) Gunzo. *Epistola ad Augienses* und Anselm von Besate *Rhetorimachia* hrsg. v. K. Manitius (Coll. *Monumenta Germaniae Historica, Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters, II*). Weimar, H. Böhlaus Nachfolger, 1958 ; 15×23, 215 pp., DM 19,50.

(88) Il est intéressant de noter à ce sujet qu'Anselme de Besate se montre partisan du mariage des clercs.

S. Pierre Damien. — Le P. O. J. BLUME avait suggéré que dix-sept poèmes édités dans les œuvres de S. Pierre Damien pourraient être en réalité dus à Albéric du Mont Cassin (89). Sa thèse a suscité des réactions et les deux bases sur lesquelles elle était fondée se sont révélées peu sûres. Le P. MEYVAERT montre en effet que l'attribution à Albéric dans les chroniques du Mont Cassin ne remonte pas à Guido, disciple d'Albéric, mais est due à un remaniement de Pierre Diacre (90). D'autre part K. REINDEL a repris l'examen d'un manuscrit de Faenza où six des poèmes contestés se trouvent former un bloc ; loin de faire argument contre l'appartenance à Pierre Damien, ce manuscrit, écrit dans son milieu même sans doute très peu après sa mort, porte au contraire témoignage en sa faveur (91). Enfin, Dom J. LECLERCQ en appendice d'un article dans lequel il publie quelques inédits de S. Pierre Damien (92), fait quelques objections supplémentaires aux théories du P. Blume. Il sera donc prudent, en attendant d'autres arguments éventuels, de maintenir l'attribution traditionnelle.

Bernold de Constance. — Une étude attentive de gloses contenues dans des manuscrits ayant appartenu à la cathédrale de Constance a permis à M[lle] J. AUTENRIETH d'y retrouver les annotations de Bernold de Constance (vers 1070-1080), l'un des partisans de la réforme grégorienne et de deux contemporains (93). Ainsi peuvent être mieux mis en lumière les méthodes de travail et les centres d'intérêt de ces clercs entraînés dans le conflit des investitures.

Saint Anselme et Gilbert Crispin. — L'importance du *Cur Deus homo* de S. Anselme dans l'histoire des doctrines sur la Rédemption a amené K. STRIJD à étudier l'ouvrage en comparant ses positions à celles de la théologie réformée contemporaine (94). Autant que le laissent entrevoir

(89) O. J. BLUME, *Alberic of Monte Cassino and the Hymns and Rhythms Attributed to Saint Peter Damian*, dans *Traditio* 12 (1956), pp. 87-148.

(90) P. MEYVAERT, *Alberic of Monte Cassino or saint Peter Damian?* dans *Revue Bénédictine*, 67 (1957), pp. 175-181.

(91) K. REINDEL, *Zur handschriftlichen Überlieferung der Gedichte des Petrus Damiani*, *Ibid.*, pp. 182-189.

(92) J. LECLERQ, *Inédits de saint Pierre Damien. — Un ancien catalogue des manuscrits de Font Avellane. — Sur l'authenticité des poèmes de saint Pierre Damien*, *Ibid.*, pp. 151-174.

(93) J. AUTENRIETH, *Die Domschule von Konstanz zur Zeit des Investiturstreits.* Die wissenschaftliche Arbeitsweise Bernolds von Konstanz und zweier Kleriker (Coll. *Forsch. zur Kirchen- u. Geistesgesch. N. F.*, III) Stuttgart, W. Kohlhammer, 1956 ; 13×20,5, 179 pp., DM 13,20.

(94) Kr. STRIJD, *Structuur en Inhoud van Anselmus' « Cur Deus homo »*. Bijdrage tot het gesprek over de verzoening (Coll. *Van Gorcum's theol. Bibl., XXX*). Assen, Van Gorcum, 1958 ; 15×22,5, 323 pp., fl. 13,50. Notons deux petites inexactitudes de références aux *Sentences* de S. Thomas : p. 141, n. 9, lire : III, d. 20, art. 4, sol. 2 ; p. 143, n. 13, lire : d. 20, art, 1, sol. 3 ad 3m.

le résumé anglais, la bibliographie et l'index, c'est surtout Karl Barth qui est pris comme point de comparaison, choix doublement justifié, et par l'importance de la pensée du professeur de Bâle, et par l'intérêt qu'il a toujours porté à S. Anselme.

Cette sympathie s'est manifestée à plusieurs reprises, mais spécialement dans le *Fides quaerens intellectum* paru à Munich en 1931 et qui vient d'être réédité sans changement notable mais avec une nouvelle préface (95). Cet important ouvrage où le célèbre « argument » des chapitres 2 à 4 du *Proslogion* fait l'objet d'une étude minutieuse, vient aussi d'être mis à la disposition des lecteurs français (96).

Disciple de S. Anselme, l'abbé de Westminster Gilbert Crispin se montre souvent d'une fidélité un peu terne aux enseignements de son maître. Ses œuvres les plus personnelles sont ses traités de controverse avec païens ou juifs. B. Blumenkranz, spécialiste des discussions médiévales entre chrétiens et juifs, vient d'éditer la *Disputatio Iudei et Christiani* (97) dans laquelle Gilbert fait preuve d'une modération et d'une courtoisie qui tranchent agréablement avec le ton ordinaire de cette littérature. Il ne s'agit pas d'ailleurs d'une dispute imaginaire, mais de la rédaction de conversations réellement tenues à Westminster entre l'abbé et un juif anonyme devant plusieurs témoins des deux religions. Par la suite un inconnu a ajouté une continuation sans grande valeur qui retombe dans la polémique sans compréhension.

(A suivre) L. J. Bataillon.

(95) K. Barth, *Fides quaerens intellectum.* Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms. Zweite neu durchgesehene Aufl. Zollikon, Evangelischer Verlag, 1958 ; 15 × 23, 163 pp.

(96) K. Barth, *Fides quaerens intellectum.* La preuve de l'existence de Dieu d'après Anselme de Cantorbéry, trad. franç. de J. Carrère. Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1958 ; 16 × 23,5, 159 pp., 935 frs.

(97) *Gisleberti Crispini Disputatio Iudei et Christiani et Anonymi Auctoris Disputationis Iudei et Christiani continuatio* ad fidem codicum recensuit, prolegomenis notisque instruxit B. Blumenkranz. Utrecht-Anvers, Spectrum, 1956 ; 14,5 × 22,5, 83 pp.

Nous n'avons pas pu signaler à leurs places respectives certaines publications récentes, reçues alors que ces pages étaient déjà à l'impression. Nous en donnons ci-dessous la liste, elles seront recensées dans un prochain Bulletin médiéval :

Medieval England, A new edition rewritten and revised, edited by A. L. Poole, Oxford, Clarendon Press, 1958 ; 2 vol. 15 × 23, xxviii-xiii-661 pp., 70/-. — W. Goez, *Translatio imperii*, Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1958 ; 16 × 24, vii-400, DM 43. — *Avicenna's De Anima* Being the psychological part of Kitāb al-*Sh*ifā' Edited by F. Rahman (University of Durham Publications). Londres, Oxford University Press, 1959 ; 14 × 22, xii-299 pp., 63/-. — R. Landau, *The Philosophy of Ibn 'Arabī* (Coll. *Ethical and Religious Classics of East and West, 22*). London, Allen and Unwin, 1959 ; 12,5 × 19, 126 pp., 13/6. — Garlandus Compotista, *Dialectica.* First edition of the manuscripts with an introduction on the life and works of the author and on the contents of the present work by L. M. de Rijk. Assen, Van Gorcum, 1959 ; 16 × 24, lxxi-209 pp., fl. 27,50.

BULLETIN DE THÉOLOGIE DOGMATIQUE

CHRISTOLOGIE

Mystère de l'Incarnation. — Nous avons d'abord à présenter deux instruments de travail pour l'ensemble de la christologie et pour l'analyse centrale du traité ; le premier nous est fourni par le P. Xiberta, comme volume annexe de « Fontes » adjoint à son *Tractatus de Verbo Incarnato* (*Rev. Sc. ph. th.*, 41 (1957), pp. 543-544), le second est une thèse soutenue à Fribourg (Suisse) en 1945 par le P. Schweizer, mais publiée seulement en 1957.

Le P. B. Xiberta (1) a voulu mettre entre les mains du lecteur la tradition patristique « virtualiter integra » en ce qui concerne le Verbe Incarné. Il a réuni les textes de l'âge patristique (tous en latin) jusqu'à la fin du VIIIe s. : déclarations et actes du Magistère, extraits des auteurs ecclésiastiques classés par époques, écoles et tendances. Il y a joint deux chapitres donnant respectivement des textes liturgiques anciens et les actes du Magistère postérieurs au IXe s. Un index doctrinal établi dans le cadre des divisions du *Tractatus* composé par le même A. permet de retrouver les textes qui correspondent aux diverses étapes de l'étude.

Le P. O. Schweizer (2) présente essentiellement le texte et une analyse-observation des principaux passages de S. Thomas qui concernent plus ou moins directement la nature de l'union hypostatique et le constitutif formel de la personne en général. Ce qui faisait à la fois la difficulté et la nécessité de cette enquête, c'est d'une part la connexion des deux questions et le fait d'autre part que S. Thomas, n'ayant pas trouvé de débat en cours sur la seconde d'entre elles, ne l'a pas attaquée pour elle-même, mais, tout en parlant toujours avec la plus stricte économie de moyens,

(1) B. Xiberta O. Carm., *Enchiridion de Verbo Incarnato (Consejo sup. de invest. cientificas).* Madrid, Instituto « Francisco Suarez », 1957 ; 17,5×24,5, 810 pp.

(2) O. Schweizer M. S., *Person und hypostatische Union bei Thomas von Aquin* (Coll. Studia friburgensia, N. F. 16). Freiburg/S., Universitätsverlag, 1957 ; 16×24, xiv-123 pp., 12,45 fr. s.

a laissé dans son œuvre des déclarations, parfois difficiles à concilier du reste, où son école a vu non seulement le germe, mais une première détermination *in actu exercito* de la solution ; la pleine mise en œuvre de ces données demandait dès lors des explicitations auxquelles la simple exégèse ne pouvait pas suffire, d'où, assez naturellement et assez fâcheusement, la naissance de plusieurs interprétations, qui se renvoyèrent sans succès l'une à l'autre les textes du Maître en isolant plus ou moins ceux-ci de leur contexte. Il était par conséquent hautement souhaitable de reprendre l'examen des passages de S. Thomas qui concernaient cette question et de relever ce que chacun pouvait apporter dans un débat pour lequel, pourtant, ils n'étaient pas faits. C'est ce qu'a voulu faire le P. Sch. après une présentation à la fois spéculative et historique des trois théories qui se réclament de S. Thomas *(Modustheorie, Existenztheorie, Theorie der reinen Union)*. Bon exemple d'un travail qui serait à faire sur beaucoup de sujets. Nous croyons pourtant que l'A. ne nous fournit qu'un instrument partiel et provisoire et que ses conclusions ne sont pas suffisamment fondées. Il a eu tort, nous semble-t-il, d'admettre que les trois théories se situaient au même niveau d'explication, que le principe de solution présenté comme exclusif par chacune d'entre elles excluait réellement ceux que présentaient les autres et que par suite les textes où S. Thomas proposait (sans exclusion, notons-le) l'un d'entre eux éliminaient les théories plus sensibles aux deux autres. Le questionnaire d'enquête était donc mal établi. D'autre part une induction trop rapide et le choix prématuré d'une théorie ont manifestement amené l'A. à minimiser ou à majorer tour à tour certains indices et la manière dont il considère la théorie de Cajetan comme « frappée à mort » par son enquête nous semble à tout le moins prématurée. L'exégèse, avons-nous dit, est insuffisante à elle seule à trancher le débat, elle pourrait apporter pourtant une contribution de prix, si au lieu de faire un relevé purement chronologique, elle sériait les problèmes objectifs à propos desquels se présentent les textes analysés. Souhaitons qu'un chercheur patient et avisé entreprenne ce travail.

C'est un « supplément » substantiel, au tissu serré et d'un matériau peu banal, que le P. B. Lonergan (3) offre au public par-delà ses étudiants de la Grégorienne. Construction rigoureusement enchaînée, ordonnance qui saisit en longues suites d'immenses tranches du traité de l'Incarnation et qui manifeste une belle confiance dans la validité et l'universalité du travail théologique, ce volume évoque la puissance dialectique du Cal Billot ; la méthode suivie repose d'ailleurs sur une réflexion très personnelle concernant les principes métaphysiques et qui noue étroitement — peut-être trop — les conditions de la pensée et la structure du réel. La première partie est consacrée au sujet tout à fait classique de l'union hypostatique

(3) B. Lonergan S. I., *De constitutione Christi ontologica et psychologica.* Romae, Pont. Univ. Gregoriana, 1956 ; 15×22,5, 150 pp.

ou, comme dit l'A., de la constitution ontologique du Christ. Le P. L. estime que la question du constitutif formel de la personne est un faux problème, une personne est « constituée » quand toutes ses composantes sont réunies, unifiées qu'elles sont par leur complémentarité et leur rapport respectif de puissance et d'acte. Il reconnaît cependant un rôle privilégié à ce qu'il appelle l'*esse proprium*, « c'est-à-dire » l'acte d'être substantiel qui correspond à la puissance naturelle (par opposition à la puissance obédientielle) de l'essence substantielle (p. 34) et qui reçoit toute sa détermination de l'essence dans laquelle il est reçu et par laquelle il est limité (p. 79). Tout être dans lequel il y a cet *esse proprium* est un suppôt autonome, toute assomption hypostatique exclut un tel *esse proprium*. Cependant l'assomption entraîne un esse créé, secondaire, non « propre », qui n'est nécessaire ni pour que la nature assumée soit réelle, ni pour qu'elle existe, ni (à supposer que toutes ces choses soient distinctes) pour que le Christ existe comme homme (p. 78), ni comme intermédiaire pour unir la divinité et l'humanité ; mais pour que l'humanité soit non seulement libre pour l'assomption (ce qui est assuré par l'absence d'esse propre), mais actuellement assumée (pp. 40 et 61). Il y a là un équilibre assez délicat dont on aimerait pouvoir éprouver la justesse et les moyens.

Dans sa deuxième partie, intitulée assez curieusement : « constitution psychologique » du Christ, l'A. fait œuvre encore plus neuve. Il s'attaque à la question de la conscience humaine que le Christ pouvait et devait avoir de sa personnalité. Il reconnaît avec beaucoup d'autres que la vision béatifique n'est pas une connaissance du type de la conscience (4), qu'elle peut bien éclairer et compléter celle-ci et se fondre avec elle dans une image de soi, encore faut-il qu'il y ait quelque part et de quelque façon *conscience* de *soi*, or dans le Christ il n'y a qu'un seul *soi*, la personne du Verbe. On se heurte alors à la disproportion infinie entre les possibilités perceptrices de la conscience humaine et la personnalité à percevoir. Le P. L. espère éviter cette difficulté en discernant avec beaucoup de soin la « ratio experti » : la conscience en tant que telle ne perçoit rien, ne définit rien en termes d'être ou de vérité, elle « éprouve » (experitur), par elle le sujet se connaît lui-même d'une connaissance informe et préalable à toute connaissance conceptuelle. Dès lors plus de problème de proportion : le « Verbe en tant qu'homme » est réellement sujet d'actes humains conscients, humainement conscients, il est engagé dans ces actes et se touche *lui-même* de façon préconceptuelle dans ces actes. Nous ne croyons pas que cette solution soit heureuse, nous craignons même qu'elle n'escamote le problème. Ce que l'on peut concéder à l'A. c'est que le Verbe Incarné par une *partie* de *lui-même* a conscience ainsi d'une *partie* de *lui-même*, mais on ne voit pas que par cette partie de lui-même il ait conscience de sa personnalité *divine*. Il insistera : c'est pourtant le Verbe

(4) Cf. l'article très personnel du P. J. Galot, *La psychologie du Christ*, dans *Nouv. Rev. Théol.* 80 (1958), pp. 337-358.

qui vit cette action consciente, qui en est le sujet, cette action consciente émane du Verbe ; oui, dirons-nous, il y a une certaine continuité opérative, bien mystérieuse d'ailleurs, mais la conscience est-elle simple continuité opérative ou est-elle quand même connaissance (ou composante d'un acte de connaissance)? Si elle est connaissance, ne faut-il pas un contact ou mieux une unité de type immatériel entre ce par quoi on a conscience et ce dont on a conscience? Dès lors est-ce que le problème de la disproportion ne se repose pas avec autant d'acuité? Quoi qu'il en soit, on voit qu'avec le P. L. on ne s'enfonce pas dans les chemins battus.

Les recherches sur la psychologie du Christ, sur la manière en particulier dont le Christ a pu avoir humainement conscience de son seul vrai *moi* invitent beaucoup d'auteurs à renouveler l'étude de la structure ontologique du Verbe Incarné, dans l'espoir d'y découvrir des « révélateurs » de la personnalité divine. Certains recourent pour cela à l'*esse secundarium* dont parlait à l'instant le P. Lonergan, *esse* qui est constitutivement en relation avec le Verbe et qui « doit » être perçu par l'humanité qu'il affecte (5). Un plus grand nombre fait appel à l'influx opératif que la personne du Verbe exerce sur ses activités humaines et par suite au sentiment de dépendance (6) que la conscience humaine éprouve par rapport au Verbe qui la « régit ». Cette dernière explication ayant suscité d'assez vives oppositions, C. Molari (7) nous invite à y reconnaître « la » solution thomiste du problème en montrant qu'elle s'appuie à la fois sur la doctrine d'ensemble de S. Thomas concernant l'ordre de l'opération et sur l'enseignement traditionnel et thomiste concernant l'unité d'être dans le Christ. On pourrait résumer schématiquement sa pensée de la manière suivante : en toute action ou opération, l'aspect d'actualité ou d'efficience relève exclusivement de l'acte d'être, plus précisément encore de l'acte d'être substantiel (car il est probable que les puissances opératives, qui sont des accidents propres de la substance, n'ont pas d'esse distinct), les « formes », nature ou puissances n'apportent à l'action que l'élément spécificateur. Étant donné d'autre part que dans le Christ il n'y a aucun esse créé entre l'esse du Verbe et l'acte second des diverses puissances, il est clair que l'*esse* du Verbe joue un rôle fondamental,

(5) C'est le cas du P. Alfaro dans le recueil dont nous parlerons plus loin, n. 9 (pp. 44-47).

(6) Où l'on voit que l'on ne peut éviter de constater la formation d'un « moi » *phénoménologique* « premièrement » *humain*, qui n'est sans doute jamais « vu » en dehors de son appartenance substantielle au Verbe, mais qui est objet de conscience fondamentale, sur qui se greffent des connaissances objectives aussi immédiates, plus évidentes et plus certaines que la conscience elle-même, mais qui « sub ratione experti » s'ajoutent de l'extérieur. Nous nous permettons de renvoyer pour cela à ce que nous écrivions dans le *Bull. Thom.*, 9 (1954-1956), pp. 828-829.

(7) C. Molari, *De Christi ratione essendi et operandi.* Recentioris controversiae thomistica solutio iuxta generaliorem doctrinam de ordine operativo (Coll. *Mysterium, theol. dissertationum series 2*). Romae, Officium libri catholici, 1957 ; 18×25, 257 pp.

irremplaçable dans l'activité humaine, et que cette nature humaine est, par situation ontologique, organe ou instrument du Verbe. Bref : aucun *esse* créé, donc aucune source créée d'efficience proprement dite, et ainsi « le Verbe agissant dans sa nature humaine ne peut pas ne pas percevoir que la nature assumée est dépendante de l'esse et de la nature divine à laquelle elle est soumise » (p. 22). Comme d'autre part l'*esse* est pour l'A. le constitutif de la personne, on est amené à interpréter l'axiome « actiones sunt suppositorum » dans le sens d'une distribution rigoureuse de l'efficience et de la spécification dans la causalité entre la personne d'une part et la nature avec ses facultés d'autre part.

Solution « thomiste », dit l'A., ou du moins solution « que S. Thomas proposerait aujourd'hui en adoptant sa doctrine philosophique aux légitimes aspirations de notre temps » (p. 3). Les points d'appui pour cela sont le rapport extrêmement étroit qu'établit S. Thomas entre la substance et l'opération et, dans un contexte différent, entre l'acte d'être et l'acte opératif. Ces choses sont incontestables. Par contre l'A. rendrait difficilement compte, pensons-nous, des innombrables textes où S. Thomas parle de la nature et de la forme comme de ce par quoi le sujet agit ainsi que du caractère accidentel de tout l'ordre opératif. Il ne semble pas que cette doctrine de l'ordre opératif reflète dans son juste équilibre la métaphysique thomiste de l'agir. L'A., à qui il arrive de malmener les textes mais qui a un incontestable sens métaphysique aura eu du moins le mérite de poser une nouvelle fois avec acuité le problème de l'agir en S. Thomas.

Mystère de la Rédemption. — Signalons d'abord la parution de deux nouveaux volumes de la *Deutsche Thomas-Ausgabe* (8) présentant respectivement le texte, la traduction allemande et le commentaire des qq. 16-34 et 46-59 de la III^a^ Pars. Y sont traitées les questions sur le sacerdoce et la médiation du Christ, l'analyse du mystère pascal (Passion, Sépulture, Descente aux enfers, Résurrection, Ascension, Session à la droite de Dieu) en la matérialité des événements et en leur valeur sotériologique. Le commentateur, le P. A. Hoffmann manifeste avec soin, sobriété et précision les intentions et la portée exacte des textes du Docteur Angélique.

Dans l'énumération que l'on vient de faire des événements à portée sotériologique contemplés par S. Thomas, on aura remarqué la présence de la Sépulture du Christ, de sa Résurrection et de son Ascension comme

(8) Thomas von Aquin, *Summa theologica (Deutsche Thomas-Ausgabe)*. Bd 26 : *Des Menschensohnes Sein, Mittleramt und Mutter* (III^{a}, 16-34), kommentiert v. A. Hoffmann. Bd. 28 : *Des Menschensohnes Leiden und Erhöhung* (III^{a}, 46-59), kommentiert v. A. Hoffmann. Heidelberg, Kerle et Graz, Styria, 1957 et 1956 ; 13 × 19,5, (15)-646 et (15)-503 pp.

de sa présence au ciel. Ce sont choses que notre époque redécouvre avec ferveur. L'Université Grégorienne a consacré à ce sujet une Semaine Théologique sous le titre : *Christus Victor Mortis* (9). C'est une joie de présenter ce recueil où est manifestée sous de multiples aspects la valeur salvifique de la Résurrection du Christ et son rapport avec notre résurrection. Dans un premier ensemble de type plutôt spéculatif on présente d'abord la doctrine catholique sur la résurrection des morts (L. Ciappi), puis le P. J. Alfaro dans une étude extrêmement suggestive montre comment le Christ est « par constitution » révélateur du Père, comment il le devient plus que jamais dans la gloire et comment la connaissance par les élus ressuscités de l'humanité glorieuse de Jésus forme une « unité fonctionnelle » chez eux avec la vision béatifique, est une disposition subjective, un appel irrépressible à la vision béatifique. Le P. W. A. Van Roo étudie la résurrection du Christ comme cause instrumentale de grâce, en nouant fortement la valeur instrumentale avec la valeur significative (presque jusqu'à réduire la première à la seconde). Le P. J. H. Wright suivi par le P. S. Lyonnet reprend cette considération de l'instrumentalité du Christ ressuscité dans la manière dont celui-ci porte l'univers à sa consommation, d'abord par l'Église, puis à la Parousie. Dans une section de théologie biblique, le P. S. Lyonnet manifeste la valeur sotériologique de la résurrection du Christ selon S. Paul et fait admirer au passage la fidélité de S. Thomas au donné révélé. Ensuite trois études du P. Teodorico da Castel S. Pietro, de Mgr S. Garofalo et du P. S. Tromp sur le sacerdoce céleste du Christ d'après *Hébreux* (10), l'eschatologie intermédiaire en S. Paul et sur la formule « Caput influit sensum et motum ». Suivent enfin divers travaux d'ordre critique, apologétique, liturgique, « ascétique ».

Signalons pour terminer la petite synthèse contemplative, à la fois reposante et stimulante, proposée par le P. M. D. Philippe sur le thème *Un seul Dieu tu adoreras* (11). L'A. avait à donner au public la substance du traité des attributs divins. Il choisit pour cela le biais du sacrifice, cet acte suprême de religion où l'homme cherche à se dépasser pour faire face à l'absolu de Dieu. Il observa les sacrifices qui sont mentionnés dans l'Ancien Testament en prenant les récits tels qu'ils nous ont été donnés

(9) *Christus Victor mortis* (Terza Settimana Teologica, 23-27 settembre 1957). Roma, Univ. Gregoriana, 1958 ; 16 × 23, 324 pp., L. 1300. — Le contenu de ce volume est identique à *Gregorianum*, 39 (1958) 2, dont on trouvera le sommaire détaillé dans *Rev. Sc. ph. th.*, 42 (1958), p. 756 ; dans cette recension on voudra bien rectifier comme suit les indications données concernant les pp. 271-294 : W. A. Van Roo, *The Resurrection of Christ: Instrumental Cause of Grace*, pp. 271-284; J. H. Wright, *The Consummation of the Universe in Christ*, pp. 285-294.

(10) Faut-il vraiment dire que le sacrifice offert par le Christ au ciel « pourrait difficilement être celui de la Croix » (p. 132) ?

(11) M.-D. Philippe, O. P., *Un seul Dieu tu adoreras* (Coll. *Je sais-je crois, 16*). Paris, Fayard, 1958 ; 14,5 × 19,5, 123 pp., 350 frs.

par l'Esprit Saint et en retrouvant en eux les diverses nuances de l'adoration et derrière elles ce qui les fonde en Dieu. Il est évident que le sacrifice du Christ devait récapituler toutes ces richesses et les réaliser surabondamment. Dès lors le Calvaire devient le haut-lieu où éclatent à nos yeux les attributs de Dieu, révélation suprême du mystère de Dieu.

fr. A. PATFOORT.

MARIOLOGIE

Instruments de travail. Manuels. — La grande quantité de travaux mariologiques donnés sous la forme de monographies rend de plus en plus difficile une première information sur tel ou tel problème particulier. Grâce à la compétence des mariologues allemands, auxquels se sont associés de nombreux spécialistes, nous disposons maintenant d'un instrument précieux de documentation avec le *Lexique de mariologie* (12), dont nous avons reçu le premier fascicule richement illustré, portant les noms des principaux éditeurs : K. ALGERMISSEN, L. BÖER, C. FECKES et J. TYCIAK. Citons à titre d'exemple quelques contributions : *Abaelard* (son enseignement sur Marie) ; l'inscription d'*Aberkios* ; le prédicateur de l'époque du baroque, *Abraham a Sancta Clara* ; *Aethiopien* (la dévotion mariale éthiopienne) ; *Afrika* (19 colonnes de texte) ; *Agreda* (Marie d') ; *Akathistos* (l'hymne byzantin) ; *Alanus* de Rupe (Alain de la Roche et le rosaire) ; *Albert der Grosse* (11 colonnes) ; *Alfons* von Liguori ; *Altar* (l'autel consacré à Marie et Marie comme type de l'autel) ; *Ambrosius* (de Milan, son ecclésiologie voit en Marie la préfigure de l'Église) ; *Amulette* (pratiques superstitieuses recourant au nom de Marie) ; *Analogie* (en théologie mariale). Ajoutons que les principaux articles sont pourvus d'indications bibliographiques bien choisies.

Dans la collection des « Enseignements Pontificaux », les moines de Solesmes viennent de faire paraître un recueil où tous les textes pontificaux ayant trait au mystère de Marie (sa maternité, ses privilèges, sa vie, la dévotion mariale), depuis ceux de Benoît XIV (mars 1743) jusqu'à ceux de Pie XII (Enc. *Le Pèlerinage*, 2 juillet 1957), sont relevés et intelligemment présentés (13). D'excellentes tables alphabétiques, logiques,

(12) *Lexikon der Marienkunde.* Hrsg. von K. ALGERMISSEN, L. BÖER, C. FECKES, J. TYCIAK. 1. Lieferung : *Aachen-Anath.* Regensburg, Pustet, 1957 ; 19×27, 192 col. DM 9. 50.

(13) *Les Enseignements Pontificaux, Notre-Dame.* Présentation et tables par les moines de Solesmes. Préface de S. E. Mgr DUBOIS. Tournai, Desclée et C[ie], 1957 ; 11×17,5, XI-456-(132) pp.

A sa collection de traductions françaises des principaux documents du Magistère (v. *Revue*, p. 165), le P. F. DE LANVERSIN vient d'ajouter un nouveau volume : *La Vierge Marie (Theotokos, Semper-Virgo, Immaculata, Assumpta, Mediatrix) dans les documents du Magistère.* Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1958 ; 14×20, 44 pp.

chronologiques, et des auteurs cités, font de ce livre un utile instrument de travail pour le théologien et pour le chrétien désireux de connaître la doctrine commune de l'Église sur le mystère de Notre-Dame.

Dans l'*Avant-Propos* de sa *Petite Somme mariale* (14), Mgr M.-M. Dubois nous avertit du caractère propre de son livre : « Nous avons voulu servir, mais sans nulle prétention à faire œuvre originale ». Le désir de l'A. est d'ordre apostolique, il veut apporter à nombre de chrétiens une « documentation largement suffisante » pour leur permettre de mieux connaître le mystère de Marie. Dans une première partie, l'A. nous présente la vie de Marie, ses diverses étapes ; dans une seconde partie, il donne un excellent résumé de la théologie mariale : Marie, Mère de Dieu, « toujours vierge », sa maternité spirituelle, l'Immaculée Conception, la beauté physique de Marie. Nous avons là un parfait manuel de vulgarisation qui demeure agréable et enrichissant et qui peut instruire l'intelligence du chrétien sans dessécher son cœur. Elle est bien le fruit d'une longue expérience d'Apôtre de la Vierge.

Ouvrages collectifs. — Les IIIe et IVe cahiers des *Études Mariales* présentent tout un ensemble d'articles intéressants consacrés à « la Nouvelle Ève » (15).

C'est ainsi que dans le IIIe cahier H. Barré analyse le thème de la Nouvelle Ève dans la pensée médiévale, d'Ambroise Autpert au pseudo-Albert (pp. 19-26). Cet article fait suite à celui du même A. intitulé *Le « mystère » d'Ève à la fin de l'époque patristique en Occident* (16). C'est surtout sur le parallèle antithétique Ève-Marie que se porte de plus en plus l'attention des théologiens du IXe au XIIIe s. On veut mettre davantage en lumière les vertus de la Vierge pour nous inciter à suivre son exemple. La maternité spirituelle de Marie est très nettement affirmée : Marie est la vraie Mère des vivants, elle accomplit donc le mystère d'Ève qui est alors considérée comme « figure » de Marie. Par sa compassion au Calvaire Marie devient pour le Christ un *adjutorium simile* et elle devient notre Mère en nous enfantant dans la douleur, comme l'expose le *Mariale.* Ayant été associée au Christ au Calvaire, elle Lui est associée dans la gloire.

J. de Mahuet étudie *Le thème de la Nouvelle Ève dans l'Iconographie* (pp. 27-48). Certes il ne faut pas vouloir trouver à tout prix un parallélisme entre le développement de l'iconographie et celui de l'élaboration doctri-

(14) M.-M. Dubois, *Petite somme mariale.* Paris, Bonne Presse, 1957 ; 14×20, 389 pp.

(15) *Études mariales: La nouvelle Ève.* Bulletin de la Société française d'Études mariales. 14e et 15e années (1956 et 1957). Paris, Lethielleux, 1957 et 1958 ; 16×25, VI-119 et VII-121 pp., 1000 et 1400 frs.

(16) *Études mariales*, 13 (1955), pp. 61-97.

nale (17), mais par nature l'art précise le langage et la pensée, c'est pourquoi les témoignages de la Vierge au serpent (époque romane), de la Vierge à la pomme (XIe s.), ainsi que les images à base d'antithèse (parallèle entre les deux Testaments), conservent une grande valeur de témoignage.

J. Galot, dans *La Nouvelle Ève, d'après Scheeben* (pp. 49-66), montre le rôle très important de cette notion dans la théologie mariale de S. pour qui la grâce de la maternité divine de Marie doit être envisagée en connexion étroite avec sa qualité de nouvelle Ève, car cette maternité constitue une mission sotériologique. Il faut donc allier très intimement « Mère du Verbe » et « Nouvelle Ève » (18). De son côté H. du Manoir expose la place de *Marie nouvelle Ève, dans l'œuvre de Newman* (pp. 67-90).

H. Cazelles traite de l'éxégèse contemporaine de *Gen.* 3, 15 (pp. 91-99) : Ève n'intéressait « le Yahviste que comme prototype de la mère de l'héritier de David, le futur roi oint, le futur Messie » (p. 99), car les récits de la Genèse ne sont à prendre ni comme des anecdotes, ni comme des contes, mais comme établissant les prototypes primordiaux des problèmes fondamentaux. Enfin Mgr G. Philips considère *Marie nouvelle Ève dans la théologie contemporaine* (pp. 101-118). Il constate que le thème est largement répandu mais plus en surface qu'en profondeur. Si « faire de la théologie, c'est réfléchir sur la voie du salut » (p. 118), on comprend l'importance d'un tel thème qui relie les divers moments de l'histoire de l'humanité.

Dans le IVe cahier, un article de H. Rondet : *La nouvelle Ève, synthèse d'histoire doctrinale* (pp. 1-13), résume les travaux des trois derniers volumes des *Études Mariales* sur ce thème auquel il reconnaît une grande richesse « capable de vivifier toute la réflexion mariale » (p. 13), mais qui n'est pas pour autant le principe fondamental de la théologie mariale. On trouve une esquisse des grandes lignes de cette théologie dans *Le thème de Marie, nouvelle Ève, dans la synthèse mariale* (pp. 111-120) de M. J. Nicolas alors que J.-H. Nicolas analyse par ailleurs avec beaucoup de précision *L'innocence originelle de la nouvelle Ève* (pp. 15-35). Comparant cette innoncence de Marie à celle d'Ève, à celle de ses enfants, à celle du Christ, il peut la présenter comme « victoire » sur le péché, « plénière », et innocence d'une « rachetée ». L'article *La nouvelle Ève « Adjutorium simile sibi » du nouvel Adam* (pp. 37-59), de G. Frénaud, considère Marie comme *socia redemptoris*. L'A. met en pleine lumière la place du *principium consortii* dans la synthèse mariale, tant dans la synthèse scotiste que dans la synthèse thomiste, et il montre pourquoi il incline davantage vers cette dernière (19).

(17) « Les lois de la pensée ne sont pas celles de l'art. Leur évolution n'est pas la même » (p. 48).

(18) V. ci-dessous, pp. 549-550.

(19) Sur cette question il convient de signaler une thèse de théologie qui montre

Le même fascicule contient également un exposé très riche en teneur biblique et en textes patristiques sur la valeur et le sens de l'expression *Mater viventium* (pp. 61-86) par l'abbé Pintard, et une étude qui a un but très nettement pratique de M. Banc, *Portée spirituelle et pastorale des rapports entre Marie et l'Église ou la nouvelle Ève* (pp. 87-109).

Le Tome V de *Maria* (20), sous la direction d'H. du Manoir, présente une série d'articles sur le rôle du culte marial dans l'expansion du catholicisme en Afrique, en Amérique, en Océanie ; certaines monographies complètent ce qui a été dit au Tome IV sur l'Europe et l'Asie. Ces articles d'information sont suivis de plusieurs « articles synthétiques » et de quelques documents pontificaux.

Signalons ici *La Théologie du Rosaire* (pp. 721-754) par B. Thierry d'Argenlieu qui expose la richesse pédagogique exceptionnelle du Rosaire ainsi que sa valeur impétratoire. *Les apparitions mariales* (pp. 755-778) de H. Holstein sont une réflexion sur quelques problèmes théologiques et spirituels que posent les apparitions de Marie. Si l'autorité ecclésiastique ne prétend jamais imposer une adhésion de foi aux révélations privées, cela ne veut pas dire qu'elle encouragerait à leur égard une défiance sceptique. L'attitude catholique authentique évite l'un et l'autre excès : « Ni crédulité exagérée, ni défiance excessive ». Signalons également *Marie et le Purgatoire* par la R^de^ M. Marie de la Visitation (pp. 887-921) et *Marie et le Protestantisme à partir du dialogue œcuménique* (pp. 983-1006) où J. Hamer expose la manière dont les théologiens protestants du xvie s. Luther, Calvin, Melanchton, et ceux d'aujourd'hui : K. Barth, M. Thurian, H. Asmussen, J.-L. Leuba, envisagent le problème de la mariologie qui est, d'après le témoignage du pasteur M. Thurian le problème le plus angoissant pour la théologie œcuménique. L'A. met bien en lumière à quel point les différences en mariologie manifestent des divergences plus profondes sur le plan de la théologie de la grâce et du réalisme de l'Incarnation, car « dans toute théologie, la doctrine mariale joue le rôle d'une pierre de touche » (p. 1004).

Immaculée Conception. — Parmi les ouvrages collectifs récents consacrés au mystère de Marie, une œuvre s'impose à l'attention ne serait-ce que par son volume. En effet, *Virgo Immaculata*, où l'on trouve les actes du double congrès international mariologique et marial tenu à Rome en

ce qu'il y a d'unique dans la coopération de Marie au Mystère de la Rédemption : F. J. Kenney, *Mary's spiritual Maternity according to modern writers* (Coll. *The Cath. Univ. of America Studies in Sacr. Theol.*, 2d Series nº 93). Washington, Cath. Univ. of America Press, 1957 ; 15×23, ix-96 pp., $1.25.

(20) *Maria.* Études sur la sainte Vierge sous la direction d'H. du Manoir S. J., tome V. Paris, Beauchesne, 1958 ; 16×25, 1085 pp.

1954, comprend 22 gros fascicules faisant un total de plus de 7.500 pp. (21). L'ensemble constitue une sorte d'encyclopédie doctrinale qui intéresse toutes les disciplines théologiques, depuis l'exégèse jusqu'à la théologie spéculative, en passant par la liturgie, la patristique, et surtout l'histoire de la théologie et de la spiritualité occidentales.

Le dernier volume paru, Vol. I de la série, est un historique du congrès (IIe mariologique, IXe marial). On y trouvera en particulier les textes des allocutions prononcées, les rapports présentés, les conclusions et les Encycliques *Fulgens corona* et *Ad caeli Reginam* de Pie XII ainsi que sa Lettre *Cum Marialis Annus*. Publié en 1958, le Vol. XVIII est un catalogue des manuscrits, incunables et livres de mariologie exposés lors du congrès.

Il est impossible d'analyser ici la totalité des multiples rapports publiés dans les autres volumes (22). Relevons dans les volumes parus en 1957 (Vol. IX, X, XI, XIII et XIV) l'article de J. Gervais, *L'Immaculée Conception et la maternité divine* (IX, pp. 232-247), qui montre avec beaucoup de clarté comment la maternité divine requiert une certaine impeccabilité et une plénitude de grâce. Celle-ci est d'une qualité unique parmi celle de tous les autres membres du Christ : Marie est rachetée « sublimiori modo ». Cette formule d'*Ineffabilis Deus* sert de titre à la contribution de M. J. Nicolas (IX, pp. 1-15).

Un article de J. M. Simon, *L'Immaculée conception et le concours salvifique de Marie* (X, pp. 47-68), traite d'un sujet extrêmement difficile et très discuté actuellement parmi les mariologues. Parlant du rôle de Marie comme associée et subordonnée à la médiation du Christ, l'A. précise que le principe fondamental de cette association médiatrice est la maternité, alors que son principe prochain serait la grâce de l'Immaculée

(21) *Virgo Immaculata* (Acta Congressus Internationalis Mariologici et Mariani, Romae anno MCMLIV celebrati). Roma, Academia Mariana Internationalis, 1955-1958 ; 17×24, XVIII vol. en 22 fascicules, 79 $ pour les Vol. II-XVIII.

(22) On souhaite que l'Académie mariale internationale publie bientôt pour le congrès de 1954 des *Indices* comme elle vient de le faire pour les Actes du congrès de 1950 : *Alma Socia Christi* (Acta I Congressus mariologici, Romae Anno Sancto MCML celebrati), vol. XIII : *Indices duodecim voluminum*. Roma, Academia Mariana Internationalis, 1958 ; 17×24, 211 pp.

Nous venons de recevoir le premier volume paru des actes du congrès de 1958 : *Maria et Ecclesia* (Acta Congressus Internationalis Mariologici-Mariani, in civitate Lourdes anno MCMLVIII celebrati), vol. V : *Mariae potestas regalis in Ecclesiam*. Roma, Academia Mariana Internationalis, 1959 ; 17×24,5, vii-248 pp. On y trouvera des études de H. du Manoir (*La royauté de Marie*. État de la question après l'encyclique « Ad caeli Reginam », pp. 1-37) ; H. Cazelles (*La Mère du Roi-Messie dans l'A. T.* pp. 39-56) ; G. Frénaud (Dans la liturgie, pp. 57-92) ; H. Barré (Au xiie s., en Occident, pp. 93-119) ; Julien-Eymard d'Angers (D'après les écrivains franciscains du xviie s., pp. 121-172) ; G. Jouassard (Royauté de M. et assomption, pp. 173-190) ; M.-J. Nicolas (Christ-Roi et Marie-Reine, pp. 191-199) ; P. Gagnebet et J. H. Nicolas (Marie-Reine et les hommes viateurs, compassion et peine de M., pp. 201-212 et 213-221) ; H. Holstein (Royauté de M. dans l'Église, pp. 223-237).

Conception qui habilite vraiment à ce rôle. La corédemptrice immaculée est le vrai triomphe du Rédempteur. On pourrait se demander si l'ordre établi par l'A. entre ces divers privilèges est tout à fait exact : l'Immaculée Conception n'est-elle pas plutôt le principe fondamental et la maternité le principe prochain ? Les articles de R. GARRIGOU-LAGRANGE et R. GAGNEBET, consacrés respectivement à *La douleur et la mort en Marie Immaculée* et à *L'Immaculée Conception de la Très Sainte Vierge et sa mort* (X, pp. 178-190 et 191-202), montrent comment il faut concevoir théologiquement cette mort de l'Immaculée qui la configure d'une manière ultime à la mort de son Fils (23).

Le Vol. XI traite *De debito contrahendi peccatum originale in B. V. Maria*, il commence par un exposé de J.-Fr. BONNEFOY sur l'origine de la formule employée en 1854 par Pie IX et l'histoire des discussions sur le *debitum peccati* depuis le moyen âge jusqu'à la prise de position pontificale (pp. 1-62). Celle-ci n'a d'ailleurs pas dirimé toutes les difficultés des théologiens à en juger par une *solemnis disputatio* tenue les 29 et 30 octobre 1954 et dont le texte est donné en appendice de ce volume (pp. 456-499).

Dans le Vol. XIII, consacré aux liens qui existent entre le mystère de l'Immaculée Conception et celui du Corps Mystique, l'article de H.-M. GUINDON, *Un grand signe : L'Immaculée, victorieuse de toutes les hérésies* (pp. 25-36), est significatif. Quant au Vol. XLV : *De Immaculata Conceptione apud varias nationes*, il présente toute une série de recherches historiques portant aussi bien sur l'Université de Salamanque (art. de F. M. RODRÍGUEZ, pp. 35-99) que sur la doctrine de Jean de Paltz, maître des novices de Luther (R. WEIJENBORG, pp. 160-183).

Le Vol. VII, en trois fascicules, expose l'histoire de la théologie de l'immaculée conception dans l'Ordre de S. François, il a paru en 1958 ainsi que le Vol. XV (L'immaculée conception dans la littérature et l'art) et le Vol. XVII : *De Officio Immaculatae Conceptionis nonnullisque aliis quaestionibus marialibus*.

On retrouvera évidemment plusieurs des thèmes traités au congrès de 1954 dans la collection, beaucoup plus maniable, éditée par

(23) On trouvera des détails intéressants sur la controverse théologique concernant la mort de Marie dans une thèse de doctorat de L. BELLOLI consacrée à la préhistoire de la promulgation du dogme de l'Assomption. L'A. qui s'est limité à l'étude de la seconde moitié du XIX[e] s., présente les courants théologiques favorables, les positions des théologiens réticents, les diverses controverses, les mouvements successifs de pétitions et enfin l'enseignement donné dans les manuels de cette époque. Au plan historique l'interruption du Concile du Vatican fournissait tout naturellement à l'A. la structure de son exposé qu'il termine avec un essai de synthèse systématique où, tout en restant dans le cadre d'une vue d'histoire d'un développement doctrinal, l'A. déborde largement son point de vue initial.

L. BELLOLI, *La theologia dell'Assunzione corporea di Maria SS. dalla definizione dommatica dell'Immacolata Concezione alla fine del secolo XIX*. Contributo alla storia del domma (Coll. *Anal. Greg., vol. 79, series fac. theol. Sectio B, n. 28*). Romae, Univ. Gregoriana, 1956 ; 16 × 23,5, XXVI-407 pp.

E. D. O'CONNOR qui a eu l'excellente idée de regrouper en un seul volume un grand nombre d'articles, presque tous déjà publiés ailleurs mais donnés ici en anglais (24). Sur l'Immaculée Conception, un très bel ensemble d'histoire dogmatique et de théologie spéculative se trouve mis ainsi à la disposition des étudiants et des professeurs de langue anglaise. Il suffit de citer les auteurs des articles utilisés ici pour faire soupçonner la richesse de ce recueil : pour l'histoire du dogme nous trouvons Mgr G. JOUASSARD, F. DVORNIK, C. A. BOUMAN, C. BALIČ, W. SEBASTIAN et R. LAURENTIN (25) ; la théologie regroupe les collaborations de M.-J. NICOLAS, U. MULLANEY, Ch. DEKONINCK, E. O'CONNOR ; enfin *L'Islam et l'Immaculée Conception* est traité par G. ANAWATI alors que l'histoire iconographique de l'Immaculée est présentée par M. VLOBERG, cette dernière notice est accompagnée d'un choix très remarquable d'illustrations et d'une bibliographie spécialisée. D'ailleurs, après l'édition de quelques textes témoins de la tradition : extraits d'apocryphes de diverses époques, d'un sermon médiéval, et de l'*Aurora* de Pierre Riga, on trouve à la fin de l'ouvrage une très utile bibliographie de travaux théologiques et historiques publiés entre 1830 et 1957. Les publications, groupées selon leur langue originale, sont classées par date d'édition avec en appendice les sommaires succincts de 3 collections particulièrement importantes : *Pareri...* (1851-1854), *Summa Aurea* de Bourassé (1862-1866) et enfin *Virgo Immaculata*, recensé ci-dessus. Des index et une table chronologique achèvent de faire de ce volume un intelligent instrument de travail (26).

Maternité de Marie. — Dom A. KERKVOORDE a eu l'heureuse idée et le courage de traduire *Die bräutliche Gottesmutter* de M. J. SCHEEBEN (27), dans sa préface il rend hommage au travail de C. Feckes qui, en éditant les œuvres du théologien et particulièrement sa mariologie, les a rendues

(24) E. D. O'CONNOR, *The dogma of the Immaculate Conception: history and significance.* Notre Dame (Ind.), University of Notre Dame Press, 1958 ; 15,5 × 24, 648 pp., $ 10.-.

(25) Le texte de R. Laurentin est une traduction abrégée de sa communication au congrès de Rome de 1954, que l'on trouvera dans *Virgo Immaculata*, sous le titre *L'action du Saint Siège par rapport au problème de l'Immaculée Conception* (II, pp. 1-99). L'A. montre comment la définition de 1854 doit être comprise comme l'aboutissement d'une longue maturation, non sans vicissitudes d'ailleurs, à partir de la fête liturgique « qui a *posé* toutes les questions terminologiques et doctrinales » (p. 14). Dans cette présentation du conditionnement concret d'un développement doctrinal, on retrouve les façons de poser les problèmes historiques et l'attention aux composantes humaines des faits qui caractérisent les recherches de l'A.

(26) Signalons également ici une importante contribution à la préhistoire du dogme de l'Immaculée Conception que nous venons de recevoir : J. I. TELLECHEA IDIGORAS, *La Inmaculada Concepción en la controversia del P. Maldonado, S. J., con la Sorbona* (Coll. *Victoriensia. Publicaciones del Seminario de Vitoria, vol. 7*). Vitoria, Editorial del Seminario, 1958 ; 17 × 24,5, 448 pp. L'ouvrage comprend une large étude historique, une étude dogmatique, et un appendice où sont publiés de nombreux documents des théologiens et des autorités ecclésiastiques de la fin du XVIe s.

(27) M. J. SCHEEBEN, *La Mère virginale du Sauveur.* Trad. par A. Kerkvoorde. Bruges, Desclée de Brouwer, 1953 ; 13 × 19, 219 pp.

plus accessibles sans pour autant les édulcorer. Devant être comprise comme « un chaînon intermédiaire entre le traité du Sauveur et de son œuvre d'une part, et celui de la grâce du Sauveur et de sa communication par l'Église, d'autre part » comme le souligne avec raison C. Feckes (p. 19), la mariologie de M. J. Scheeben a valeur de source de lumière pour la doctrine de l'Église.

Lorsqu'il s'agit de mariologie, il est particulièrement nécessaire de bien préciser les sources authentiques auxquelles il faut revenir constamment, non seulement pour éviter les erreurs imaginatives, mais aussi pour pénétrer plus avant dans le mystère. C'est la doctrine de la mère virginale du Sauveur qui organise toute cette étude théologique sur le mystère de Marie, ses liens propres avec Jésus et la Très Sainte Trinité d'une part, et, d'autre part, avec l'Église et chaque chrétien. Dans sa grâce personnelle, celle de l'Immaculée Conception et de la plénitude de grâce, Marie apparaît comme le fruit premier et parfait de la Rédemption. C'est en ce sens que l'Église trouve en Marie « l'idéal de sa dignité, de sa puissance, de son action ».

Sans entrer dans l'analyse de ce traité si dense, soulignons seulement l'intuition dominante de M. J. Scheeben : l'idée du « mariage divin » (28), dont il montre les nombreux avantages qu'elle présente pour manifester la grandeur de la Mère de Dieu. S. veut parler de « mariage divin » pour manifester qu'au-delà des relations de maternité et de filiation, il y a entre Marie et le Verbe un autre type de relation. Cependant, au lieu de parler ainsi de « mariage divin » pour expliquer les divers rapports qui unissent Marie à son Fils, ne serait-il pas plus exact de montrer comment la maternité divine elle-même les implique ? Cette maternité en effet demande : 1° Que le Fils agisse sur sa Mère — Jésus dans sa personne divine n'est pas dépendant de Marie ; 2° Que le Fils « descende lui-même dans son sein virginal » — c'est le Verbe qui assume la nature humaine que lui donne Marie ; 3° Que le Fils choisisse sa Mère et réclame d'elle un consentement de foi. Il nous semble donc préférable et plus simple de revenir à l'expression : « Marie, Mère du Verbe Incarné », « Marie, Mère du Sauveur », on comprend bien alors le caractère divin de cette maternité, son ordre de dépendance à l'égard du Logos.

Ces remarques ne prétendent en rien retirer à M. J. S. l'immense mérite d'avoir, à son époque, saisi avec une telle profondeur la place unique de Marie dans l'Économie du salut et d'avoir compris que sa dignité lui venait de ses relations personnelles uniques avec le Verbe Incarné, le Sauveur. C'est pourquoi on relit toujours avec profit cette œuvre théologique si profonde et si vivante.

(28) « Le rapport de Marie avec son divin fils ne peut pas se considérer uniquement du point de vue de la mère. Il peut aussi et tout en premier lieu regarder l'activité du fils qui fait d'elle sa mère et qui se donne à elle comme fils. De ce point de vue la maternité de Marie est fondée sur la conception du Logos qui descend lui-même dans son sein virginal. [...] Le rapport de la mère avec son fils apparaît donc comme un mariage avec la personne divine de celui-ci » (p. 67).

Marie dans le plan de Dieu. — Pour saisir l'importance du dernier livre de C. DILLENSCHNEIDER (29), il ne faut pas oublier que, dans son *Principe premier d'une théologie mariale organique* (30), l'A. avait essayé de préciser, dans une réflexion critique, le principe premier d'unité, de cohésion, autour duquel pouvaient s'organiser toutes les prérogatives de Notre-Dame. Après avoir critiqué diverses solutions, l'A. en arrive à celle-ci : si on maintient la théologie mariale dans la perspective de la révélation de notre salut, on découvre que la vocation primordiale de Marie est sa maternité messianique divine ; cette maternité, envisagée selon ses dimensions personnelles, sotériologiques, ecclésiales, explique et unifie toute sa destinée et tous les privilèges de grâce que l'Église lui a reconnus au cours des siècles, voilà donc le principe premier. On ne s'étonnera donc pas que pour « situer Marie dans l'histoire du salut », l'A. nous présente « Marie dans l'économie de la création rénovée » (31).

Dans cette perspective, l'itinéraire de l'A. est le suivant : Dans une première partie, il décrit le thème général de la création nouvelle dans l'histoire de notre salut, cette histoire impliquant une période de préparation messianique, une période de renouveau et un achèvement de tout dans le Christ. Les présupposés bibliques nécessaires à l'intelligence de la mission de Marie sont ensuite analysés, à savoir : le nouvel Adam de l'humanité rénovée, les liens propres entre l'Esprit Saint, et la nouvelle création, l'Église nouveau peuple de Dieu dans le Christ et épouse du nouvel Adam.

Dans une seconde partie, l'A. considère la mission de Marie, successivement dans sa préparation, dans sa réalisation et dans sa consommation : Dans la phase de préparation, en fonction de *Gen.* 3, 15 et *Is.* 7, 10-25, Marie apparaît d'une part comme la personnification de toute l'attente de l'Église de l'Ancien Testament et, d'autre part, par son Immaculée Conception, comme le chef d'œuvre anticipé de la nouvelle création. Dans la phase de réalisation, Marie à l'Annonciation est la Mère du nouvel Adam et à la Croix elle est son associée pour la restauration du monde, telles sont ses deux grandes relations au Christ, en fonction des deux mystère de l'Incarnation et de la Rédemption ; relativement à l'Église, Marie est considérée comme mère de l'Église, préformée dans le Christ et née du Christ-chef, et également comme prototype et personnification de l'Église, à l'Annonciation, au Calvaire et dans la gloire, elle est aussi

(29) C. DILLENSCHNEIDER, *Marie dans l'économie de la création rénovée.* Paris, Alsatia, 1957 ; 15×23, xv-359 pp.

(30) Paris 1955.

(31) Dans son introduction l'A. précise : « Tout est là ; car, ce qui en elle intéresse la théologie, c'est moins immédiatement sa haute personnalité, contemplée pour elle-même, que sa mission salvifique, qui très précisément lui a valu d'être celle qu'elle est » (p. IX). « Étudier Marie dans cette perspective peut paraître une nouveauté ; mais, si nouveauté il y a, elle est passablement vénérable, puisqu'elle remonte par-delà la théologie des Pères orientaux jusqu'à saint Irénée » (p. XI).

celle qui, avec l'Église exerce la maternité de grâce. Ceci conduit l'A. à préciser les relations personnelles de Marie avec l'Esprit Saint, spécialement dans les mystères de l'Incarnation et de la Pentecôte. Enfin dans la phase de la consommation, il faut considérer Marie dans la gloire comme l'Icône sainte de l'Église (32) et également comme l'Icône eschatologique de l'Église (33).

Chacune des parties de cet ensemble est minutieusement étudiée du point de vue des sources, qu'il s'agisse de l'Écriture ou des Pères de l'Église ; les diverses opinions des théologiens sont relevées et judicieusement appréciées. On est donc en présence d'un travail très sérieux, très consciencieux et très riche. Par ailleurs son organisation interne est très simple, puisqu'elle repose d'une part sur les diverses étapes de l'économie du salut (préparation, réalisation, consommation) et d'autre part sur les deux aspects du mystère de Marie, sa relation au Christ et sa relation à l'Église, ce qui dans la pensée de l'A. est impliqué dans le mystère de la maternité messianique. C'est donc bien en fonction de ce mystère que tout le travail est structuré, et il en reçoit son intérêt propre mais aussi ses limites (34).

Au dire de l'A., une telle manière de considérer le mystère de Marie n'est pas une nouveauté puisqu'elle remonte à S. Irénée. Il est sans doute très légitime et très intéressant de faire une théologie du salut, de l'économie divine. Une telle théologie est très proche d'une théologie biblique et d'une théologie de la tradition de l'Église, qui peuvent seules nous permettre d'élaborer une vraie théologie de la réalisation du gouvernement divin, de la « pédagogie divine ». Dans cette théologie de l'économie divine, Marie a une place très importante, unique. C'est dans cette lumière que l'A. a voulu se placer pour nous présenter le mystère de Marie et ce qu'il a voulu faire il l'a bien fait.

Une telle théologie cependant ne peut être exclusive, elle n'est pas au sens strict une théologie scientifique et elle ne peut remplacer cette dernière qui regardant le mystère en lui-même essaie d'en saisir l'intelligibilité. C'est ainsi que S. Thomas intègre dans sa théologie le mystère de Marie pour donner une plus grande intelligibilité au mystère de l'Incarnation. Il considère Marie comme celle qui conçoit le Christ, le Sauveur. Si le mystère du Christ est au « centre » du mystère de l'économie divine, Marie sera celle qui est la plus proche de ce centre et qu'il est nécessaire de regarder pour connaître pleinement le mystère du Christ, puisque Dieu a voulu qu'elle coopère maternellement à l'avènement du Christ.

(32) « Toute la sainteté de l'Église est en Marie » (p. 307).

(33) « En elle [...] corporellement assumée au ciel, toute l'Église est déjà consommée dans la gloire de son chef » (p. 325).

(34) Ici nous n'avons qu'à nous référer à la note du P. Patfoort, « *Le* » *principe premier de la Mariologie?*, dans *Rev. Sc. ph. th.*, 41 (1957), pp. 445-454. C'est précisément à la lumière des réflexions critiques qui y sont exprimées, à la fois à propos de l'unité propre de la mariologie et à propos de son « principe premier », qu'il faudrait préciser la valeur théologique exacte de *Marie dans l'économie de la création rénovée.*

Dans cette ligne S. Thomas n'a évidemment considéré que cet aspect du mystère de Marie : sa maternité à l'égard du Christ, car c'est le mystère de sa maternité qui peut seul nous faire saisir sa relation unique à l'égard du Fils unique du Père, et donc à l'égard de Dieu. C'est cette vue de sagesse que le théologien recherche en premier lieu.

Certes les autres aspects du mystère de Marie peuvent également être explicités, et ils seront plus pleinement développés par une théologie de « l'économie » ou par une théologie spirituelle. La complémentarité de ces diverses modalités de la théologie est particulièrement nette à l'occasion du mystère de Marie : mystère de la Mère et donc mystère du fondement et de l'épanouissement ultime de tout le mystère de l'Église. Tout commence en Marie et tout s'achève en elle dans un rayonnement ultime. A ce point de vue, le présent livre est extrêmement intéressant : il manifeste ce qu'apporte de nouveau une telle perspective théologique, mais il en montre aussi les limites. Grâce à cette considération de la place unique de Marie dans l'Église, sa relation personnelle unique au Christ et à l'Église est mise en lumière. Par contre, il est bien évident que l'A. suppose déjà effectuée la recherche théologique portant sur le mystère de la maternité de Marie et de sa co-rédemption, car selon sa vue des choses on ne se demande pas quelle est la *nature* de la maternité divine ou de la coopération de Marie à la Croix, on considère plutôt *comment* ces mystères ont été révélés ou manifestés progressivement, et comment le mystère de Marie apparaît comme au cœur de la Révélation et de la Tradition.

Le dernier livre du P. L. Bouyer se situe dans une perspective parallèle et pourtant bien différente (35). L'intention de l'A. est nettement exprimée dans son introduction : « Ce livre sur Marie voudrait esquisser comme une anthropologie surnaturelle : la théologie de l'homme et de sa destinée devant Dieu » (p. 11). Il est prévu que l'œuvre sera continuée par un « essai de sociologie chrétienne » et par une « cosmologie surnaturelle ». Cet ensemble, que l'A. veut réaliser dans la ligne d'une « théologie du dessein de Dieu », sera complétée par une autre trilogie, « théologique » au sens fort, comprenant une théologie de l'Esprit Saint (Pneumatologie), une théologie du Christ, et une théologie du Père. On ne trouvera donc pas ici un traité de théologie sur le mystère de Marie, à proprement parler, mais une réflexion qui se sert du mystère de Marie pour pénétrer la vue de sagesse de Dieu sur l'homme.

L'ouvrage débute par une présentation des grands thèmes bibliques qui s'appliquent à la fois à Marie et à l'Église : Ève en face d'Adam, le peuple de Dieu comme « épouse » du Seigneur, et la sagesse divine « apparue comme une mystérieuse personnalité féminine, dans l'ombre immédiate du Créateur et associée à son œuvre même » (p. 14). Dans le

(35) L. Bouyer, *Le trône de la sagesse.* Essai sur la signification du culte marial. Paris. Éd. du Cerf, 1957 ; 13×20, 296 pp.

Nouveau Testament, l'A. s'arrête à l'évangile de l'enfance, selon S. Matthieu et S. Luc, et aux trois grands textes de S. Jean (*Ap.* 12 ; *Jn.* 2 ; *Jn.* 16, 21-22). C'est à la lumière de ces grandes révélations que l'A. s'efforce de méditer successivement les mystères de la Maternité virginale, de l'Immaculée Conception, de l'accomplissement de cette maternité à la Croix, du rapport de Marie mère de Dieu avec l'Esprit Saint, enfin des rapports de Marie avec la sagesse divine tels qu'ils sont spécialement révélés en son mystère d'Assomption.

Le grand mérite de ce livre est ainsi de proposer une vue de sagesse sur le gouvernement de Dieu en essayant de faire saisir quelle place Dieu a de fait donnée à Marie, la créature par excellence. La lumière intense jetée par là sur le mystère de Marie permet de dépasser tout ce qu'il peut y avoir de petit et d'un peu mesquin dans certaines dévotions mariales. Dans cette ample vision, l'A. montre bien la grandeur incomparable du mystère de la maternité de Marie, maternité qui permet à la créature de coopérer d'une manière si personnelle et si intime à l'œuvre par excellence de Dieu (36). Alors que dans la création première de l'univers Dieu ne se sert d'aucun intermédiaire instrumental, sauf pour la création de la femme à quoi Dieu a voulu que l'homme coopère matériellement dans l'œuvre de recréation de l'homme par le mystère de l'Incarnation du Verbe, Dieu veut que la créature coopère librement, le plus intensément possible : il demande à Marie d'accepter d'être la Mère de son Fils, la Mère du Sauveur qui récapitule tout. C'est à la demande de Dieu que Marie, la femme, présente au nom de toute l'humanité dans le mystère de l'Annonciation et à la Croix, dit son « Fiat » par lequel elle engage toute l'humanité à vivre dans le Christ une nouvelle alliance avec Dieu, Très Sainte Trinité.

Si l'ouvrage a de la grandeur et si souvent on y rencontre de très belles intuitions spirituelles, sa lecture peut cependant faire éprouver un certain malaise au théologien professionnel qui est sensible à quelques manques de précisions, inexactitudes et même exagérations. Certes ces défauts sont aussi inévitables que l'envers d'une médaille : N'est-il pas très difficile de « voir grand » sans imprécisions de détail, d'exposer ce qui est essentiellement suggéré et comme indirectement révélé seulement, sans le durcir ?

Parmi d'autres formules dont l'imprécision pourraît être relevée (37), signalons ici la comparaison que fait l'A. entre les positions théologiques

(36) « Autant la Paternité est le propre de Dieu, autant la Maternité apparaît comme le propre de la créature » (p. 147).

(37) Ainsi : lorsque l'A. considère les liens naturels, voulus par Dieu, qui doivent unir Adam et Ève, il affirme : « Ève est à la fois l'achèvement et le complément nécessaire de l'homme » (p. 87). Parlant du premier péché, il le considère toujours comme lié aux rapports sexuels : « Il semble qu'on doive donc tenir à la fois que la sexualité, à l'origine était bonne, et que le péché l'a profanée » (p. 21, v. à cette page la note 3, v. également pp. 137, 168), non seulement elle était bonne, mais elle était sacrée.

d'un Maxime le Confesseur et d'un S. Thomas (38). Peut-on vraiment qualifier la solution de S. Thomas de « facile et rassurante » (p. 91 sq.) et y lire un encouragement à certaines « illusions » actuelles (39) ? Le P. B. a-t-il saisi avec assez de netteté la différence entre la manière descriptive de présenter une réalité dans sa complexité et l'analyse scientifique cherchant à préciser les principes propres de cette réalité ? Avant de confronter la pensée de Maxime le Confesseur et celle de S. Thomas, où le P. Bouyer reconnaît par la suite deux tendances traditionnelles nécessaires (p. 101), il faudrait les situer à leurs niveaux de réflexion différents, sinon on risque des oppositions fallacieuses. Il semble bien d'ailleurs que l'A. saisisse difficilement la signification des analyses théologiques de S. Thomas car, bien qu'il reconnaisse que l'optimisme du docteur angélique n'est nullement plus fort que celui de S. Augustin (p. 112), il déclare : « La faiblesse des théologies optimistes introduites au XIIIe s. [...], c'est de méconnaître que la nature humaine, en fait, ne nous est accessible qu'à travers ce que son histoire l'a faite » (p. 92). Or, préciser les principes propres de la nature humaine, distinguer les états de cette nature elle-même, ce ne sont pas les fruits d'un rêve théologique, mais ceux d'une connaissance de théologie scientifique, et si le théologien parle de l'état d'innocence d'Adam et Ève, en justice originelle, c'est pour mieux comprendre l'état actuel dans lequel se trouve notre nature, en un mot c'est pour mieux discerner la nature humaine dans son état de chute, recherche tout à fait nécessaire (40).

Remarquons d'autre part, à propos du mystère de l'Immaculée Conception, que ce n'est pas à cause d'une prétendue « équivocité » de la formule (41), mais bien à cause de l'obscurité du mystère lui-même, non encore défini par l'Église, que des théologiens comme S. Thomas n'ont pas affirmé que Marie fût totalement préservée du *fomes* de la faute originelle.

On pourrait sans doute souligner d'autres imprécisions (42), mais il

(38) « Si l'on compare les conceptions d'un S. Thomas et celles d'un S. Maxime, on peut dire que les premières paraissent d'abord plus satisfaisantes pour l'esprit. Mais les secondes épousent de plus près à la fois la complexité des données bibliques et la totalité de l'expérience chrétienne [...]. S. Thomas nous offre une vue plus simple et plus une. Mais on échappe difficilement à l'impression que c'est au prix d'une simplification de la réalité... » (p. 91).

(39) « On croira qu'on peut éviter le sacrifice en évitant simplement l'excès » (p. 92).

(40) C'est en croyant pouvoir en faire l'économie que l'on s'expose à formuler des affirmations telles que celle-ci : « Le péché, qui gâte tout dans la création, ne peut être surmonté sinon dans la foi » (p. 100).

(41) « On doit reconnaître que cette formule, par elle-même, n'est pas sans quelque équivoque. C'est bien pourquoi elle a commencé par laisser réticents quelques-uns des plus grands théologiens de l'occident médiéval... » (p. 151).

(42) Si l'A. montre bien la grandeur et la signification profonde du mariage chrétien, certaines de ses affirmations sur ce thème manquent par trop de rigueur : « On peut dire [...] sans hésiter, qu'une vie de sainteté accomplie qui se réaliserait tout entière

serait déplacé de multiplier les critiques de cet ordre à propos d'un ouvrage d'une telle qualité spirituelle. Nous croyons néanmoins que toute œuvre théologique doit avoir un souci extrême de vérité et que plus elle possède une haute qualité spirituelle plus elle se doit de ne décevoir en rien à ce point de vue. Or certaines inexactitudes risquent, non seulement d'empêcher la vérité d'être manifestée dans toute sa plénitude, mais encore d'en fausser quelque peu l'équilibre et l'harmonie (43).

Une dernière question, que nous ne ferons qu'évoquer en terminant, permettrait d'expliquer le malaise que le théologien ressent à la lecture de ce livre. Il s'agit de savoir quelle est la signification profonde d'un ouvrage qui voudrait être une « anthropologie surnaturelle ». Pour réaliser une telle œuvre, ne faudrait-il pas étudier en *premier lieu* le mystère de l'image de Dieu, tel qu'il nous est révélé dans la Genèse, et le mystère du Christ, qui renouvelle en l'assumant le mystère de cette image, mais non pas principalement le mystère de Marie « Trône de la Sagesse » (44) ?

Spiritualité. — Ce n'est pas une étude de théologie scientifique, ni de théologie positive, mais une vision très simple et très pénétrante du mystère de Marie qui est présentée dans un livre récent de M. Winowska (45). L'A. a compris combien le mystère de Marie, dans ce

dans et par le mariage serait la vie chrétienne la plus parfaite qu'on puisse concevoir » (p. 126), de même : « Le mariage chrétien, en fait, est un gage, un avant-goût authentique de l'éternité » (p. 127). On trouve cependant plus loin : « A la limite, la virginité consacrée [...] s'avérera la seule voie qui conduise jusqu'à l'accomplissement du mystère des noces » (p. 138). L'A. déclare enfin que ces deux voies « finalement, n'en font qu'une » (p. 143).

(43) Pour nous résumer en quelques mots, nous pensons surtout à ce qui est dit dans ce livre des rapports entre le mariage chrétien et la virginité, et, plus profondément, à ceux de l'ordre naturel avec l'ordre surnaturel, enfin aux diverses applications des grands thèmes bibliques, évoqués par l'A., au mystère de Marie et à celui de l'Église. On souhaiterait à cet ouvrage si intéressant à bien des égards une structure théologique plus forte.

(44) A cette question on pourrait sans doute objecter que l'A. y a déjà répondu dans son *Introduction.* Il y affirme en effet d'une part : « En Marie s'ouvrent [...] à nos regards toutes les perspectives de la réalisation dans le temps de ce que la Sagesse divine nous réservait ». (p. 10), et d'autre part : « Ainsi n'est-ce qu'en Marie qu'on peut découvrir la plénitude des dons faits par le Christ au Corps mystique où se recueille l'humanité qu'il s'est unie au sein de la Vierge » (p. 11). Certes de telles affirmations ne sont pas contestables, mais peut-on de là conclure que l'étude du mystère de Marie « Trône de la Sagesse » soit une « anthropologie surnaturelle » ? Que veut-on dire exactement par « anthropologie surnaturelle » ? Est-ce l'étude des *structures* essentielles de l'homme surnaturalisé ? Est-ce l'étude de l'*état concret* en lequel l'homme racheté réalise son salut, ce qui reviendrait à déterminer les conditions du cheminement chrétien ? Selon ce dernier sens, la position de l'A. est très compréhensible (mais s'agit-il encore d'une véritable « anthropologie » ?) ; selon le premier, il faudrait semble-t-il préciser : Marie nous fait comprendre l'aspect génétique d'une anthropologie surnaturelle, mais le Christ peut seul nous en faire comprendre les principes propres.

(45) M. Winowska, *La Vierge de la Révélation, hier et aujourd'hui.* Paris, A. Fayard, 1957 ; 14,5×19,5, 190 pp., 450 frs.

qu'il a de plus intime et de plus secret, échappe aux purs historiens qui seront toujours un peu déçus par ce mystère si caché. Seule la tradition dont « Marie est gardienne et garante » peut nous introduire vraiment en ce mystère (46).

Il y a un lien indéniable entre la tradition chrétienne et Marie. N'est-elle pas celle qui garde la parole, la « bonne terre » en laquelle la « semence divine fructifie pleinement »? Si l'Écriture et la Tradition sont toutes deux pour nous source de la Révélation des mystères de Dieu, chacune cependant nous les livre selon sa modalité propre. Il est facile de saisir pourquoi le mystère de Marie, mystère de la Vierge et de la Mère, mystère de la femme, devait surtout, selon la conduite de sagesse de l'Esprit Saint, nous être révélé par la tradition. Celle-ci maintient toujours un « certain voile » sur le mystère qu'elle nous révèle, car toujours elle nous le communique comme un « secret » très caché, la « perle » dont le sens ne peut être vraiment saisi que par et dans l'amour.

Si l'Esprit Saint a parlé par les Prophètes, s'Il a parlé par le Fils bien-aimé, Il a enfoui dans le cœur de Marie et dans celui de l'Église la plénitude de l'enseignement du Fils, plénitude que les apôtres, durant la vie terrestre du Christ, étaient incapables de porter et de vivre.

Si le mystère de Marie est demeuré si longtemps caché dans la tradition, depuis ces cent dernières années Dieu semble nous le manifester au grand jour : proclamation des deux grands dogmes de l'Immaculée Conception et de l'Assomption, et ces « signes » dans le ciel que sont les « apparitions » de Notre-Dame.

Si Marie tient une place unique dans le gouvernement de Dieu, si elle est bien comme le « cœur » de l'Église, cette manière nouvelle dont le Père agit à son égard doit attirer l'attention de tout chrétien et surtout celle du théologien qui doit essayer de comprendre le sens de conduite de Dieu, de saisir pourquoi Dieu lui manifeste dans une telle lumière, avec une telle insistance, celle qu'il avait tenue si longtemps cachée.

Le dernier chapitre de ce livre : *L'arsenal des « moyens pauvres » et les apparitions de Notre-Dame*, doit se lire dans cette perspective. Si Jésus est venu évangéliser « les pauvres », Marie agit de même, les « pauvres », les « petits » seuls peuvent être éduqués par la Mère de Jésus (47).

M.-D. PHILIPPE.

(46) « Si la Parole est confiée à l'homme qui la prêche et l'explicite, la tradition dans l'histoire de l'Église représente davantage l'élément féminin harmonieusement intégré par la doctrine catholique qui, par définition, 'aspire vers le tout'... » (p. 8).

(47) Un petit traité de M. J. Gerlaud propose aux militants d'A.C.O. une spiritualité mariale adaptée à leur vie et à leurs engagements ; il a en outre ce très grand intérêt de mettre son lecteur en contact direct avec des témoignages de ces militants ouvriers car il exploite et cite abondamment les réponses à une enquête lancée par le périodique *Témoignage*, organe de l'A.C.O. :

M. J. GERLAUD, *Les ouvriers et la Vierge Marie* (Coll. *Église et monde ouvrier*). Paris, Édit. Ouvrières, 1958 ; 14 × 19, 131 pp., 375 frs.

A ce plan de la spiritualité mariale et de ses différenciations, signalons, outre les

Lourdes. — En un siècle le fait de Lourdes a suscité une production littéraire dont la bibliographie dépasserait quatre mille titres. Cette seule constatation suffit à justifier l'effort d'assainissement et de renouvellement magnanimement entrepris par R. Laurentin. Reconstituer de la manière la plus exhaustive possible le dossier documentaire des événements de 1858, en assurer la publication intégrale, c'est là en effet assurer les bases d'une critique pertinente de cette surabondante littérature en même temps que celles de nouveaux travaux de recherche ou de synthèse. En moins de quinze mois cinq volumes sont venus livrer au public le fruit d'une heureuse collaboration et d'un labeur dont il faut admirer la méthode plus encore que l'opiniâtreté (48). Après un dossier préliminaire aidant déjà à recomposer l'atmosphère administrative et religieuse de Lourdes à la veille des apparitions plus de neuf cents documents sont publiés selon l'ordre chronologique de leur élaboration, du 21 février 1858 au mois d'avril 1860 : papiers administratifs, à tous les échelons (du garde-champêtre au Ministre d'État) et sous toutes les formes (notes personnelles, brouillons, expéditions de rapports), récits de témoins, correspondances privées, articles de la presse locale ou parisienne (de l'*Univers* au *Charivari*), photographies, etc. Les inédits ne manquent pas : un mémoire du P. Sempé (nº 180), le calepin du garde-champêtre, le journal médical du Dr Dozous, la relation par un jeune avocat de Dijon d'une visite à Bernadette en juillet 1858 (nº 475), les notes au jour le jour de J.-B. Estrade rassemblées dans un premier mémoire (août 1858) (nº 581) si bien cachées par leur auteur que le P. Cros en vint plus tard à considérer leur existence comme un mythe, les premiers actes de la commission épiscopale d'enquête à partir du 2 août 1858, quatre lettres écrites de Lourdes par une religieuse

notices que l'on peut trouver dans *Maria* dont le tome V est recensé ci-dessus, un ouvrage qui présente un large tableau des sanctuaires et des pélerinages marials à travers le temps et l'histoire :

J. Danemarie, *Histoire du Culte de la Sainte Vierge* (Coll. *Je sais-Je crois, 45).* Paris, A. Fayard, 1958 ; 14,5 × 19,5, 124 pp. 350 frs.

Nous avons également reçu un petit recueil de 31 thèmes d'oraison suggérés par des passages de l'Évangile et qui peuvent être utilisés pour un Mois de Marie mais que l'A. destine surtout à servir à la méditation personnelle :

H. Rondet, *O Vous, Mère du Sauveur.* Toulouse, Apostolat de la Prière, 1959 ; 14 × 19, 109 pp., 400 frs.

(48) R. Laurentin, *Lourdes. Dossier des documents authentiques.* 1 et 2. Paris, Lethielleux, 1957 ; 2 vol. 15,5 × 25, 331 et 405 pp., 990 et 1500 frs. — R. Laurentin et Dom B. Billet, *Lourdes. Documents authentiques*, 3 et 4. Paris, Lethielleux, 1958 ; 2 vol. 15,5 × 25, 351 et 320 pp., 1500 frs le vol. — R. Laurentin, Dom B. Billet et Dom P. Galland, *Lourdes. Documents authentiques, V. Procès de Lourdes. 1, L'enquête épiscopale sur Bernadette, la source et les apparitions.* Paris, Lethielleux, 1959 ; 15,5 × 25, 398 pp., 1710 frs.

Les remerciements exprimés par R. Laurentin en tête de chaque volume disent éloquemment la somme des dévouements et des compétences qui ont permis la réussite d'une pareille entreprise. Il nous plaît de souligner ici l'hommage rendu en tête du tome IV à l'imprimerie Aubin pour la rapidité et la qualité d'exécution de ces volumes excellemment composés.

au temps même des apparitions (T. V, p. 67 ss.), etc. Plus que la nouveauté de telle ou telle pièce, c'est la constitution du dossier lui-même qui fait l'intérêt de l'œuvre de L., rassemblant des éléments dispersés et souvent difficilement accessibles, situant exactement la place de chacun dans un ensemble étonnamment complexe, grâce à un système bien agencé d'annotations, de références et de tables. De l'énorme masse de matériaux ainsi réunis, les introductions constituent une excellente mise en œuvre. Dans un style alerte et plein d'humour — avec ici ou là cependant quelque pointe d'un goût moins sûr — L. met son lecteur au courant des péripéties de ses recherches, car l'historien ici doit se faire détective, et présente une vue d'ensemble du déroulement des événements, principalement sous l'angle administratif qui est celui d'une grande partie de la documentation.

Il y aura profit scientifique à étudier cette publication menée avec une méthode si rigoureuse. Tout historien y trouvera matière à réflexion sur la vie posthume des archives ou le processus de formation des légendes, ainsi à propos de l'intervention impériale pour la réouverture de la grotte. Les théologiens ne manqueront pas de faire attention aux bonnes mises en place du tome II autour du délicat problème des révélations privées, et apprécieront la pertinente distinction entre signe et prodige à propos de l'histoire des miracles de Lourdes (t. V, pp. 46-47). Bien au-delà de quelques pages où la compétence théologique de L. trouve à s'exercer, c'est l'ensemble de l'œuvre qui s'avère « édifiante ». Ce phare puissant qui s'arrête impitoyablement sur tant de détails mesquins ou vulgaires, l'affaire des écuries préfectorales de Tarbes, les multiples visionnaires, les guérisons illusoires, contribue en définitive à mettre admirablement en lumière l'authentique simplicité de Bernadette et la réalité bouleversante de l'intervention de l'Immaculée Conception.

Dans les cinq volumes de L. aucun nom peut-être n'est aussi souvent cité que celui du P. Léonard Cros, ce jésuite qui mourut en 1913 sans avoir vu paraître aucun de ses travaux fondamentaux sur Lourdes, mais dont le labeur inlassablement poursuivi contre l'incompréhension et la méfiance a fourni jusqu'ici les bases de toute recherche sérieuse sur les événements de 1858. Les mises au point que, chemin faisant, L. a été amené à faire sur certaines conclusions de Cros ne l'empêchent pas, bien au contraire, d'apprécier mieux que quiconque la qualité irremplaçable de son apport. Il est heureux que l'*Histoire de Notre-Dame de Lourdes*, prête pour l'impression dès 1879 et livrée au public seulement en 1925, ait été rééditée en l'année du centenaire (chez Beauchesne). Plus importante encore a été l'initiative du P. Olphe-Galliard de publier l'ouvrage dans lequel le P. Cros, sous le titre *Témoins de l'événement* (49), avait soigneuse-

(49) Léonard Cros, S. J., *Lourdes 1858. Témoins de l'événement.* Documents présentés par le P. M. Olphe-Galliard, S. J. Paris, Lethielleux, 1958 ; 16×25,5, 367 pp., 1575 frs.

ment mis en ordre une documentation constituée en majeure partie par les dépositions recueillies au cours d'une enquête méthodiquement menée en 1878-1880 auprès d'un certain nombre de survivants de 1858. Le P. O.-G. a légitimement pensé qu'il pouvait abréger quelque peu l'ouvrage de son confrère, en laissant tomber quelques témoignages de moindre intérêt ou autrement accessibles, mais il livre sans retouches les textes dont le P. Cros avait minutieusement assuré la mise au point, soucieux de conserver dans toute leur spontanéité les réponses de ses interlocuteurs tout en améliorant quelque peu leur concision et leur correction grammaticale. Avouons tout bonnement que nous aurions préféré l'édition des minutes mêmes de ces interrogatoires, en dépit du scrupuleux souci de Cros de n'altérer en rien la substance des dépositions ainsi écrites. Les citations que fait Laurentin des souvenirs du garde-champêtre, d'après les notes prises au vol par Cros, suffisent à faire sentir ce que nous perdons à de telles transpositions.

Quoiqu'il en soit, l'apport historique de l'ouvrage est capital. Certes des témoins parlant vingt ans après un événement aussi extraordinaire peuvent sur quelques points mélanger leurs souvenirs et prétendre avoir vu ce qu'ils n'ont en fait qu'entendu dire ; mais, grâce aux annotations qui aident à faire les redressements nécessaires, le lecteur du livre voit se reconstituer peu à peu dans son esprit les faits de 1858, leur retentissement dans Lourdes, les péripéties de la bataille administrative qu'ils suscitent. — Ces péripéties dont les publications de L. nous livrent les paperasses qu'elles secrètent jour par jour, nous les revivons ici d'un seul jet, sous des angles divers, car Madame Jacomet ne voit pas les choses comme les amies de Bernadette ou M. Clarens. Et surtout Bernadette est ici plus au centre, c'est avant tout d'elle que l'on parle. Cette publication posthume de Cros est bien le livre à lire sur Bernadette en 1858, de préférence à tant d'ouvrages modernes, où un auteur s'interpose entre les témoins et nous.

Avec les publications de Cros et Laurentin, le centenaire des Apparitions aura donc été l'occasion d'une étape décisive dans l'étude scientifique de Lourdes, en même temps bien entendu que d'une surabondante littérature où l'historien et le théologien peuvent encore trouver à prendre. Un bilan de cette production, du moins de ses éléments les plus notables, a été dressé par R. Laurentin, auquel il est opportun de renvoyer (50). Nous nous contentons de signaler ici quelques ouvrages spécialement envoyés à la Revue.

Plutôt que de composer un nouvel ouvrage, Dom Hesbert et Dom Bertaud (51) ont estimé préférable d'offrir un choix des plus belles pages

(50) R. Laurentin, *Centenaire de Lourdes*, dans *Vie spir.*, 99 (1958) pp. 387-420.
(51) *Le mystère de Lourdes*. Textes recueillis par Dom R.-J. Hesbert et Dom E. Bertaud. Paris, Éd. Alsatia, 1958 ; 13,5×19, 239 pp.

écrites sur les apparitions, les pèlerinages et le mystère de Lourdes, en y ajoutant quelques poèmes, de F. Jammes et P. Claudel au chanoine J. Belleney. — Mystère de Lourdes, tel est également le titre du livre où Pierrre CLAUDEL (52) fait l'historique des apparitions, évoque la vie ultérieure de Bernadette, présente un intéressant dossier des guérisons, un très beau reportage photographique complétant cette édition très soignée.

H. R. WILLIAMSON esquisse une biographie de Bernadette (53), tandis que le P. A. RAVIER (54) essaie de reconstituer le développement de sa spiritualité, à partir de sa dévotion initiale au chapelet. Plusieurs conférences mariales données au Canada par le P. BALIČ en 1957 ont été réunies en volume par le P. MALO (55), qui y a joint le compte rendu des diverses manifestations religieuses ou académiques auxquelles donna lieu cette tournée du savant franciscain.

A. DUVAL.

Marie et le protestantisme. — La définition du dogme de l'Assomption en 1950 causa une vive irritation chez les théologiens qui se réclament de la Réforme et provoqua même une certaine émotion dans les masses protestantes, au moins chez ceux qui demeurent ardemment attachés à l'esprit de la Réforme tout en ayant, en pays de diaspora, un certain contact avec les catholiques. En 1954, avec la proclamation de la royauté universelle de Marie et la consécration de l'Allemagne tout entière, y compris sa majorité non-catholique, au cours du *Katholikentag* de Fulda, l'agitation atteignit son point culminant et s'exprima par des réactions dont nous nous bornerons à signaler deux exemples constitués par des brochures qui permettent de se faire une idée précise du jugement porté par le protestantisme sur l'évolution de la mariologie catholique.

En 1954, à l'occasion de l'année mariale, U. VALESKE a publié une prise de position évangélique (56). Elle comprend un résumé très succinct de plusieurs ouvrages aussi bien catholiques que protestants dont la parution était alors récente. L'information de l'A. est sérieuse bien qu'assez

(52) Pierre CLAUDEL, *Mystère de Lourdes*. Reportage photographique d'André SERRES. Paris, Arthaud, 1958 ; 18,5 × 23,5, 283 pp., 72 photographies, 2200 frs.

(53) H. R. WILLIAMSON, *The challenge of Bernadette*. London, Burns & Oates, 1958 ; 14 × 22,5, XIII-101 pp., 10/6.

(54) A. RAVIER, S. J., *Bernadette et son chapelet*. Esquisse d'une spiritualité mariale. Nevers, Couvent Saint-Gildard, 1958 ; 15 × 21, 79 pp. Des images en couleurs de Jacques Ravel, qui illustrent le volume, quelques-unes sont agréables à regarder et suggestives.

(55) A.-M. MALO, O. F. M., *Pour le centenaire de Lourdes*. Tournée au Canada du T. R. P. C. BALIĆ, O. F. M., 7-30 sept. 1957. Montréal, Les éditions franciscaines, 1958 ; 15 × 23, 120 pp.

(56) U. VALESKE, *Evangelisches zum Marienjahr*. Gütersloh, Rufer-Verlag, 1954 ; 12 × 19, 84 pp., DM 3.-.

limitée, mais le but même de cette plaquette ne permet pas son utilisation pour construire un exposé irénique de l'idée qu'un théologien authentiquement protestant peut se faire de Marie (57). Ce point de vue n'est qu'effleuré en conclusion (pp. 72-75). L'intention principale de l'A. est d'ordre polémique. Il estime comme son devoir urgent et impérieux de faire face à l'hypertrophie progressive de la dévotion mariale depuis un siècle. Ses origines sont rapidement évoquées dans la première partie (pp. 15-35) : d'abord la piété populaire, qui exercerait une forte pression sur le magistère en faveur de dogmatisations, attachée aux images miraculeuses des grands centres de pélerinages (l'A. les met en parallèle avec leurs correspondants dans les religions non-chrétiennes) et stimulée par les apparitions ; la spéculation théologique fournirait une deuxième source, elle s'appuirait sur trois éléments : le recours à la métaphysique, la preuve par convenance *(decuit, potuit, ergo fecit)*, l'idée d'évolution dogmatique (58). Après cette étude « phénoménologique », une deuxième partie (pp. 36-71) décrit les « degrés du dogme marial ». L'A. distingue dans l'évolution cinq étapes auxquelles il consacre autant de chapitres : Marie est *Virgo*, *Mater* ou *Deipara*, *Immaculata*, *Assumpta*, enfin *Corredemptrix* ou *Mediatrix omnium gratiarum.* Consacré à ce dernier point, le chapitre final, le plus long de l'ouvrage, a été rédigé dans un esprit d'attente anxieuse de la définition du nouveau dogme de la *Mediatrix Universalis* qui aurait terminé l'année mariale de 1954 (v. p. 60).

Comme il sied à un théologien luthérien, l'A. confronte sans cesse au message biblique le contenu dogmatique de la doctrine critiquée et constate que dans le mesure où l'influence de la pensée philosophique augmente pour l'élaboration du dogme, dans cette même mesure le témoignage de l'Écriture diminue et, parallèlement, la vraie humanité du Fils incarné se dilue dans un docétisme (p. 41). Les dogmes les plus récemment proclamés, Immaculée Conception et Assomption, incitent V. à réfléchir sur le *sensus Ecclesiae* comme troisième source de Révélation, à côté de l'Écriture et de la Tradition orale (p. 53). L'A. objecte que si vraiment l'Esprit Saint se manifeste dans ce *sensus*, il devrait, conformément à *Jean* 16, 12-15, contribuer uniquement à glorifier le Fils (p. 54). En prévision d'une éventuelle définition de la co-rédemption, cet argument est repris plusieurs fois. V. ne doute pas que l'évolution amorcée aboutira, si ce n'est pas déjà fait (v. pp. 62 et 67), à une substitution intolérable pour un théologien fidèle à la doctrine des Réformateurs :

(57) V. l'article de J. Hamer, cité ci-dessus, p. 546.

(58) Citons la conclusion significative à laquelle aboutit l'A. : pour lui, il serait prouvé « que dans l'Église catholique-romaine, qui ne se mesure plus à la parole de Dieu et ne se laisse pas modérer par elle, une piété populaire païenne et une philosophie extra-chrétienne (i. e., d'origine grecque) se sont emparées de la révélation chrétienne et de la figure de Marie telle qu'elle apparaît dans la Bible » (p. 35). L'A. conclut : « Pareille émancipation ne peut pas être qualifiée autrement que comme une apostasie antichrétienne de la vérité biblique et par là de l'apostolicité de l'Église » (*ib.*).

Marie prenant, dans l'économie du salut, la place de l'Esprit-Saint. L'Église romaine serait alors hérétique (p. 58) et réduite à une secte (p. 70).

On trouve des réactions analogues chez plusieurs auteurs qui ont contribué, sous la direction de F. HEILER, à un numéro spécial de la revue œcuménique *Eine heilige Kirche*, consacré à la Dévotion mariale évangélique (59). On connaît l'esprit compréhensif et conciliant du prof. F. Heiler, aussi ne s'étonnera-t-on pas de voir figurer parmi les articles qui composent ce fascicule une synthèse mariologique tirée de la *Divine Comédie* et quelques vues suggestives sur la dévotion mariale chez les anglicans (60). Une autre étude apparaît beaucoup plus importante, c'est une contribution « au débat concernant l'authenticité de la dévotion mariale dans l'Église catholique d'aujourd'hui » (pp. 42-60). Dans une première partie, consacrée à des problèmes d'ordre pratique, nous trouvons quelques échos des remous provoqués par la *peregrinatio* de la statue de N. D. de Fatima à travers certains diocèses allemands. Il y est également question des critiques suscitées par les « consécrations » (individuelles ou collectives) à Marie ; on s'est demandé quelle est leur portée théologique exacte et même quelle est leur signification au plan politique, ou encore si il y avait une différence essentielle entre la consécration au Cœur Sacré de Jésus et celle au Cœur Immaculé de Marie. Dans la deuxième partie se trouvent résumées les communications données au 1er Congrès International mariologico-marial (Rome 1950) et au Congrès mariologique de 1954.

Les réactions qui s'expriment dans ce livre font percevoir combien il peut être difficile à celui qui est plongé dans le monde moderne et surtout attentif à ses problèmes de saisir certaines distinctions délicates, ainsi celle entre *peccatum* et *debitum peccati* (p. 52). Il est bien certain que les recherches et discussions des mariologues se situent à un niveau et s'engagent dans des sinuosités subtiles où le fidèle non initié ne peut plus les suivre, à plus forte raison si c'est un chrétien non catholique engagé de fait dans un combat tel que sa préoccupation dominante est de défendre sa foi face à l'athéisme. Dans le présent ouvrage on relèvera plus d'une expression du sentiment d'inquiétude créé par l'impression de dépaysement spirituel éprouvé par certains des collaborateurs (v. pp. 55 sq.).

Ce qu'on retient surtout de ce fascicule, c'est l'angoisse explicite des auteurs, elle est d'autant plus intense que leur passé a développé en eux une plus grande affinité à l'égard du catholicisme. En définitive, ce qui les écarte le plus de Rome actuellement, c'est l'accent qui y est mis sur le mystère de Marie.

N. WALTY.

(59) *Eine heilige Kirche* (Zeitschr. f. ökumenische Einheit, hrsg. von F. HEILER u. F. SIEGMUND-SCHULTZE), 1955/56 Heft I : *Evangelische Marienverehrung*, München-Basel, E. Reinhardt.

(60) Comme en Espagne, le célébrant porte pour les fêtes de la Vierge des ornements bleus (p. 16).

Thèses de doctorat concernant les sciences philosophiques et théologiques soutenues en France pendant l'année 1958

Sauf pour Strasbourg où la Faculté de théologie catholique fait partie de l'université d'État, les doctorats en théologie, en droit canonique et en philosophie sont tous décernés par les Facultés catholiques libres. Inversement les doctorats ès lettres et les doctorats en droit sont tous décernés par les Facultés d'État.

PHILOSOPHIE ET HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

WEIL (Raymond), *Aristote et l'histoire, essai sur « la Politique »* (th. princ.) ; *L'archéologie de Platon* (th. compl.), dactyl. ; d. lett., Paris.

MOUTSOPOULOS (Evanghelos), *La musique dans l'œuvre de Platon* (th. princ.) ; *Le problème du beau chez Petros Vrailas-Arménis, essai d'interprétation* (th. compl.), dactyl. ; d. lett., Paris.

ZAZA (Hassan), *Le serment chez les anciens sémites* (th. compl.), dactyl. ; d. lett., Paris.

TRAN-THAI-DINH, *La doctrine de la personne dans le bouddhisme primitif*, dactyl. ; d. philos., Paris.

ROCHON (André), *La jeunesse de Laurent de Médicis (1449-1478)* (th. princ.) ; *La jeunesse de Laurent de Médicis, documents inédits* (th. compl.), dactyl. ; d. lett., Paris.

COMBES (J.), *Le dessein de la sagesse cartésienne*, 292 ff. polyc., sera imprimée ; d. philos., Paris.

HUTIN (Serge), *Henry More (1614-1687). Essai sur les doctrines théosophiques chez les Platoniciens de Cambridge* (th. princ.) ; *Les disciples anglais de Jacob Boehme aux XVIIe et XVIIIe siècles* (th. compl.), 432 et 348 ff. dactyl. ; d. lett., Paris.

SARDESSAI (Manchar), *L'image de l'Inde en France au XVIIIe s. (L'inde philosophique)*, dactyl. ; d. d'univ., lett., Paris.

MARACHE (Maurice), *Le symbole dans la pensée et l'œuvre de Gœthe. Son élaboration. Son développement dans l'œuvre de vieillesse* (th. princ.), XXXIV-612 ff. dactyl. ; d. lett., Paris.

ZAGAR (Janko), *Bentham et la France*, dactyl. ; d. d'univ., lett., Paris.

BLIN (Georges), *Stendhal et les problèmes de la personnalité* (th. princ.) ; *Stendhal et les problèmes du roman* (th. compl.). Paris, J. Cort, 1958 ; 596 et 340 pp. ; d. lett., Paris.

ROOS (Jacques), *Les idées philosophiques de Victor Hugo. Ballache et Victor Hugo* (th. compl.). Paris, Nizet, 1958 ; 156 pp. ; d. lett., Paris.

RITZ (Jean-Georges), *Le poète Gerard Manley Hopkins S. J. (1844-1889). L'homme et l'œuvre* (th. princ.) ; *A litterary Friendship: Robert Bridges and Gerard Hopkins (1863-1889)* (th. compl.), polyc. ; d. lett., Paris.

DUPUY (Maurice), *Évolution et unité de la philosophie de Max Scheler* (th. princ.) ; *La philosophie de la religion chez Max Scheler* (th. compl.). Paris, P. U. F., 1959 ; $14 \times 19{,}5$, 756 (2 vol.) et 282 pp., 3.000 et 1.200 frs ; d. lett., Paris.

JETTÉ (Carmen), *La vocation de la femme dans l'œuvre dramatique de Paul Claudel*, dactyl. ; d. d'univ., lett., Paris.

GAETE (Arturo), *Vie, raison et histoire dans la pensée d'Ortega y Gasset*, dactyl. ; d. d'univ., lett., Paris.

SIMONDON (Gilbert), *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information* (th. princ.) ; *Du mode d'existence des objets techniques* (th. compl.), dactyl. ; d. lett., Paris.

PINTOS (Horacio Pedro). *Temps et travail*, 252 ff. dactyl. ; d. d'univ., lett., Bordeaux.

ZAZZO (René), *Les jumeaux, le couple et la personne* (th. princ.) ; *La méthode des jumeaux* (th. compl.), dactyl. ; d. lett., Paris.

SAMI (Mahmoud Ali), *La projection et les techniques projectives (Le Rorschach et le T. A. T.)* (th. princ.) ; *Une revue critique de récentes expériences sur la perception et la motivation* (th. compl.), dactyl ; d. lett., Paris.

LEGRAND (Louis), *Principes philosophiques d'une pédagogie de l'explication* (th. princ.) ; *L'influence du positivisme dans l'œuvre scolaire de Jules Ferry* (th. compl.), 197 et 186-XLVIII ff. dactyl. ; d. lett., Strasbourg.

MOOR (Lisette), *Contribution à l'étude de l'adaptation française de Wechsler-Bellevue pour enfants. Son intérêt, sa valeur pour l'examen de l'enfant inadapté* (th. princ.), 135 ff. dactyl. ; d. lett., Paris.

BAMBERGER (Stefan), *Studenten und Film. Eine Untersuchung an den schweizerischen Universitäten und Hochschulen*, sera imprimée ; d. philos., Vals-près-Le Puy.

DROIT ET SCIENCES SOCIALES

LAMBERT (Maurice), *L'économie mésopotamienne au IIIe millénaire avant Jésus-Christ*, XX-232 et 138 ff. dactyl. ; d. d'univ., lett., Paris.

VILLARD (François), *La céramique grecque de Marseille (VI-IVe s.). Essai d'histoire économique* (th. princ.), 320-58 ff. dactyl. ; d. lett., Paris.

TS'IEN (Stanislas K. P.), *Production, marché et régie du sel en Chine sous les Song (960-1279)*, 227 ff. dactyl. ; d. d'univ. lett., Paris.

JACOBY (David), *Recherches sur la vie et l'économie rurales dans l'Empire Byzantin d'après les « Praktica »*, dactyl. ; d. d'univ. lett., Paris.

THIRIET (Freddy), *La Roumanie vénitienne au moyen âge. Le développement et l'exploitation du domaine colonial vénitien (XIIe-XVe s.)* (th. princ.), dactyl. ; d. lett., Paris.

DUBLED (Henri), *Seigneurie et communautés rurales en Alsace du XIe au XVe s.* (th. princ.) ; *Études sur la situation des campagnes alsaciennes du VIIIe au Xe s.* (th. compl.), dactyl. ; d. lett., Paris (1957).

HEERS (Jacques), *Gênes au XVe s. Activité économique et problèmes sociaux* (th. princ.), dactyl. ; d. lett. Paris.

GASCON (Richard), *Lyon et ses marchands au XVIe s.* (th. princ.) ; *Tableau et évolution des Métiers Lyonnais au XVIe s. (1515-1545-1571), d'après des documents fiscaux. Étude de structures urbaines* (th. compl.), dactyl. ; d. lett., Paris.

GOUBERT (Pierre), *Beauvais et le Beauvaisis de 1600 à 1730. Contribution à l'histoire sociale de la France au XVIIe s.* (th. princ.) ; *Familles marchandes sous l'ancien régime : les Danse et les Motte de Beauvais* (th. compl.), dactyl ; d. lett., Paris.

SCHAARY SCHENERMANN (David), *Éducation nationale et instruction publique dans les mouvements d'idées en France durant la seconde moitié du XVIIIe s.* ; d. d'univ., lett., Paris.

LOPEZ-CAMARA (Francisco), *La vie économique et sociale du Mexique à l'époque de Juarez et de Maximilien (1853-1867), d'après les correspondances diplomatiques françaises*, dactyl ; d. d'univ., lett., Paris.

GALLATIN-ANDERSON (Barbara), *L'évolution culturelle d'un village danois du XIXe au XXe s. (Dragør)*, dactyl. ; d. d'univ., lett., Paris.

DUPEUX (Georges), *Aspects de l'histoire sociale et politique du département de Loir-et-Cher de 1868 à 1914* (th. princ.) ; *Les élections législatives des 26 avril et 3 mai 1936* (th. compl.), dactyl. ; d. lett., Paris (1957).

MARKIEWICZ (Zygmunt), *Trois exilés politiques : Mickiewicz, Mazzini, Tourgueniev ; leur influence sur les idées libérales en France (1833-1883)* (th. princ.) ; *Le monde polonais dans l'œuvre et la vie de Prosper Mérimée* (th. compl.), XI-550 et 117 ff. d. lett., Lyon.

WEI TSING SING (Louis), *L'ouverture des cinq ports au commerce étranger et la liberté religieuse en Chine (1842-1856)*, dactyl. ; d. d'univ., lett., Paris (1957).

ARMENGAUD (André), *Les populations de l'Est-Aquitain au début de l'époque contemporaine. Recherches sur une région sous-développée (vers 1845-vers 1871)* (th. princ.) ; *L'opinion publique en France et la crise nationale allemande en 1866* (th. compl.), cv-723-129 et xi-204 ff. dactyl. ; d. lett., Paris.

RISLER (Marcelle), *Le problème de l'enfant placé sous la tutelle de l'État en France métropolitaine de 1945 à 1955* (th. princ.) ; *La condition des enfants assistés en France de 1818 à 1850. Étude d'administration sociale* (th. compl.), 504-xlii et 439 ff. dactyl. ; d. lett., Paris.

JURET (Pierre), *Contribution à l'étude de la géographie humaine de la ville de Segré (M.-et-L.) et de son arrondissement*, dactyl. ; d. d'univ., lett., Paris.

ALASTI (Morteza), *Statistique et probabilité au service de l'éducation de l'Iran*, dactyl. ; d. d'univ., lett., Paris.

MERAT (Khosrov), *Le commerce intérieur de l'Iran*, dactyl. ; d. d'univ., lett., Paris.

VASCONCELOS (Luiz Leite), *L'utilisation des résultats des recensements brésiliens pour la connaissance des mouvements de population*, dactyl. ; d. d'univ., lett., Paris.

FRERE (Suzanne), *Panorama de l'Androy. Enquête socio-démographique mai-décembre 1955*, dactyl. ; d. d'univ., lett., Paris (1957).

DENIS (Jacques), *Le phénomène urbain en Afrique Centrale*, dactyl. ; d. d'univ., lett., Paris.

WREEDE (Suzanne, Coralie, Lucipara de Stvers Mme), *L'émancipation de la femme indonésienne*, dactyl. ; d. d'univ., lett., Paris (1957).

NGUYEN VAN CON, *L'évolution de la littérature vietnamienne en quöc ngu de la romanisation à nos jours* ; d. d'univ., lett., Paris.

BAGH (Adib), *L'industrie à Damas. Étude de géographie économique* (th. compl.), 134 ff. dactyl. ; d. lett., Paris.

GEIGER (Constant), *L'autorité du père de famille dans le Bas-Rhin*, 297 ff. dactyl. ; d. lett., Strasbourg.

NGUYEN HONG, *Natalité et fécondité dans les pays du Sud-Est asiatique*, 90 ff. dactyl. ; d. droit, Paris.

NAVIDI (Azizolla), *La protection des minorités religieuses*, 130 ff. dactyl. ; d. droit, Paris.

LHOSPICE (Michel), *Divorce et dynastie*, 245 ff. dactyl. ; d. droit, Paris.

MEYROWITZ (Henri), *La répression des crimes contre l'humanité par les tribunaux allemands en application de la loi n° 10 du Conseil de Contrôle allié*, 920 ff. dactyl. ; d. droit, Paris.

CANNET (Raymond), *Le marxisme et les pays sous-développés*, 294 ff., dactyl. ; d. droit, Paris.

LESCURE (Monique), *Le lien matrimonial en Tunisie*, 493 ff. dactyl. ; d. droit, Paris.

VUYSJE (David), *Problème de la psycho-sociologie du langage*, dactyl. ; d. d'univ., lett., Paris.

STOUTE (Argyle), *Réponses projectives à des critères multiples parmi trois groupes ethniques américains*, dactyl. ; d. d'univ., lett., Paris.

OLOUMI-YAZDI, *La notion de peine et la notion d'expiation religieuse en droit musulman*, 129 ff. dactyl. ; d. droit. Paris.

HISTOIRE DES RELIGIONS

MOLÉ (Marijan), *Le problème zoroastrien et la tradition mazdéenne* (th. princ.) ; *La légende de Zoroastre d'après les textes pelhevis. Le 7e livre du Denkart et quelques autres passages, transcrits, traduits et commentés* (th. compl.), seront imprimées ; d. lett., Paris.

ROSENGARTEN (Yvonne), *Le concept sumérien de consommation dans la vie économique et religieuse. Étude linguistique et sociologique d'après les textes présargoniques de Lagaš* (th. princ.) ; *Le régime des offrandes dans la société sumérienne d'après les tablettes de Tello* (th. compl.), dactyl. ; d. lett., Paris.

Le Bonniec (Henri), *Le culte de Cérès à Rome, des origines à la fin de la République* (th. princ.), imprimée ; d. lett., Paris (1957).

Etienne (Robert), *Le culte impérial dans la péninsule ibérique d'Auguste à Dioclétien* (th. princ.). ; d. lett., Paris.

Yahyā (Othmān), *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabi. Étude critique* (th. princ.) ; *Muhyi-D-Dîn 'Arabi : « Kitâb al Tagalliyyât » (le livre des théophanies). Établissement du texte arabe, traduction et notes* (th. compl.), cxvii-582 et xxvi-223 ff. dactyl. ; d. lett., Paris.

Bastide (Roger), *Les religions afro-brésiliennes. Contribution à une sociologie des interprétations de civilisations* (th. princ.) ; *Le Candomblé de Bahia (rite nagô)* (th. compl.), dactyl. ; d. lett., Paris.

Mousâ (Munîr Mushâbik), *Étude sociologique des 'Alaouites ou Nusairis* (th. princ.) ; *Théorie des origines de la religion chez Durkheim* (th. compl.), dactyl. ; d. lett., Paris.

Cantel (Raymond), *Prophétisme et messianisme dans l'œuvre d'Antonio Veira* (th. compl.), dactyl. ; d. lett., Paris.

Buhociu (Octavian), *Le folklore roumain de printemps* (th. princ.) ; *La philosophie de l'histoire d'A. D. Xénopol* (th. compl.), dactyl. ; d. lett., Paris.

DROIT CANONIQUE ET INSTITUTIONS ECCLÉSIASTIQUES

Marec (Erwann), *Monuments chrétiens d'Hippone, ville épiscopale de S. Augustin.* Paris, Arts et métiers graphiques, 1958 ; 261 pp. ; d. d'univ., lett., Alger.

Munier (Charles), *Les « Statuta Ecclesiae antiquae » : I. Étude critique. II. Éd. critique du texte.* x-306 et 30 ff. dactyl., sera publiée ; d. théol. cath., Strasbourg.

Chavasse (Antoine), *Le Sacramentaire gélasien* (Vaticanus Reginensis 316), *sacramentaire presbytéral en usage dans les titres romains au VII*e *s.* Paris, Desclée et C°, 1958 ; 15,5 × 23, xl-820 pp., 3850 fr. ; d. théol. cath., Strasbourg.

Tadin (Marin), *L'origine et l'organisation du premier évêché croate*, 292 ff. dactyl. ; d. théol. cath., Paris.

Capelle (Catherine), *Le vœu d'obéissance des origines au XII*e *s., étude juridique*, 512 ff. dactyl. ; d. théol. cath., Strasbourg.

Bligny (Bernard), *L'Église et les Ordres religieux dans le Royaume de Bourgogne aux XI*e *et XII*e *s.* (th. princ.), xlvi-452 et 206-62 ff. dactyl., sera publiée ; *Recueil des plus anciens actes de la Grande Chartreuse (1086-1196)* (th. compl.). Grenoble, 35 cours de la Libération, 1958, xxxii-230 pp., 1600 fr. ; d. lett., Paris.

Margueron (Claude), *Recherches sur la vie et l'œuvre de Guittone d'Arezzo* (th. princ.) ; *Guittone d'Arezzo : « Lettere », Éd. critique et commentaire* (th. compl.), dactyl. ; d. lett., Paris.

Blet (Pierre), *Le clergé de France et la Monarchie. Étude sur les Assemblées générales du Clergé de 1615 à 1666* (th. princ.) ; *Lettres et mémoires du nonce Ranuccio Scotti (1639-1641)*, éd. avec une *introduction* (th. compl.), xlii-752-702 et lxxxvii-521 ff. dactyl. ; d. lett., Paris.

Blanchard (Jean), *Le droit ecclésiastique contemporain d'Irlande.* Paris, Libr. générale de droit et de jurispr., 1958 ; 16,5 × 25, 215 ff., 172 fr.; d. dr., Paris.

Bach-Van-Loc (Henri), *Les conditions du mariage vietnamien devant le droit naturel et la discipline catholique*, 374 ff. dactyl. ; d. dr. can., Paris.

THÉOLOGIE ET HISTOIRE DES DOCTRINES CHRÉTIENNES

Perrot (Charles), *L'arrière-plan de la narration synoptique hormis les récits de la passion et de la résurrection ; quelques hypothèses de critique littéraire.* 253 ff. polyc., sera partiellement imprimée ; d. théol. cath., Lyon.

Biard (Pierre), *La puissance de Dieu. Essai de théologie biblique.* 277 ff. dactyl. ; d. théol. cath., Paris.

Cornélis (Humbert-Marie) *Étude des fondements cosmologiques de l'eschatologie d'Origène.* 110 et xxxi-98 ff. dactyl., public. part. dans *Rev. Sc. ph. th.*, 43 (1959), pp. 32-80 et 201-247. ; d. théol. cath., Le Saulchoir.

Montminy (Jean-Dominique), *L'Eucharistie, louange et confession. Étude théologique des principales prières eucharistiques entre le IIIe et le VIe s.* 221 ff. dactyl. ; d. théol. cath., Le Saulchoir.

Szymusiak (Jan-Maria), *L'homme et sa destinée selon S. Grégoire le Théologien* (th. princ.), dactyl. ; *Athanase d'Alexandrie. Introduction, texte critique et traduction des apologies « A l'Empereur Constance » et « Pour sa fuite »* (th. compl.), imprimée ; d. lett., Paris (1957).

Testard (Maurice), *Saint Augustin et Cicéron : I. Cicéron dans la formation de l'œuvre de saint Augustin* (th. princ.) ; *II. Répertoire des textes* (th. compl.). Paris, Études augustiniennes, 1958, 2 vol. ; d. lett., Paris.

Canivet (Pierre), *Histoire d'une entreprise apologétique au Ve siècle* (th. princ.). Paris, Bloud et Gay, 1958, xxiv-384 pp. ; *Théodoret (évêque de Cyr) : « Thérapeutique des maladies helléniques ». Texte critique, introduction, traduction et notes* (th. compl.). Paris, Éd. du Cerf, 1958, 2 vol. ; d. lett., Paris.

Blumenkranz (Bernhard), *Juifs et chrétiens dans le monde occidental (430-1096)* (th. princ.), dactyl. ; *« Altercatio Aecclesie contra Synagogam ». Texte inédit du Xe s.* (th. compl.), imprimée ; d. lett., Paris.

Schilder (Raymond), *La place de Pierre Lombard dans l'histoire de la théologie*, 203 ff. dactyl. ; d. théol. cath., Paris.

Contenson (Pierre-Marie de), *« Quomodo enim creabile videt increabile? » (IV Sent., d. 49, q. 2, a. 1, c). Théologie de la vision de Dieu et avicennisme latin au début du XIIIe s.*, 112-56 ff. dactyl., public. part. dans *Rev. Sc. ph. th.*, 43(1958), pp. 3-31, et dans *Arch. d'hist. doctrin. et litt. du m. â.*, 26(1959) ; d. théol. cath., Le Saulchoir.

Couesnongle (Vincent de), *Mesure et causalité dans la « quarta via »*, 187 ff. dactyl., public. part. dans *Rev. Thomiste*, 58 (1958), pp. 55-75 et 244-284 ; d. théol. cath., Le Saulchoir.

Meyendorff (Jean), *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* (th. princ.) ; *Grégoire Palamas : « Défense des saints hésychastes ». Introduction, texte critique, traduction et notes* (th. compl.), dactyl. ; d. lett., Paris.

Huillet (Madeleine), *Le Père de Caussade et la querelle de l'Amour Pur* (th. compl.), dactyl. ; d. lett., Paris.

Adriazola (Maria del Rosario), *Thérèse d'Avila et François de Sales. La femme chrétienne*, dactyl. ; d. d'univ., lett., Paris.

Truchet (Jacques), *La prédication de Bossuet. Étude des thèmes* (th. princ.) ; *Bossuet panégyriste* (th. compl.) 1133 et vii-280 ff. dactyl. ; d. lett., Paris.

Saulnier (André), *L'esprit d'enfance dans la vie et la poésie de Madame Guyon* (th. princ.) ; *Germain Nouveau, poète mystique* (th. compl.), dactyl. ; d. lettr., Paris.

Colette (Jacques-Marie), *Le rapport de l'absolu et l'historicité du christianisme selon Søren Kierkegaard. Étude historique et théologique*, 461 ff. dactyl. ; d. théol. cath., Le Saulchoir.

Grimault (Marguerite), *Le problème esthétique et éthique dans la pensée de Kierkegaard. L'ironie et l'humour* (th. princ.) ; *Søren Kierkegaard, l'« écharde dans la chair ». Bibliographie historique et critique des principales études de psychopathologie sur le « cas Kierkegaard »* (th. compl.), dactyl ; d. lett., Paris.

Bovard (René), *Essai sur le caractère et l'évolution religieuse de Lamennais*, 153 pp. ; d. d'univ., lett., Poitiers.

Phan Van Chuc, *L'idée de vérité chez Newmann*, 267 ff. dactyl. ; d. d'univ., lett., Lille.

Letellier (Pierre-Marie), *Sacrements et Anthropologie*, 181 ff. dactyl. ; d. théol. cath., Le Saulchoir.

Le Guillou (Marie-Joseph), *Œcuménisme, Mission, Église*, 580 ff. dactyl. ; d. théol. cath., Le Saulchoir.

RECENSION DES REVUES

***ANGELICUM. 35 (1958) 3-4.** — L.-B. Gillon. *Morale et science.* (Science pratique des moyens et des fins de l'agir, la morale doit varier ses méthodes.) pp. 249-268. — M.-R. A. Arbus. *L'Esprit du Droit Romain et l'Esprit de saint Thomas* (suite). (Appel au droit romain et recours au droit canonique.) pp. 269-299. — F. Giardini. *Similitudine e principio di assimilazione*, pp. 300-324. — C. Vansteenkiste. *Il* Liber de Causis *negli scritti di San Tommaso.* (Liste des citations ; réflexions sur l'usage qu'en fait S. Th.) pp. 325-374. — F. Bednarski. *Animadversiones S. Thomae Aquinatis de iuvenibus eorumque educatione*, pp. 375-411. — L. Bender. *Simulatio Sacramenti.* (Que visait le décret d'Innocent XI, proposition 29 : Denz. n° 1179?) pp. 412-440.

***ANTONIANUM. 33 (1958) 4.** — R. Weijenborg. *De authenticitate et sensu quarumdam epistularum S. Basilio Magno et Apollinario Laodiceno adscriptarum* (suite). (Étudie l'*Epistula* ἐδεξάμην éditée par Prestige et de Riedmatten, en se référant aux manuscrits suivants : *Arsenal* 234 (A), *Bibliotheca Angelica* 13 (B) *Coislin* gr. 237 (C) et *Vaticano* gr. 713 (D) ; étudie les épitres 363 et 364 d'après les manuscrits, *Paris. 1020 Suppl. gr.* et *Monacensem gr.* 497) pp. 371-414. — D. Van den Eynde. *Notes sur les rites latins de l'initiation et de la réconciliation.* (D'après le *De Trinitate* du Ps.-Athanase, et les lettres d'Avit de Vienne.) pp. 415-422. — A. Ghinato. *I primitivi Monti frumentari di Fra Andrea da Faenza* (à suivre). (Biographie, et fondations de Sulmona, Spoleto, Terni et Cremona.) pp. 423-442. — S. Cavalletti. *Il sogno profetico di Giacobbe e i nomi divini*, pp. 443-447. = **34 (1959) 1.** — G. Brisebois. *De momento regulae Communitatis seu Unionis Qumrân ad originem vitae religiosae.* (La vie religieuse chrétienne a pu emprunter certains éléments d'organisation à Q. Mais en ce qui concerne ses éléments essentiels, les vœux, et l'esprit dans lequel on les y observe, elle présente de très grandes différences.) pp. 3-31. — A. Ghinato. *I primitivi Monti Frumentari di Fra Andrea da Faenza* (fin). (Description juridique et économique ; reproduction des statuts des M. F. de Sulmona, Spolète et Terni.) pp. 32-72. — L. Ceyssens. *Gilles Gabrielis à Rome (1679-1683). Épisode de la lutte entre rigorisme et laxisme*, pp. 73-110. — H. Bettini. *De libertatis problemate apud Petrum Joannis Olivi.* (A propos du livre de F. Simoncioli, Milan, 1956.) pp. 111-124.

***ARCHIV F. LITURGIEWISS. 5/2 (1958).** — H. Haag. *Die Handschriftenfunde aus der Wüste Juda.* (Présentation d'ensemble.) pp. 233-273. — V. Warnach. *Die Tauflehre des Römerbriefes in der neueren theologischen Diskussion.* (Interprétation casélienne.) pp. 274-332. — B. Neunheuser. *Neue Äusserungen zur Frage der Mysteriengegenwart* (surtout rec. de J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter* I/1.) pp. 333-353. — K. Gamber. *Die Orationem des Rotulus von Ravenna. Eine Feier des Advents schon zur Zeit des heiligen Petrus Chrysologus?* (Au ve s. Ravenne ignore encore l'Avent. Les oraisons du *rotulus* sont destinées à la vigile solennelle de

Noël.) pp. 354-361. — W. Messerer. *Verkündigungsdarstellungen des 15. und 16. Jahrhunderts als Zeugnisse des Frömmigkeitswandels.* (Marie ne regarde plus l'ange, elle baisse les yeux.) pp. 362-369.

ARCHIVES DE SOCIOL. DES RELIG. 3 (1958) Juil.-Déc. — F. Isambert. *L'attitude religieuse des ouvriers français au milieu du XIXe siècle.* (La portée significative accordée aux réactions soi-disant populaires de 1830 et de 1848 est sujette à caution. — Des témoins issus de la classe ouvrière parisienne décrivent d'ailleurs de façon positive l'état de ses sentiments religieux.) pp. 7-35. — J. B. Duroselle. *Un projet de « mission ouvrière » à Paris au milieu du XIXe siècle.* (Publication d'un mémoire de l'abbé F. A. Ladreuille datant de 1855, présenté à Mgr Sibour qui en approuva la pensée et décida sa mise en œuvre quelques jours avant sa mort.) pp. 36-46. — M. Montuclard. *Aux origines de la démocratie chrétienne.* (Étude des conditionnements imposés par l'appartenance économique, sociale ou culturelle, a l'expression des idées et valeurs religieuses vécues dans le groupe du « catholicisme social » après la publication de *Rerum Novarum.*) pp. 47-90. — C. Marcilhacy. *L'anticléricalisme dans l'Orléanais pendant la première moitié du XIXe siècle.* (Une puissante vague d'anticléricalisme a soulevé, à partir de la Restauration, la paysannerie des régions situées au Nord de la Loire.) pp. 91-103. — M. Vincienne et H. Courtois. *Notes sur la situation religieuse en France en 1848.* (Les documents utilisés proviennent d'une enquête effectuée en 1848-1849 auprès des notables sur la condition et la mentalité des travailleurs agricoles et industriels.) pp. 104-118. — J. Seguy. *Les sectes d'origine protestante et le monde ouvrier français au XIXe siècle.* (En dépit des circonstances générales favorables la première offensive des sectes qui se développe en France après la chute de Napoléon se solde dans le monde ouvrier par un échec quasi total.) pp. 119-126. — E. Poulat. *Une enquête anticléricale de pratique religieuse en Seine-et-Marne (1903).* (Le premier dénombrement systématique de pratique religieuse que l'on connaisse pour la France a eu pour but de fournir un argument de fait à la séparation de l'Église avec l'État : il est inadmissible que tous participent aux frais d'un culte que très peu fréquentent.) pp. 127-148.

***ARCHIVUM FRANCISC. HIST. 51 (1958) 3.** — K. Esser. *Franziskus von Assisi und die Katharer seiner Zeit.* (Doctrines et mœurs des albigeois, position de S. François à leur égard.) pp. 225-264. — H. Tribout de Morembert. *Les derniers jours des Frères Baudes à Metz (février 1555)*, pp. 265-272. — G. Mensaert. *Les Franciscains au service de la Propagande dans la Province de Pékin, 1705-1785* (fin), pp. 273-311. — G. Turchi. *Stanislao Melchiorri da Cerreto d'Esi francescano e scrittore.* (1791-1871.) pp. 312-355. = **4.** — A. Maier. *Zu einigen Sentenzenkommentaren des 14. Jahrhunderts.* (Pierre Auriol, Pseudo-Henri de Marclay, Pierre Plaoul.) pp. 369-409. — C. Schmitt. *La position du cardinal Léonard de Giffoni, O. F. M. dans le conflit du Grand Schisme d'Occident* (suite et fin), pp. 410-472.

***BIBLICA. 39.** — A. Feuillet. *Les perspectives propres à chaque évangéliste dans les récits de la transfiguration*, pp. 281-301. — M. Dahood. *Qoheleth and Recent Discoveries.* (Les découvertes de Qumrân permettent de penser qu'*Eccl.* a été écrit en langue hébraïque ; ses particularités orthographiques et de vocabulaire s'expliquent par le milieu de vie phénicien de l'A.) pp. 302-318. — Suitbertus a S. Joanne a Cruce. *Die Vollkommenheitslehre des ersten Johannesbriefes* (à suivre). (La connaissance de Dieu et de son Christ par la foi transforme le chrétien ; à l'image du Christ, il devient semblable à Dieu et a part à sa vie.) pp. 319-333. — R. E. Murphy. *Yēṣer in the Qumran Literature.* (Par développement et systématisation d'une donnée de l'A. T., signifie : faiblesse, tendance au mal, inclination au péché.) pp. 334-344. — R. Yaron. *Identities in the Brooklyn Museum Aramaic Papyri.* (Identifications de personnages, sens militaire de *degel.*) pp. 344-354. — J. B. Bauer. *Drei Tage.* (« En trois jours »

signifie pour la mentalité sémitique : « après un laps de temps [très] bref ».) pp. 354-358. = **4.** — W. L. Moran. *Gen 49, 10 and Its Use in Ez 21, 32.* (Le mot *sylh* est à ponctuer *say loh:* à lui le tribut. Ézéchiel s'inspire de *Gen 49, 10* ; mais il renverse les perspectives.) pp. 405-425. — R. E. Brown. *The Semitic Background of the New Testament* Mysterion (à suivre). (Analyse des textes synoptiques et pauliniens. Ils s'expliquent suffisamment par l'arrière-plan sémitique.) pp. 426-448. — Suitbertus a S. Joanne a Cruce. *Die Vollkommenheitslehre des ersten Johannesbriefes* (suite). (La connaissance par la foi de Dieu et de son Christ transforme le chrétien à l'image du Christ, il devient semblable à Dieu et a part à sa Vie.) pp. 449-470. — A. Vaccari. *Hebr. 12, 1: lectio emendatior.* (ἀπαρτία au lieu de ἁμαρτία.) pp. 471-477. — D. Gualandi. *Salmo 29 (28).* (Étude du rythme et de la strophique.) pp. 478-485. — J. J. Rabinowitz. *Some Notes on an Aramaic Deed of Sale from the Judean Desert.* (Au sujet du document publié par J. T. Milik, *Biblica* 1957, pp. 258 sq.) pp. 486-487.

***BIBLISCHE ZEITSCHR. 3 (1959) 1.** — V. Hamp. *Geh. Rat Johann Göttsberger †.* (Hommage au fondateur de BZ.) pp. 1-2. — H. Gross. *Zum Problem Verheissung und Erfüllung.* (Les conceptions de Baumgärtel, Bultmann et van Ruler sont unilatérales et insuffisantes. Le rapport promesse-accomplissement ne comporte pas une égalité mathématique, mais laisse place à la libre générosité de Dieu. Il se vérifie déjà à l'intérieur de l'A. T. ; le N. T. continue ce développement historique.) pp. 3-17. — H. Schneider. *Der Dekalog in den Phylakterien von Qumrân*, pp. 18-31. — J. Schildenberger. *Zur Textkritik von Ps 45 (44)*, pp. 31-43. — E. Neuhäusler. *Ruf Gottes und Stand des Christen.* Bemerkungen zu 1 Kor 7. (Paul conseille de considérer l'état de vie où l'on se trouve au moment du baptême comme une vocation individuelle au sein de la vocation chrétienne commune. Il y aurait à partir de là une nouvelle théologie à construire sur l'état terrestre du chrétien.) pp. 43-60. — J. Blank. *Die Verhandlung vor Pilatus Joh 18, 28-19, 16 im Lichte johanneischer Theologie.* (Jean veut montrer que Jésus a été proclamé roi, qu'il était innocent, que ses juges se sont en réalité jugés et condamnés eux-mêmes.) pp. 60-81. — H. Schürmann. *Zur Traditions- und Redaktionsgeschichte von Mt 10, 23.* (Ce verset, propre à *Mat.*, se trouvait d'abord dans une source comprenant *Luc* 12, 1-12.) pp. 82-88. — R. Schnackenburg. *Die « Anbetung in Geist und Wahrheit » (Joh 4, 23) im Lichte von Qumrân-Texten.* (Jean est éclairé par Qumrân. Il le dépasse par l'idée de Dieu Père, par l'absence de toute perspective sacrificielle, par l'universalisme de la communauté annoncée.) pp. 88-94. — J. B. Bauer. *Uxores circumducere (1 Kor 9, 5).* (Paul affirme la légitimité du mariage pour un apôtre.) pp. 94-102.

***BIJDRAGEN. 19 (1958) 4.** — H. Van Luijk. *De redelijkheid van het geloof.* (Présentation phénoménologique de l'intervention de la raison dans la foi ; lumières, à partir de là, sur le domaine de la psychologie de la religion.) pp. 349-367. — C. Wagner. *Gotteserkenntnis im Spiegel und Gottesliebe in den beiden Korintherbriefen*, pp. 370-381. — P. Smulders. *De Eucharistie, bekroning en bron van de sacramenten*, pp. 382-396. — P. Fransen. *Die vielfache Methodik der Theologie*, pp. 397-409. — J. Van Torre, *Kronick van het Anglicanisme*, pp. 410-421. = **20 (1959) 1.** — A. Van Leeuwen *Enige aantekeningen over het symbool.* (Réflexions sur le symbole.) pp. 1-14. — E. J. E. Huffer. *Aristoteles als Bioloog*, pp. 15-26. — J. de Fraine. *Moses' « cornuta facies » (Ex 34, 29-35)*, pp. 28-37. — J. Vanneste. *De theologie van pseudo-Dionysius de Areopagiet.* (Exploration nouvelle du 2ᵉ chap. des *Noms divins*, dont l'objectif principal semble être de faire accepter la théologie négative.) pp. 39-55. — Cl. Beukers. *Urbs aeterna.* (Parallèles entre la première et la seconde Rome.) pp. 57-65. — P. Fransen. *Sacramenten, liturgie en pastoraal* (Chronique.) pp. 67-86.

BULL. DE LA SOC. FRANC. DE PHILOS. 51 (1957) 4. — *Le problème du temps vu par un psychopathologue.* (Exposé de E. Minkowski : Comment le temps est perçu

diversement selon les âges de la vie et chez certains malades mentaux. Interventions de MM. G. Berger, A. Bloch, Francès, Abbé Lenoble, Misrahi, Moreau-Reibel, J. Wahl, E. Wolff ; lettre de R. Lenoir.) pp. 145-180.

*__BULL. DE LITT. ECCL. 59 (1958) 4.__ — E. Griffe. *Aux origines de l'État Pontifical. Le couronnement impérial de l'an 800 et la* Donatio Constantini. (Situe la « Donatio » par rapport au couronnement de Charlemagne : elle est une fin de non-recevoir opposée aux protestations des Byzantins.) pp. 193-211. — L. Capéran. *La République et l'Église à la veille du Ralliement.* (Malgré la « politique d'apaisement », les républicains entendent maintenir les « lois intangibles » ; de leur côté J. Piou et ses amis préludent au ralliement). pp. 212-227. — F.-M. Bergounioux. *Un destin exemplaire. Mgr Amédée Bouyssonie (1867-1958)*, pp. 228-235.

CAHIERS D'HIST. MONDIALE. IV/3 (1958). — N. A. Sidorova. *Abélard et son époque.* (Présentation d'A. selon les catégories marxistes, pour souligner le « sens historiquement progressif » du personnage.) pp. 541-552. — H. Margenau et J. E. Smith. *Philosophy of Physical Science in the twentieth century.* (Présentation classifiée des principales publications. Dégagement des problèmes majeurs.) pp. 639-667. — G. Wiet, V. Elisséeff, P. Wolff. *La pensée scientifique au moyen âge.* (Extrait du vol. III, en préparation de l'*Histoire du développement scientifique et culturel de l'Humanité.*) pp. 769-786.

CAHIERS INTERN. DE SOCIOL. 23 (1957) Juil.-Déc. — G. Duveau. *La résurrection de l'Utopie.* (Dégage les éléments d'utopie que charrie le marxisme) pp. 3-22. — J. Duvignaud. *Réflexions sur une sociologie de l'acteur.* (Du xvi[e] s. à la Révolution, l'acteur est « serviteur de deux maîtres », c'est-à-dire, « de la cour et de la ville » ; puis il devint le révolté contre « l'ordre » ; pour s'affirmer à l'époque moderne comme serviteur de l'art.) pp. 23-41. — J. Caseneuve. *Le principe de répétition dans le rite.* (On trouve chez Freud les éléments de deux théories de la répétition : l'une, qui ramène le phénomène au principe d'inertie ; l'autre, qui en fait une réaction de défense contre un traumatisme et qui insiste sur une fonction de la répétition : maîtriser un événement en le reproduisant au lieu de le subir passivement. Mais l'événement répété peut venir d'un modèle archétype : et c'est le rite religieux.) pp. 42-62. — P. Mercier. *Le changement social et l'interprétation des faits de conflit.* (A condition de se faire avec des concepts précis, l'examen des faits de conflit peut fournir un instrument très précieux pour l'interprétation des situations particulières de changement.) pp. 63-84. — A. Memmi. *Sociologie des rapports entre colonisateurs et colonisés*, pp. 85-96. — G. Granai. *Communication, langage, société*, pp. 97-110. — G. Gurvitch. *Une source oubliée des concepts de « structure sociale », « fonctione sociale » et « institution » : H. Spencer.* (Exposé synthétique de la sociologie de S.) pp. 111-121. — P. Kahn. *D'une « Vocation » à l'autre.* (A propos de la 2[e] édition de *La vocation actuelle de la sociologie*, de G. Gurvitch.) pp. 122-132. — H. Dussort. *La préhistoire de la sociologie à la lumière de son présent.* (Remonter non seulement à Montesquieu, comme Durkheim le voulait, mais à Aristote et Platon.) pp. 133-141. — C. Kostić. *Changement de structure du village en Yougoslavie.* (Propriété foncière, paysans-ouvriers, mariage et famille.) pp. 142-156. — F. N'Sougan Agblemagnon. *Le concept de crise appliqué à une société africaine : les Ewés*, pp. 157-166. — R. Mortel. *Coup d'œil sur la société haïtienne*, pp. 167-174. = **24 (1958) Janv.-Juin.** — G. Gurvitch. *Réflexions sur la sociologie de la vie morale.* (Distingue moralité traditionnelle, finaliste et utilitaire, moralité des vertus, de jugement ou d'estimation après-coup, moralité impérative ou normative, des images symboliques idéales, d'aspiration, démiurgique créatrice et activiste.) pp. 3-17. — M. Leenhardt et J. Guiart. *Notes de sociologie religieuse sur la région de Canala (Nouvelle-Calédonie).* (Rite et agriculture ; le clan et le domaine du mythe.) pp. 18-33. — J. Gagé. *Classes d'âge, rites et vêtements de passage dans l'ancien Latium.* (A propos de la garde-robe du roi

Servius Tullius et de la déesse Fortuna.) pp. 34-64. — S. Ossowski. *Les différents aspects de la classe sociale chez Marx.* (La structure des sociétés capitalistes est présentée selon trois schémas différents : dichotomique, trinitaire de gradation [capitalistes, petite bourgeoisie, prolétariat], trinitaire fonctionnel [propriétaires fonciers, propriétaires du capital, propriétaires de la force de travail].) pp. 65-79. — L. Molet. *La cérémonie d'intronisation à Madagascar et ses implications économiques*, pp. 80-87. — J. Binet. *Groupes socio-professionnels au Cameroun*, pp. 88-103. — J. Maitre. *Les sociologies du catholicisme français.* (Leurs objets : les hommes considérés comme sujets du droit canon [Le Bras], la religion populaire, les formulations de la doctrine ; leurs réalisations : étude de la paroisse rurale [Boulard], de la pratique en ville, des « problèmes humains », de la société globale en vue des « missions » régionales ; leurs préoccupations politiques, notamment chez G. Mury ; leur « déconfessionalisation » au Groupe de sociologie des religions [C. N. R. S.].) pp. 104-124. — J. Cuisenier. *Auguste Comte et la sociologie économique.* (Les équivoques pesant sur la position de la sociologie économique par rapport à l'économie politique et à la sociologie, sont héritées de la sociologie comtienne.) pp. 125-140. — I. Chiva. *Causes sociologiques du sous-développement régional: l'exemple corse*, pp. 141-147. — N. Mitrani. *Attitudes et symboles techno-bureaucratiques.* (Réflexions à propos d'une enquête ayant porté sur 38 ingénieurs et 13 juristes ou économistes appartenant aux cadres supérieurs de direction de l'industrie publique et privée et des administrations de l'État.) pp. 148-166. — C. Andrieux. *La sociologie polonaise*, pp. 167-175. =**25** (**1958**) **Juil.-Déc.** — F. Perroux. *La coexistence hostile et l'économie planifiée.* (Repris dans les « Propos de départ » du tome III de *La coexistence pacifique: Guerre ou partage du pain?*) pp. 3-19. — H. Lefebvre. *Retour à Marx.* (Le matérialisme dialectique orthodoxe, s'érigeant en philosophie séparée, oublie que le mouvement fondamental de la philosophie est constitué par la négativité du prolétariat. Le matérialisme philosophique doit disparaître, non parce qu'il est faux comme matérialisme, mais parce qu'il est inutile comme philosophie. La notion de *matière* doit se résoudre dans celle de *praxis* et d'*appropriation*.) pp. 20-37. — J. Berque. *Droit des terres et intégration sociale au Maghreb*, pp. 38-74. — J. Caseneuve. *La connaissance d'autrui dans les sociétés archaïques.* (Nous croyons d'autant mieux connaître autrui que nous découvrons davantage ce qui le rend différent des autres. Dans les sociétés archaïques on masque son prochain pour l'atteindre dans sa réalité vraie qui est collective et non individuelle.) pp. 75-99. — G. Eisermann. *La situation de la sociologie en Allemange*, pp. 100-115. — F.-A. Isambert. *L'abstention religieuse de la classe ouvrière.* (Après avoir rappelé les données, examine quelques démarches explicatives : celle du marxisme ; celle des catholiques qui jugent déterminante la *condition* prolétarienne, elle-même créatrice d'un *milieu* ; celles qui font appel à la solidarité de fait des églises avec les classes dominantes, sans toutefois mettre en cause l'essence du christianisme.) pp. 116-134. — R. Toulemont. *La spécificité du social d'après Husserl*, pp. 135-151. — J.-L. Chambard. *Pour une sociologie phénoménologique de l'Inde*, pp. 152-176.

***COLLECTANEA FRANCISC. 29** (**19595**) **1.** — H. Concetti. *De christianae conscientiae notione et formatione secundum Bernardinum Senensem*, pp. 5-43. — Melchior a Pobladura. *Laudabilia conamina pro penitiore juventutis seraphicae institutione annis 1760-1774 facta*, pp. 44-73. — A. M. Landgraf † *Der « casus perplexus » in der Frühscholastik.* (Pierre de Poitiers, Odon d'Ourscamp, Pierre de Capoue, Somme anonyme du *Cod. Bamberg. Patr. 136*, Maître Martin, Etienne Langton, Prévôtin, Guillaume d'Auxerre.) pp. 74-86. — P. J. Meseguer Fernandez. *Una carta del P. Juan de Fano y los cronistas Bernardino de S. Maria Nova y Tomás de Montefortino.* (Sur la réforme de la province romaine.) pp. 87-104.

***DOWNSIDE REVIEW. 77** (**1959**) **Janv.** — Ch. Hartshorne. *John Wisdom on 'Gods'.* (Sur l'existence de Dieu, à propos de l'étude de J. W. dans *Philosophy and Psychoanalysis*, New York 1953.) pp. 5-17. — G. C. Colombo. *The Analysis of Belief.*

(Nécessité d'une approche rationnelle de l'acte de foi.) pp. 18-37. — G. MURRAY. *The Authentic Rhythm of Gregorian Chant.* (Contre la doctrine solesmienne du rythme, à propos de J. W. A. VOLLAERTS, *Rhythmic Proportions in Early Medieval Ecclesiastical Chant*, Leyden 1957.) pp. 38-52. — C. J. F. WILLIAMS. *Existence and the Meaning of the Word 'God'.* (Prouver l'existence de Dieu consiste à montrer la signification de notre langage à propos de Dieu.) pp. 53-71. — I. T. HALE. *Intelligence and some Philosophers.* (A propos de LONERGAN, *Insight*, London 1958.) pp. 72-81.

***EPHEM. LITURG. 72 (1958) 5-6. —** A. BUGNINI. *Pius XII et Liturgia*, pp. 375-383. — D. BALBONI. *La liturgia pastorale nel pensiero di Papa Giovanni XXIII*, pp. 384-387. — *Instructio S. Congreg. Rituum de Musica sacra et s. Liturgia* (3 sept 1958), pp. 388-419. — C. SÁNCHEZ ALISEDA. *Notas sobre un libro litúrgico de los fieles.* (Idée d'un *manuale fidelium* liturgique comprenant un missel dominical, un rituel et un bréviaire des fidèles.) pp. 420-431. = **73 (1959) 1. —** C. KNIEWALD. *Officium et Missa de Conceptione et Nativitate B. M. V. secundum consuetudinem veterem Zagrabiensem.* (Notice sur les livres liturgiques mss et imprimés de Zagreb. Texte de l'Office *de Conceptione* (XIV[e] s.) et *de Nativitate.*) pp. 3-21. — O. KLESSER. *De introductione argumenti baptismalis Christi in vigiliam et festum Epiphaniae in Ecclesia Romana celebratum.* (L'introduction de l'idée baptismale dans la vigile nocturne romaine de l'Épiphanie doit être attribuée à S. Grégoire.) pp. 22-30. — A. DOLD. *Das Beuroner Fragment-Doppelblatt n. 47 mit vollständig ausgeschriebenen Texten eines Lektions-Sakramentars.* (Fragment de sacramentaire-lectionnaire pour l'Avent, X[e] s. Dériverait d'un type ravennate des environs de 700.) pp. 31-37. — A. COPPO. *Problemi antichi e nuovi della* Didachè *in un recentissimo studio.* (A propos de J.-P. AUDET, *La Didachè*, Paris 1958.) pp. 38-48. — F. COMBALUZIER. *Deux lettres de confraternité en faveur des défunts.* (Dans *Paris B. N. Lat. 5275*, du X[e] s. Environs d'Orléans.) pp. 49-50. — P. DOYÈRE. *Dom Emmanuel Flicoteaux O. S. B. (1882-1956).* (Notice bio-bibliographique de ce liturgiste.) pp. 50-53.

***ESTUDIOS BIBLICOS. 17 (1958) 3. —** S. MUÑOZ IGLESIAS. *El género literario del Evangelio de la Infancia en San Mateo.* (Le récit, qui évoque l'enfance de Jésus, est divisé, selon un nombre cher à l'auteur, en cinq épisodes, amenant chacun une citation scripturaire. Le style midrashique ne supprime pas l'historicité essentielle.) pp. 243-273. — F. ASENSIO. *Juan de Mariana ante el binomio Vulgata-decreto tridentino.* (M. admet qu'il peut y avoir des erreurs dans la Vulgate en dehors des points de foi ou de mœurs.) pp. 275-288. — J. M. GONZÁLEZ RUIZ. *Sentido comunitario-eclesial de algunos sustantivos abstractos en San Pablo.* (Charité, foi, perfection, vocation, plérôme, *klèros*) pp. 289-322.

***ESTUD. ECLESIAST. 33 (1959) 1. —** I. RIUDOR. *¿Optimismo o pesimismo por los resultados del movimiento unionista?* (Bilan des efforts et résultats du mouvement œcuménique depuis l'assemblée d'Amsterdam 1948. Les énormes obstacles à l'unité doivent susciter un optimisme agissant.) pp. 7-37. — B. LLORCA. *El problema de la caida de Osio de Córdoba.* (Provenant de la propagande arienne, les accusations d'arianisme portées contre Osius de C. vieillissant ne sont pas à retenir ; par contre les griefs plus nuancés de S. Athanase méritent créance.) pp. 39-56. — M. CAMPO. *El ministro de la misa privada.* (Notes historiques sur la messe privée. Commentaire du canon 813.) pp. 57-76. — A. ORBE. *Textos y pasajes de la Escritura interesados en la teoría de la Reincorporación.* (Pour mieux comprendre les théories des gnostiques et d'Origène sur la transmigration des âmes.) pp. 77-91. — E. ELORDUY. *El signo « gabex » de Ammonio.* (Autour du chiffre mal interprété de *Jean* 19, 24. L'Ammonius dont parle Eusèbe dans sa critique de Porphyre est Ammonius Saccas et non un prêtre d'Alexandrie contemporain de Léon I, comme l'a affirmé gratuitement Fabricius, suivi dans cette erreur par l'érudition ultérieure.) pp. 93-96.

***FREIB. ZEITSCHR. F. PHIL. U. THEOL. 5 (1958) 4.** — H. STIRNIMANN. *Atomare Bewaffnung und katholische Moral*, pp. 369-383. — J. VONDERACH. *Bischof J. M. Sailer und die Aufklärung* (suite), pp. 384-403. — C. TRABOLD. *Der Seinsbegriff bei Johannes Quidort*, pp. 404-442.

GIORN. CRIT. D. FILOS. ITAL. 37 (1958) 4. — N° consacré à la mémoire du philosophe Vito Fazio Allmayer (1885-1958). — G. SAITTA. *Ricordo di Vito Fazio Allmayer.* (Souvenirs personnels.) pp. 425-430. — A. MASSOLO. *Umanità di Fazio Allmayer.* (L'humanisme de sa pensée.) pp. 431-434. — S. CARAMELLA. *In memoria di Vito Fazio Allmayer.* (Étapes principales de sa philosophie.) pp. 435-443. — F. ALBEGGIANI. *Moralità, attualità, unità dell'arte nel pensiero di Fazio Allmayer.* (L'esthétique de F. A.) pp. 444-454. — M. F. MINEO FAZIO et B. FAZIO ALLMAYER BOLDRINI. *Vita e opere di Vito Fazio Allmayer.* (1° Esquisse biographique ; 2° Bibliographie complète, comprenant 197 n°s.) pp. 455-465. — F. CAGNETTI. *Morale « umana » e metafisica materialistica nella filosofia di D'Holbach*, pp. 466-499. — E. GARIN. *A proposito di Bernardo di Mandeville.* (Discussion au sujet de la « Fable des abeilles ».) pp. 500-509. — P. FILIASI CARCANO. *L'evoluzione della scienza e la concezione della natura nel pensiero di A. Guzzo*, pp. 510-540. — A. CARACCIOLO. *Filosofia trascedentale e filosofia come strumento e come linguaggio dell'esistenza.* (Réflexions à propos du récent ouvrage de K. Jaspers, *Die grossen Philosophen*, Bd I, München 1957.) pp. 541-566. = **38 (1959) 1.** — E. GARIN. *Osservazioni preliminari a una storia della filosofia.* (Réflexions suggérées par une enquête critique relative aux diverses conceptions qui ont cours sur l'histoire de la phil. et sa méthode.) pp. 1-55. — U. SPÍRITO. *Dal problematicismo all'onnicentrismo*, pp. 56-75. — A. CORSANO. *Per la storia del pensiero del tardo Rinascimento* (suite). (G. B. Della Porta.) pp. 76-97. — G. RADETTI. *Le origini dell'umanesimo civile fiorentino nel Quattrocento*, pp. 98-122. — E. GARRONI. *Arte e vita.* (Note en marge de l'esthétique de C. Brandi.) pp. 123-138.

GIORN. DI METAFISICA. 13 (1958) 6. — L. LAVELLE. *Le présent.* (Réflexions sur l'esprit et le présent, comme exprimant la solidarité de l'être et de l'acte.) pp. 673-675. — M. F. SCIACCA. *Leggerezza empirica e superficialità metafisica dell'uomo moderno.* (Réflexions sur la mort.) pp. 676-686. — S. H. ROSEN. *Clarity.* (Les problèmes fondamentaux de l'épistémologie.) pp. 687-711. — G. MARCEL, *Amédée Ponceau.* (Réflexions à l'occasion du 10e anniversaire de la mort de A. P. ; avec un bref inédit extrait du *Témoin.*) pp. 712-715. — C. ARATA. *A proposito della critica Kantiana della metafisica speculativa*, pp. 716-735. — A. GARCÍA ASTRADA. *Esbozo de una moral en Ortega y Gasset*, pp. 736-744. — A. DENTONE. *Scritti postumi di L. Lavelle e R. Le Senne*, pp. 745-760. — J. I. ALCORTA. *La spontanéité de la connaissance théorique et pratique selon St Thomas*, pp. 761-765. — V. GIORDANO. *Le principali interpretazioni dell' ideologia rosminiana*, pp. 766-789.

***GREGORIANUM. 40 (1959) 1.** — J. ALFARO. *Significatio Mariae in Mysterio Salutis.* (Comment définir et situer par rapport au Christ et à l'Église la coopération de Marie au mystère du salut.) pp. 9-37. — H. LENNERZ. *Scripture sola?*, pp. 38-53. — P. GALTIER. *L'Occident et le néochalcédonisme.* (Les successeurs du pape Vigile ont pratiquement laissé tomber les mesures prises à Constantinople en 553 pour compléter la définition de Chalcédoine.) pp. 54-74. — W. N. CLARKE. *Infinity in Plotinus: a Reply.* (Réponse au P. L. Sweeney.) pp. 75-98. — F. DIAZ DE CERIO. *Apoyos fundamentales del origen, limitaciones y desarrollo progressivo de la Historiografia hasta el siglo XIX, según W. Dilthey*, pp. 99-118. — V. MARCOZZI. *L'« Hominidé » de Baccinello et les origines de l'homme*, pp. 119-123.

HARV. THEOL. REV. 51 (1958) 4. — W. H. BROWNLEE. *Ezekiel's Poetic Indictment of the Shepherds.* (Analyse d'*Ez.* 34, 1-16 et de sa forme poétique. Le morceau

est indépendant de *Jér.* 23, 1-2. Ez. soutient la réforme deutéronomique et proscrit les hauts-lieux). pp. 191-203. — A. C. SUNDBERG. *The Old Testament of the Early Church (A Study in Canon).* (Écarte à nouveau l'hypothèse d'un « canon alexandrin » incluant les *apocrypha.* Importance de l'élément hellénique dans le judaïsme palestinien. Le canon chrétien de l'A. T. résulte de l'usage chrétien et du canon juif.) pp. 205-226. — G. C. O'CALLAIGH. « *Marcianus* » *Aristides, On the Worship of God.* (L'analyse du texte syriaque révèle une interpolation chrétienne d'une apologie juive.) pp. 227-254. — L. WALLACH. *A Manuscript of Tours with an Alcuinian* Incipit. (L'*Incipit* de *Paris B. N. 4404* s'inspire de l'*Incipit* de la recension de la Vulgate par Alcuin.) pp. 255-261. — L. J. WANG. *A Controversial Treatise. Baillet's De la Dévotion à La Sainte Vierge.* (Histoire et analyse du traité.) pp. 263-273. — W. BOWMAN PIPER. *Berkeley's Demonstration of God.* (Exposé et appréciation de cette preuve, fondée sur l'existence des idées.) pp. 275-287.

***HISPANIA SACRA. 10** (**1957**) **2. —** D. MANSILLA. *Creación de los obispados de Cádiz y Algeciras.* (Respectivement aux XIIIe et XIVe s. Documents.) pp. 243-271. — F. SAN PEDRO GARCÍA. *La reforma del concilio de Trento en la diocesis de Coria*, pp. 273-299. — L. SALA BALUST. *Un episodio del duelo entre manteistas y colegiales en el reinado de Carlos III.* Apología de Juan de Santander contra Pérez Bayer. (Querelles autour des institutions universitaires de Salamanque, Valladolid, Alcala, au XVIIIe s. Édition de l'Apologia.) pp. 301-384. — J.-M. PINELL. *El oficio hispano-visigótico.* (Sources. Bibliographie. Étude comparative.) pp. 385-427. — A. GONZÁLEZ RUIZ-ZORRILLA. *Sobre la restauración de la diócesis de Braga en 1070*, pp. 431-442. — M. DE CASTRO. *Dos itinerarios de Tierra santa de los siglos XIV y XV.* (Description des mss 7-2-25 et 5-1-22 de la *Bibl. Colombina* de Séville, et édition de deux récits de voyage en Terre Sainte qu'ils contiennent. Ces documents contiennent d'assez nombreuses pièces liturgiques.) pp. 443-486.

***IRISH THEOL. QUARTERLY. 26** (**1959**) **1. —** E. MCMULLIN. *Natural Science and Christian Thought.* (A propos du livre du Dr. E. L. MASCALL, *Christian Theology and Natural Science.*) pp. 1-22. — C. B. DALY. *A Criminal Lawyer on the Sanctity of Life* (suite). (Sur le livre de G. WILLIAM. *The Sanctity of Life and the Criminal Law.*) pp. 23-55. — M. B. CROWE. *St. Thomas and His Secretaries : Apropos of a Recent Book.* (Sur le livre du P. A. DONDAINE.) pp. 56-72. — K. MCNAMARA. *An Anglican View of the Primacy.* (A propos du livre du Dr. E. L. MASCALL, *The Recovery of Unity : A Theological Approach.*) pp. 73-81.

***ISTINA. 5** (**1958**) **3. —** ISTINA. « *Église* » *et* « *Super-Église* ». (A propos d'un article du Dr. Visser't Hooft.) pp. 257-260. — C. KERN. *Philarète, métropolite de Moscou. Cinquante ans de gloire épiscopale (suite)*, pp. 216-282. — DOCUMENTS : *Le Patriarchat de Moscou et le Conseil œcuménique (Utrecht, 7-9 août 1958)*, pp. 289-292. — C.-J. DUMONT. *Pour un dialogue sur la piété hésychaste*, pp. 293-294. — Un moine de l'Église Orthodoxe de Roumanie. *L'avènement philocalique dans l'Orthodoxie roumaine* (à suivre), pp. 295-328. — R. REFOULÉ. *Problèmes luthériens vus de Suède.* (Les sous-titres de cette chronique bibliographique permettent de juger du contenu : L'école de Lund, L'école d'Uppsala, Tension entre exégèse et théologie systématique, La justification par la foi, *Simul justus et peccator*, Confrontation de Luther avec l'Écriture, *Sola fide*, Position de la morale, *Sola gratia*, Foi et œuvres dans l'Écriture, Jugement dernier, Prédestination.) pp. 333-360. — DOCUMENTS : *Travaux de la Division des Études du Conseil œcuménique* (Après une introduction de C.-J. DUMONT, une conférence de D. A. GRIFFITHS sur une théologie de l'évangélisation et un rapport sur une réunion de Bossey consacré à « La parole de Dieu et les croyances des hommes ».) pp. 361-384. = **4. —** ISTINA. *Le mythe et la peur.* (La notion de « super-église », contre laquelle le Dr. Visser 't Hooft met justement en garde, ne doit pas nous détourner de

la conception authentique de l'Église.) pp. 385-388. — C. KERN. *Philarèle, métropolite de Moscou. Cinquante ans de gloire épiscopale* (fin). (Les relations interconfessionnelles, le maître de vie spirituelle.) pp. 389-414. — M.-J. LE GUILLOU. *Les Églises Orthodoxes devant le monde moderne.* (Données traditionnelles. Mission de témoignage.) pp. 417-442. — Un moine de l'Église Orthodoxe de Roumanie. *L'avenement philocalique dans l'Orthodoxie roumaine* (suite). (Tradition hésychaste, tradition d'arcane, technique du retour à l'état paradisiaque ; portée métaphysique : la contemplation hésychaste atteint-elle réellement à la transcendance divine ?) pp. 443-474. — B.-D. DUPUY. *La mariologie de Calvin.* (Virginité, sainteté, maternité divine.) pp. 479-490. — R. BEAUPÈRE. *La conférence de « Foi et Constitution » à Oberlin (U. S. A.)* (3-10 sept. 1957), pp. 491-510. — *Chroniques bibliographiques.* (Revues Orthodoxes : Russie, Roumanie, Tchécoslovaquie.) pp. 415-416 et pp. 475-478.

JOURNAL DE PSYCHOLOGIE. 55(1958) 3. — E. BENVENISTE. *De la subjectivité dans le langage.* (Le langage n'est possible que parce que chaque locuteur se pose comme sujet, en renvoyant à lui-même comme « je » dans le discours.) pp. 257-265. — A. MIRAMBEL. *Essai sur la notion de « conscience linguistique ».* (C'est précisément dans le contrôle constant de la « réciprocité » des signes qu'intervient la conscience linguistique, celle-ci s'impose.) pp. 266-301. — P. GUIRAUD. *Langage, connaissance et information.* (Le contenu d'information d'un signe est proportionnel à son coût : log. p/K= constante. Ces constantes répondent à une fonction particulière du langage : transmettre des formes à un récepteur pour que celui-ci les capte.) pp. 302-318. — P. OLÉRON. *Pour une étude psychologique de la redondance.* (Le concept de red. intéresse le psychologue parce qu'il est lié à l'étude des processus qui interviennent dans la compréhension du langage.) pp. 319-337. — S. ULLMANN. *Orientations nouvelles en sémantique.* (Elle a été rajeunie et revivifiée par l'introduction de points de vue structuraux.) pp. 338-357. — A. RYGALOFF. *A propos de l'antonymie : l'exemple du chinois.* (Les couples d'antonymes s'expriment de façon adéquate dans un signifiant secondaire, somme de signifiants primaires.) pp. 358-376. — A. MARTINET. *La construction ergative et les structures élémentaires de l'énoncé.* (Le verbe basque représente un prédicat qui n'a nul besoin d'un sujet marquant sa dépendance aux participants de l'action. Ces participants sont exprimés par des compléments du prédicat.) pp. 377-392. — M. DURAND. *La perception de sonorité consonantique.* (Dans l'état actuel de la science rien n'empêche de former l'hypothèse qu'il existe des langues admettant la double opposition sonore/sourde, non aspirée/aspirée.) pp. 393-402. — M. CHASTAING. *Le symbolisme des voyelles. Significations des « i »* (à suivre). (Symboles de cris et de mouvements.) pp. 403-423.

JOURN. OF BIBL. LITERATURE. 77 (1958) 1. — S. E. JOHNSON. *Early Christianity in Asia Minor*, pp. 1-17. — J. MUILENBURG. *Preface to Hermeneutics*, pp. 18-25. — J. C. RYLAARSDAM. *The Problem of Faith and History in Biblical Interpretation*, pp. 26-32. — K. STENDHAHL. *Implications of Form-Criticism and Tradition-Criticism for Biblical Interpretation*, pp. 33-38. — G. E. WRIGHT. *Archeology and Old Testament Studies*, pp. 39-51. — G. E. MENDENHALL. *The Census Lists of Numbers 1 and 26*, pp. 52-66. — A. E. HAEFNER. *The Bridge Between Mark and Acts*, pp. 67-71. — E. M. GOOD. *Two Notes on Aqhat*, pp. 72-74. — S. ZEITLIN. *Dating the Genesis Apocryphon*, pp. 75-76. = **2. —** M. GREENBERG. *On Ezekiel's Dumbness.* (Ez. est muet : il est incapable de parler d'autre chose que du message que Dieu lui a confié.) pp. 101-105. — J. STRUGNELL. *Flavius Josephus and the Essenes:* Antiquities *XVIII, 18-22.* (Les textes de Qumrân permettent de lever les ambiguïtés du texte de Josèphe.) pp. 106-115. — J. A. WALTHER. *The Chronology of the Passion Week.* (Exposé de la thèse de A. Jaubert, qui paraît devoir être prise en sérieuse considération.) pp. 116-122. — P. L. GARBER. *Reconsidering the Reconstruction of Solomon's Temple.* (Avec une réplique de W. F. Albright et G. E. Wright, et une réponse de Garber.) pp. 123-133. — D. C.

Swanson. *Diminutives in the Greek New Testament.* (Énumération des différents diminutifs employés, statistique comparée, entre les différents écrits du N. T., avec les LXX, les classiques grecs, les papyri.) pp. 134-151. — H. L. Ginsberg. *The Arm of JHWH in Isaiah 51-63 and the Text of Isa 53, 10-11.* (L'emploi de la locution : « bras de Yahvé » dans ces passages, montre qu'ils dépendent de la littérature psalmique.) pp. 152-156. — C. G. Tuland. *Hanani-Hananiah.* (Identifie ce personnage mentionné dans des paryri d'Éléphantine avec le frère de Néhémie nommé en *Neh.* 1, 2 et 7, 2.) pp. 157-161. — D. N. Freedman. *Jonah 1, 4b.* (Lire *ḥbh* au lieu de *ḥsbh* et traduire : « et le bateau courait le risque de se briser ».) pp. 161-162. = **3.** — J. L. McKenzie. *Problems of Hermeneutics in Roman Catholic Exegesis.* (Depuis l'encyclique « Divino Afflante Spiritu ».) pp. 197-204. — R. B. Y. Scott. *The Hebrew Cubit.* (44, 45 cm.) pp. 205-214. — J. M. Allegro. *More Isaiah Commentaries from Qumran's Fourth Cave.* (*Is.* 5, 5-14 ; 5, 29-30 ; 30, 15-21 ; 54, 11-12.) pp. 215-221. — S. V. McCasland. « *The Way* ». (L'emploi de ἡ ὁδός pris absolument sans déterminatif — *Act.* 9, 2 ; 19, 9. 23 ; 22, 4 ; 24, 14. 22 — a un parallèle adéquat en *1 QS* 9, 18-21. L'origine de l'expression est *Is.* 40, 3.) pp. 222-230. — F. W. Danker. *Luke 16,16 — An opposition Logion.* (=qui est à mettre dans la bouche des interlocuteurs de Jésus.) pp. 231-243. — W. F. Albright. *Bultmann's History and Eschatology*, pp. 244-248. — J. M. Baumgarten. *Qumran Studies.* (Recension de l'ouvrage de ce titre de C. Rabin, 1957.) pp. 249-257. = **4.** — S. Mendner. *Nikodemus.* (Débarrassé de ses surcharges postérieures, le récit comprend : *Jn* III, 2.3a.7b.9.10.12b.13a. Il est à placer après *Jn* VII, 51). pp. 293-323. — W. W. Hallo, *Isaiah 28, 9-13 and the Ugaritic Abecedaries.* (Le texte d'Isaïe est la plus ancienne attestation du nom des lettres de l'alphabet.) pp. 324-338. — J. Reumann. « *Stewards of God* ». *Pre-Christian Religious application of* Oikonomos *in Greek.* (Oikonomos = titre porté par le secrétaire de certains groupes religieux préchrétiens adonnés aux cultes à mystères.) pp. 339-349. — J. M. Allegro. *Fragments of a Qumran Scroll of Eschatological* Midrāšîm. (Fac-similé, texte et traduction.) pp. 350-354. — J. M. Baumgarten. *The Beginning of the Day in the Calendar of Jubilees.* (Le soir.) pp. 355-360.

JOURN. OF RELIGION. 38 (1958) 1. — P. A. Bertocci, *Does the Concept of Christian Love Add Anything to Moral Philosophy?*, pp. 1-11. — H. N. Wieman. *Knowledge, Religious and Otherwise*, pp. 12-28. — H. A. Durfee. *Albert Camus and the Ethics of Rebellion*, pp. 29-45. — D. H. Freeman. *A New School of Christian Philosophy*, pp. 46-53. = **2.** — P. A. Bertocci. *Toward a classification of the Christian Doctrine of Grace and the moral Life.* (Sur les rapports de la liberté et de l'activité morale humaines avec la grâce. L'A. aboutit à des conclusions qui rappellent celles du semi-pélagianisme.) pp. 85-94. — O. A. Piper. *The « Book of Mysteries » (QUMRAN I 27). A Study in Eschatology.* (L'eschatologie du document analysé, de type « abstrait » et démythologisé, se différencie nettement de l'eschatologie « dramatique » de l'Apocalypse de S. Jean ; elle manifeste une tendance à laquelle se rattachent dans leur ensemble les écrits du N. T.) pp. 95-106. — E. D. Klemke. *Logicality versus Alogicality in the Christian Faith.* (C'est à tort que la plupart des interprètes de Kierkegaard lui ont attribué une conception foncièrement irrationnelle de la foi.) pp. 107-115. — F. B. Dilley. « *Is there 'Knowledge' of God ?* » (Examen des positions de Tillich, Cherbonnier, Buber, sur le problème : Y a-t-il place en philosophie ou en théologie pour une connaissance conceptuelle de Dieu ?) pp. 116-126. = **3.** — R. Hazelton. *Marcel on Mystery.* (Inspiré par le « non intratur in veritatem nisi per caritatem » de S. Augustin, G. Marcel est un des penseurs vivants qui a le plus fait pour réintroduire la notion de « mystère » dans la réflexion philosophique.) pp. 155-167. — C. Hartshorne. *Science, Insecurity and the abiding Treasure.* (La foi ne procède pas seulement de l'incapacité des hommes à contrôler les puissances de la nature, mais d'un besoin de sécurité que seuls des principes transcendants peuvent leur procurer, principes qui échappent à l'empire de la science.) pp. 168-174. — R. E. Gahringer. *Toward a Reorientation in the Philosophy of Religion.* (Les critères d'authenticité de la religion et de la vie religieuse doivent

être conjointement d'ordre rationnel et existentiel.) pp. 175-188. — P. W. Kurtz. *Functionalism and the Justification of Religion.* (Utilité et limites de la justification des croyances religieuses par le biais de leur valeur fonctionnelle plutôt que par la mise en évidence de la vérité de leur contenu intellectuel.) pp. 189-195.

KERYGMA UND DOGMA. 5 (1959) 1. — R. Bring. *Die Erfüllung des Gesetzes durch Christus.* Eine Studie zur Theologie des Apostels Paulus. (L'accomplissement de la Loi par le Christ. Doctrine biblique dans la ligne du *De servo arbitrio* de Luther.) pp. 1-22. — S. Schulz. *Katholisierende Tendenzen in Schliers Galater-Kommentar.* (Ces tendances catholicisantes, l'A. les décèle dans les vues de Sch. sur la Loi, sur le baptême, et sur le *simul justus et peccator.*) pp. 23-41. — W. Lohff. *Dogmatische Grundlegung zwischen Positivismus und Selbstverständnis.* (Bulletin sur la méthode de la théologie. L'A. considère une série d'ouvrages récents des théologiens suivants : F. Buri, H. Diem, H. Van Oyen, C. H. Ratschow, P. Tillich, O. Weber, M. Werner, G. Wingren.) pp. 42-81.

***LUMIÈRE ET VIE. (1958) Juil. n° 38.** — La Guerre — J.-Y. Jolif. *Pourquoi la guerre?* (Au-delà de toutes les raisons objectives, l'homme fait la guerre afin de délivrer son instinct obscur pour l'irrationnel, afin d'échapper au quotidien et à l'ennui.) pp. 5-30. — A. M. Brunet. *La guerre dans la Bible.* (Seule la guerre sainte est légitime. Mais Dieu permet aussi la guerre pour le châtiment et la conversion d'Israël.) pp. 31-47. — G. Matagrin. *La légitimité de la guerre d'après les textes pontificaux,* pp. 48-75. — M.-D. Chenu. *L'évolution de la théologie de la guerre.* (La théologie de la guerre évolue en fonction de l'évolution politique qui marque le passage de la *Chrétienté* aux *temps modernes.* Les grands noms de cette histoire sont Augustin, Thomas d'Aquin et Vitoria.) pp. 76-97. — A.-M. Cocagnac. *Trois méditations sur la douceur évangélique,* pp. 98-112. = **(1958) Oct. n° 39** — L'Argent I — Y.-B. Trémel. *Dieu ou Mammon.* (Renoncement radical à l'argent ou service des frères grâce à l'argent : ces deux attitudes procèdent du même esprit évangélique, la primauté du Royaume de Dieu.) pp. 9-31. — G. Blardone. *Argent et économie humaine.* (Recherche des principaux facteurs susceptibles d'améliorer la répartition des richesses.) pp. 32-52. — B.-M. Chevignard. *Bienheureux vous qui êtes pauvres,* pp. 53-60. — C. Duquoc. *L'œuvre doctrinale de sa Sainteté Pie XII,* pp. 61-76. — R. Beaupère. *Bulletin œcuménique,* pp. 77-100.

***MAISON-DIEU. (1958/4) n° 56.** — La pénitence dans la liturgie, II. — P.-M. Gy. *Histoire liturgique du sacrement de pénitence.* (De la pénitence publique au rite sacramentel actuel.) pp. 5-21. — I.-H. Dalmais. *Le sacrement de pénitence chez les Orientaux.* (Les pratiques actuelles.) pp. 22-29. — P. Jounel. *La pénitence quadragésimale dans le missel romain.* (1. Les cendres et le jeudi saint ; 2. thèmes pénitentiels des messes.) pp. 30-49. — A.-M. Roguet. *Le sacerdoce du Christ, la rémission des péchés et la confession fréquente.* (Place de la pénitence dans l'économie sacramentaire du salut ; justification de la confession fréquente.) pp. 50-70. — H. Donze. *Confession et révision de vie* (dans l'Action catholique), pp. 71-75. — R. Meurice. *Les célébrations de la pénitence* (préparant et encadrant le sacrement ; débat et expériences.) pp. 76-95. — L. Rétif. *Vie sacerdotale et ministère de la pénitence.* (La pénitence dans la vie personnelle du prêtre (à la fois pénitent et confesseur) et dans son ministère.) pp. 96-123. — *Conclusions sur la pénitence,* pp. 124-130. — A.-G. Martimort. *L'instruction de la congrégation des rites du 3 septembre 1958,* pp. 131-161. — *Date du baptême des enfants.* (Réponse du S. Office à l'évêque de Strasbourg, 20 mars 1958) pp. 162-163. = **(1959/1) n° 57.** — Le problème des trop petites paroisses : F. Boulard. *Aspects sociologiques. Le problème des trop petites paroisses.* (Causes historiques et sociologiques du problème. La nécessité apostolique actuelle.) pp. 9-24. — J. Villot. *Aspects civiques. L'évolution du milieu rural et l'aménagement du territoire,* pp. 25-30. — P. Winninger. *Aspects canoniques. Que dit le Code ?* (... à propos de la réduction du nombre des paroisses) pp. 31-54. —

A.-G. Martimort. *Dimanche, assemblée et paroisse.* (Les diverses réalisations historiques du principe de l'assemblée dominicale.) pp. 55-84. — Discussions et expériences locales, pp. 85-156. — J. Daniélou. *La* Didachè *et les origines liturgiques.* (A propos de J.-P. Audet, *La Didachè*, Paris 1958.) pp. 157-160.

***MEDIAEVAL STUDIES. 20 (1958).** — Etienne Gilson Anniversary Studies. — J. Owens. *The Accidental and Essential Character of Being in the Doctrine of St. Thomas Aquinas.* (Équivocité de l'être, *esse, essentia*, ens.) pp. 1-40. — N. M. Haring. *A Study in the Sacramentology of Alger of Liège.* (D'après le *Liber de misericordia et justitia*, circa 1105, et le *De sacramentis corporis et sanguinis Dominici*, circa 1110-1121 ; doctrines, sources et influence.) pp. 41-78. — J. A. Raftis. *Rent and Capital at St. Ives.* (Propriété de l'Abbaye de Ramsay, comptes financiers de la fin du XIIIe s. jusqu'à la fin du XVe s.) pp. 79-92. — L. K. Shook. *Old-English Riddle 28 — Testudo (Tortoise-Lyre).* (Devinette inspirée de Pacuvius, par l'intermédiaire de Cicéron, et de Symphosius.) pp. 93-97. — A. Maurer. *Ockham's Conception of the Unity of Science.* (Sa critique de S. Thomas comparée à celle de Pierre Auriol.) pp. 98-112. — V. L. Kennedy. *The Calendar of the Early Thirteenth Century Curial Missal.* (D'après le ms. de *Naples B. N.* VI, G. 38.) pp. 113-126. — J. T. Muckle. *Utrum Theologia Sit Scientia. A Quodlibet Question of Robert Holcot O. P.* (Édition du texte sur la base du ms. de *Pembroke College, Cambridge*, 236, complété par *British Museum, Royal* 10 C. VI et *Balliol College, Oxford*, 246.) pp. 127-153. — T. J. Hanrahan. *John Wyclif's Political Activity*, pp. 154-166. — T. P. McLaughlin. *The Extravagantes in the Summa of Simon of Bisignano.* (Table de 88 citations ou allusions.) pp. 167-176. — I. T. Eschmann. *St. Thomas Aquinas on the Two Powers.* (Confrontation, sources et explication de *II Sent.*, dist. 44 in fine et de *De regimine principum*, c. 15 (14), à la lumière des lieux parallèles.) pp. 177-205. — J. J. Ryan. *Cardinal Humbert* De s. Romana ecclesia : *Relics of Roman-Byzantine Relations 1053-1054*, pp. 206-238. — J. R. O'Donnell. *Themistius' Paraphrasis of the Posterior Analytics in Gerard of Cremona's Translation.* (Édition du texte d'après trois mss.) pp. 239-315.

***MÉLANGES DE SCIENCE REL. 15 (1958).** — A. Humbert. *La morale de saint Paul: morale du plan du salut.* (Étude chronologique des ép. adressées à des communautés. La morale de S. Paul est une morale du plan du salut, que l'homme doit réaliser au niveau de l'*anthrôpos* et du *cosmos*, dans le temps de l'Église et de l'attente de la parousie.) pp. 5-44. — M. Jourjon. *A propos du « dossier d'ordination » d'Origène.* (Aucune disposition canonique ferme et universelle ne s'opposait à cette ordination.) pp. 45-48. — R. Dolle. *Les idées morales de saint Léon le Grand.* (Elles peuvent se ramener à la restauration en l'homme de l'image de Dieu par la conformité au Fils de Dieu incarné.) pp. 49-84. — Y.-M. Duval. *Quelques emprunts de saint Léon à saint Augustin.* (*Serm.* 59, 4 = *Tr. in Joh.* 117, 3 ; *Serm.* 32, 3 = Aug. *Serm.* 119, 1. Quelques points communs avec Optat.) pp. 85-94. — G.-C. Smit. *Épiclèse et théologie des sacrements.* (Se réfère au P. H. Schillebeeckx. Historique du problème et du développement de la théorie de l'épiclèse en fonction de la théologie du Saint-Esprit. Il n'y a pas sur ce point de définition dogmatique. La fonction de l'épiclèse est de faire ressortir que l'eucharistie est une œuvre divine de sanctification. Importance de la question pour la théologie sacramentaire.) pp. 95-136. — R. Etaix. *Note sur le* De aenigmatibus Salomonis. (Propose de l'attribuer à Tajón de Saragosse, VIIe s.) pp. 137-142.

MIND. 68 (1959) Janv. — R. W. Sellars. *Sensations as guides to perceiving.* (Reformulation du réalisme critique à l'occasion des travaux modernes du positivisme logique anglais. La sensation réfère le percevant à un objet, et la connaissance s'explique par le processus central intermédiaire entre le stimulus et la réponse.) pp. 2-15. — R. J. Butler. *Other Dates.* (Quoique nos affirmations concernant le passé se réfèrent à la documentation disponible, elles dépassent les opinions qu'on en tire, et doivent

postuler aussi des événements réellement arrivés. Il n'y a pas de propositions historiques absolument certaines, car elles pourraient toutes en principe être controuvées par de nouveaux documents.) pp. 16-33. — J. Margolis. *The identity of a work of art.* (Réflexions sur l'identité de l'œuvre d'art à travers les reproductions, les traductions, les exécutions, les interprétations. Elle varie suivant les domaines artistiques, et les rôles divers du mégatype, du type et de la notation.) pp. 34-50. — R. Demos. *Partly so and partly not so.* (Le problème du mixte et du relatif montre que la loi de non-contradiction ne peut parfaitement s'appliquer au langage non-scientifique.) pp. 51-56. — P. Glassen. *The cognitivity of moral judgments.* (Dans l'usage courant, les jugements moraux sont utilisés comme s'ils avaient un contenu cognitif. On ne peut donc les interpréter comme des formulations faussement affirmatives au mode indicatif de propositions impératives.) pp. 57-72. — H. Ofstad. *Frankena on ought and can.* (Sur les rapports entre obligation et capacité d'exécution.) pp. 73-79. — B. Mayo. *Truth as appraisal.* (Réfutation de la thèse de A. R. White sur la vérité comme appréciation, *Mind*, 66 (1957) pp. 318-336.) pp. 80-86. — R. J. Richman. *Ambiguity and intuition.* (Quoiqu'il n'existe pas de critère de l'ambiguïté, celle-ci est immédiatement identifiable par intuition.) pp. 87-92. — H. H. Jack. *Logical truth and the law of excluded middle.* (Discussion de la définition de la vérité logique d'après Quine) pp. 93-97. — K. Stern. *Mr. Hampshire and Professor Hart on intention : A Note.* (Sur la définition de l'intention.) pp. 98-99.

***MISCEL. COMILLAS. 30 (1958).** — C. Valverde. *Presupuestos metafisicos en la filosofia social y politica de Donoso Cortés.* (La métaphysique de l'ordre, au cœur de la pensée de D. C. — En appendice, bibliographie complète de et sur D. C.) pp. 7-81. — A. Andrés y C.-M. Abad. *Cartas de dirección y otros escritos desconocidos del Padre Baltasar Alvarez.* (Douze lettres inédites, principalement de 1574 et 1577. Deux brefs écrits. Quelques autres documents. Édition, introduction et notes.) pp. 85-155. — A. Alvarez. *Carlos V y el real monasterio de Guadalupe.* (D'après les archives du monastère.) pp. 159-199. — R.-M. de Hornedo. *Carlos V y Erasmo.* (L'Empereur n'a pas été érasmien de cœur ni de mentalité, quelles qu'aient pu être ses diverses faveurs à l'égard de l'Humaniste.) pp. 203-247. — Q. Aldea. *España, el papado y el imperio durante la guerra de los treinta años.* (2e partie : présentation et publication des instructions romaines aux Nonces apostoliques en Espagne, 1624-1632.) pp. 251-330.

***MÜNCH. THEOL. ZEITSCHR. 9 (1958) 4.** — K. Mörsdorf. *Die kirchliche Eheschliessungsform nach dem Selbstverständnis der christlichen Bekenntnisse.* (Signification des divers rites et formes juridiques du mariage.) pp. 241-256. — G. Schreiber. *Medizin und Charisma.* (Les saints médecins Côme et Damien.) pp. 257-266. — M. Hudeczek. *Ein neuer Gottesbeweis?* Mit einem Nachwort von Albert Mitterer. (Le Pape Pie XII a-t-il soumis à une « révision » les preuves de Dieu de S. Thomas et y a-t-il substitué une preuve nouvelle, plus conforme à notre temps, comme le pense A. M.?) pp. 267-282. — E. Biser. *Abgestiegen zu der Hölle* (fin). (La correspondance entre descente aux enfers et *humanitas deformata.*) pp. 283-293. — K. Algermissen. *Das « Sakrament » im ökumenischen Gespräch*, pp. 296-298.

NEW TESTAMENT STUD. 5 (1959) Janv. — H. J. Cadbury. *The Dilemna of Ephesians.* (Arguments pour et contre l'authenticité : Ne se prononce pas.) pp. 91-102. — L. Cerfaux. *De S. Paul à l'« Évangile de la Vérité ».* (La section 16, 31-23, 2 de l'Évangile de la Vérité se calque sur les grandes lignes de *Rom.* 1, 14-3, 31, et traduit l'exposé paulinien en langue gnostique.) pp. 103-112. — W. G. Kümmel. *Futurische und Praesentische Eschatologie im Ältesten Urchristentum.* (Les deux aspects sont présents dès l'origine et remontent à Jésus.) pp. 113-126. — R. B. Y. Scott. *« Behold, He Cometh with Clouds ».* (Exégèse de *Dan.* 7, 13a et transformations de ce v. dans le N. T.) pp. 127-132. — N. Walker. *The Origine of the « Thrice-Holy ».* (Le texte original

1Q Isa et deux mss de *Apoc.* 4, 8, a un double « saint », signifiant « extrêmement saint ». La leçon actuelle est une *lectio conflata* de la leçon double et d'une leçon-fautive-simple, ce qui explique le Paseq après le premier qadôš du T. M.) pp. 132-133. — M. P. OWEN. *The Scope of Natural Revelation in Rom. I and Acts XVII.* (Ces textes n'affirment pas la possibilité de la connaissance naturelle du Dieu créateur, mais d'autres attributs divins : puissance majesté, etc. La connaissance de Dieu comme créateur n'est atteinte que par la foi.) pp. 133-143.

***NOUV. REV. DE SCIENCE MISS. 14** (**1958**) **4.** — G. ST. HILAIRE. *Julius Jetté, S. J.: Language and Ethnology Scholar of the Yukon.* (La vie et l'œuvre du P. J., 1864-1927.) pp. 241-252. — J. WICKI. *Die ersten offiziellen mündlichen Berichterstattungen in Europa aus den überseeischen Missionsgebieten der Gesellschaft Jesu.* (Sur les rapports présentés aux autorités de la Compagnie de Jésus par les « procurateurs » envoyés des différents territoires de mission au cours des années 1553-1577.) pp. 253-266. — H. BERNARD-MAITRE. *De la question des Termes à la querelle des Rites de Chine. Le dossier Foucquet de 1711* (II), pp. 267-275. — A. ZUEGER. *Die Katholische Kirche auf Formosa.* (Histoire et état actuel des missions catholiques à F.) pp. 276-296. — A. VILLANYI. *Le laïcisme français contre les missions.* (A propos des deux ouvrages parus en 1957 de F. Méjan, *Le Vatican contre la France d'Outre-Mer?*, et de E. Paris, *Le Vatican contre la France.*) pp. 297-303.

***NOUV. REV. THÉOL. 80** (**1958**) **10.** — J. DUPONT. « *Ceci est mon corps* », « *Ceci est mon sang* ». (Le fondement néo-testamentaire de la présence réelle se trouve surtout dans les témoignages concordants de S. Paul et de S. Jean qui semblent reproduire la propre interprétation par Jésus du rite eucharistique.) pp. 1025-1041. — J. MASSON. *Fonction missionnaire, fonction d'Église* (à suivre). (Étude consacrée à la pensée missionnaire du P. Charles.) pp. 1042-1061. — P. DAMBORIENA. *Protestantisme latino-américain : 1958* (fin), pp. 1062-1076. — R. MOLS. *Lourdes 1958.* (Jalons bibliographiques.) pp. 1077-1094. = **81** (**1959**) **1.** — E. BERGH. *Pie XII et le sacerdoce*, pp. 3-24. — L. LOCHET. *De l'orient et de l'occident.* L'Église et les civilisations (à suivre). (L'unité de la race humaine ne peut s'accomplir que par une rencontre et un dépassement de l'orient et de l'occident dans le Christ.) pp. 25-40. — J. MASSON. *Fonction missionnaire, fonction d'Église* (fin). (Mission dans le monde ; Dieu a besoin des hommes.) pp. 41-59. — G. JARLOT. *Les avant-projets de « Rerum Novarum » et les « Anciennes Corporations ».* (Influence comparée des différentes Écoles chrétiennes sociales du XIXe s. sur la rédaction définitive de « Rerum Novarum ».) pp. 60-77. = **2.** — J. GALOT. *Marie et l'Eglise.* (Marie est type de l'Église parce qu'avant tout elle en est la mère.) pp. 113-131. — L. LOCHET. *De l'orient et de l'occident...* (suite et fin). (L'unité que l'orient et l'occident cherchent aujourd'hui se trouve présente et agissante dans l'Église catholique.) pp. 132-156. — H. HOLSTEIN. *La révélation du Dieu vivant.* (La Parole de Dieu est une parole d'homme. Sur quoi fonder la valeur objective de la révélation? Sur Jésus-Christ, Verbe incarné.) pp. 157-168. — E. ROCHE. *En quête de la pauvreté.* (Les formes nouvelles de la pauvreté évangélique dans le monde moderne.) pp. 169-191.

***ORIENTALIA CHRIST. PERIOD. 24** (**1958**) **3-4.** — *Pius XII-Joannes XXIII*, pp. 255-256. — M. VITTI. *Catechismi in « franchochiotica » e il codice vaticano greco 1902.* (Catéchisme catholique en grec vulgaire, écrit en caractères latins, fin du XVIe s.) pp. 257-275. — A. M. AMMANN. *Über das Gebet für die Wiedervereinigung der Kirchen (Ein Briefwechsel)* (à suivre). (Correspondance entre A. de Haxthausen avec le métropolite Philarète de Moscou et A. Mouraviev, 1859.) pp. 276-308. — W. DE VRIES. *Das eschatologische Heil bei Theodor von Mopsuestia.* (Pour Th. le salut eschatologique ne comporte aucune vraie participation à la nature divine et ne doit rien au Christ Homme-Dieu ; il n'est qu'une ressemblance avec l'« homme assumé ». Cette doctrine repose sur l'erreur christologique foncière de Th.) pp. 309-338. — P. GOUBERT. *Autour*

du voyage à Byzance du Pape Saint Jean I (523-526), pp. 339-352. — R. A. Klostermann. *Legende und Wirklichkeit im Lebenswerk von Maxim Grek*, pp. 352-370. — D. Hemmerdinger-Iliadou. *Les doublets de l'édition de l'Ephrem grec d'Assemani*, pp. 371-382. — J. Kirchmeyer. *Pseudo-Athanasiana.* (La « lettre à Antiochus » est un extrait du *Sermo paraeneticus* de S. Maxime, P. G. 91, 380b-392c.) pp. 383-384. — A. Vööbus. *Die Rolle der Regeln im syrischen Mönchtum des Altertums*, pp. 385-392. — P. Stéphanou. *Un fruit empoisonné de « l'arbre douteux ».* (A propos de l'étude de Fr. Masai sur Gémiste Pléthon : il faut tenir définitivement Pléthon pour un apostat.) pp. 393-399.

PHILOSOPHY. 34 (1959) Janv. — J. R. Lucas. *Moralists and Gamesmen.* (A propos d'un livre de R. B. Braithwaite, *Theory of Games as a tool for the Moral Philosopher*, Cambridge 1955, quelques difficultés rencontrées dans l'application de la théorie stratégique des jeux à la morale.) pp. 1-11. — A. N. Prior. *Thank Goodness that's over.* (Dialogue avec N. L. Wilson sur l'expression des valeurs temporelles dans le « substance-language ».) pp. 12-17. — C. Perelman. *Pragmatic Arguments*, pp. 18-27. — A. I. Melden. *British Philosophy in the Mid-Century*, pp. 28-37. — D. Pole. *Philosophy in the New* Britannica. (Sur la révision des articles philosophiques dans l'*Encyclopaedia Britannica.*) pp. 38-43. — J. Gibbs. *Professor Passmore on the Objectivity of History.* (Avec une réponse de P.) pp. 44-46. — C. I. Smith. *Mr. J. Kemp and Aesthetic Judgments.* (Avec une réponse de J. K.) pp. 47-49. — A. Duncan-Jones. *Note on the Mensuration of intrinsic Value*, pp. 50-52.

***RECH. DE SCIENCE REL. 46 (1958) 4. —** X. Léon-Dufour. *Le mystère du pain de vie (Jean VI).* (Principe johannique des « deux temps d'intelligence » du texte : ce que les auditeurs de Jésus pouvaient en saisir, ce que le chrétien éclairé par l'Esprit peut en comprendre en profondeur. *Tout* le chapitre enseigne simultanément *et* la foi *et* l'eucharistie, le rapport de l'eucharistie à la foi : foi à l'incarnation, à la rédemption, au Fils de l'Homme glorifié.) pp. 481-523. — A. Feuillet. *Le symbolisme de la Colombe dans les récits évangéliques du baptême.* (Rappel et critique des interprétations antérieures : la colombe, symbole de la communauté messianique inaugurée au baptême.) pp. 524-544. — J. Kirchmeyer et D. Hemmerdinger-Iliadou. *Saint Ephrem et le* Liber scintillarum. (A propos d'une édition récente par Dom A. Siegmund. Les extraits d'Ephrem dans le florilège de Defensor révèlent un Ephrem latin très proche de ses sources.) pp. 545-550. — L.-M. Froidevaux. *Une contribution nouvelle à l'étude de saint Irénée.* (Le *Vocabulaire de la « Démonstration » et des fragments de S. I.*, par Dom Br. Reynders.) pp. 551-555. = **47 (1959) 1. —** H. de Lubac. *A propos de l'allégorie chrétienne.* (A propos de J. Pépin, *Mythe et allégorie.* L'allégorie chrétienne vient de S. Paul ; ne pas y voir un emprunt à l'allégorisme grec, dont elle diffère radicalement ; elle veut découvrir un sens spirituel à l'histoire.) pp. 5-43. — A. Vanhoye. *La structure centrale de l'Épître aux Hébreux (Heb. 8/1-9/28).* (Au centre de l'Épître, il y a le Christ avec son sacerdoce et son sacrifice ; sens de la « perfection » du Christ, et du rapport entre le N. et l'A. T.) pp. 44-60. — B. Hemmerdinger. *Un fragment grec de saint Irénée (III, 11, 8-9).* (D'après le *Coisl.* 24 ; permet d'améliorer l'éd. Sagnard.) pp. 61-62.

***REV. BENEDICTINE. 68 (1958) 3-4. —** B. Capelle. *La tradition orientale de l'Assomption d'après un ouvrage récent.* (A propos du livre du P. A. Wenger, souligne le développement — au sens de Newman — dans lequel l'Église a reconnu une « tradition ».) pp. 173-186. — C. Lambot. *Sermon inédit de saint Augustin pour une fête de martyrs, dans un homiliaire de type ancien.* (cod. *Vienne National. 1616*, pp. 167v-168r.) pp. 187-199. — E. A. Lowe. *An Autographe of the Venerable Bede?* (La dernière ligne du colophon dans le ms de Leningrad de l'*Historia Ecclesiastica?*) pp. 200-202. — H. Barré. *La lettre du Pseudo-Jérôme sur l'Assomption est-elle antérieure à Paschase*

Radbert? (L'attribution à Paschase n'est pas ébranlée.) pp. 203-225. — G. Scammell. *Some Aspects of medieval english monastic Government: the Case of Geoffrey Burdon, Prior of Durham* (1313-1321), pp. 226-250.

***REV. BIBLIQUE. 65** (1958) **3.** — R. Tournay. *Recherches sur la chronologie des Psaumes* (à suivre). (Il faut tenir compte des allusions aux événements historiques et de l'imitation du style des écrits prophétiques datés. *Nah.* 1, 2-8 et *Ex.* 15 ont été composés au temps de Josias.) pp. 321-357. — C. Spicq. *Notes d'exégèse johannique. La charité est amour manifeste.* (La manifestation par des actes est essentielle à l'agapè.) pp. 358-370. — J.-P. Audet. *Esquisse historique du genre littéraire de la « Bénédiction » juive et de l'« Eucharistie » chrétienne.* (Le mot *eucharistein* dans le grec néotestamentaire signifie moins l'action de grâces que la profession de foi rappelant les faits divins du salut.) pp. 371-399. = **4.** — B. Rigaux. *L'historicité de Jésus devant l'exégèse récente.* (Tous les exégètes récents ne partagent pas le scepticisme historique radical de R. Bultmann. La nécessité de donner une certaine base historique à la foi se fait sentir chez plusieurs.) pp. 481-522. — M. E. Boismard. *De son ventre couleront des fleuves d'eau vive (Jo., VII, 38).* (Le texte scripturaire cité est *Ps.* 68, 16 dans un Targum araméen, ce qui explique l'énigmatique *koilia.*) pp. 523-546. — L.-H. Vincent. *Puits de Jacob ou de la Samaritaine.* (Fouilles dans les ruines de l'édifice médiéval, « église de la Samaritaine », près de Naplouse.) pp. 547-567.

***REV. D'ASCÉT. ET DE MYST. 34** (1958) **Oct.** — E. Boularand. *La Vierge et l'eucharistie* (suite). (Présence de Marie à son Fils et union qu'elle continue d'avoir avec lui dans l'Eucharistie.) pp. 361-392. — H. Bernard -Maître. *Les « Annotations » des deux frères Ortiz sur le traité de l'élection des Exercices spirituels.* (Vie du franciscain *alumbrado* Francisco Ortiz, prédicateur en renom, envoûté bientôt par la béate Francisca Hernandez, retenu trois ans dans les prisons de l'Inquisition, enfin écrivain fécond et reclus volontaire au couvent de Torrelaguna. Vie de son frère, Pedro Ortiz, maître à la Faculté de Théologie de Paris. Des annotations, attribuées, dès 1569, aux frères Ortiz et utilisées par le P. Gil Gonzalez pour la rédaction d'un Directoire définitif, seraient la conséquence d'une retraite faite en 1538 au Mont Cassin par Pedro Ortiz sous la conduite de S. Ignace.) pp. 393-434. — R. J. Hesbert. *Direction spirituelle à Saint-Germain-des-Prés.* (Ce que fut la direction de Dom Claude Martin et plus précisément sa direction épistolaire.) pp. 435-448. — O. Leroy. *La pénétration des consciences chez sainte Thérèse de Jésus.* (La sainte a certainement joui, de manière intermittente, du charisme de lecture des âmes.) pp. 449-455.

***REV. D'HIST. ECCLÉSIAST. 53** (1958) **4.** — L. R. Ménager. *La « byzantinisation » religieuse de l'Italie méridionale (IXe-XIIe siècles) et la politique monastique des normands d'Italie* (à suivre), pp. 747-774. — Z. Rueger. *Le « de auctoritate concilii » de Gerson* (Date : entre 15.11.1408 et 25.3.1409. Présentation et édition du texte.) pp. 775-795. — F. Claeys-Bouuaert. *Inventaire de pièces d'archives provenant de l'ancienne Université de Louvain* (à suivre). (= Fonds conservé au Grand-Séminaire de Gand.) pp. 796-829. — J. Orcibal. *Les origines du jansénisme d'après les récentes publications du R. P. Lucien Ceyssens*, pp. 830-838.

REV. D'HIST. ET DE PHILOS. RELIG. 38 (1958) **4.** — M. Philonenko. *Les interpolations chrétiennes des* Testaments des Douze Patriarches *et les Manuscrits de Qoumrân* (à suivre), pp. 309-343. — N. Malet-Yvonnet. *Les implications philosophiques de la théologie anti-moderniste.* (Ne s'occupe que de la polémique qui a précédé la condamnation du modernisme. Conclusion : la « philosophia perennis » est *en fait* identifiée à la tradition thomiste.) pp. 344-359. — K. Oedingen. *La conception de la réalité dans l'« Entrée dans la voie de l'illumination » de Santideva.* (Poème didactique bouddique du VIIe s. ap. J.-C.) pp. 360-369.

REV. DE L'HIST. DES RELIG. 154 (1958) 2. — C. PICARD. *Le prétendu « baptême d'initiation » éleusinien et le formulaire* (ΣΎΝΘΗΜΑ) *des mystères des Deux-déesses.* (Il n'y avait pas à Éleusis de vrai baptême, mais un jeûne suivi d'une nourriture sacrée et d'un pèlerinage. La formule secrète, rapportée par l'évêque *(sic)* Clément d'Alexandrie, mentionne des actes rituels au symbolisme sexuel.) pp. 129-145. — M. J. MASHKUR. *An-Nawbaḫti. Les sectes ši'ites* (suite). (Traduction commentée des §§ 107-142.) pp. 146-172. — I.-S. RÉVAH. *Spinoza et les hérétiques de la communauté judéo-portugaise d'Amsterdam.* (L'excommunication de Sp. par la synagogue en 1656 est liée à celle de Juan de Prado, qui lui a communiqué certaines convictions déistes et rationalistes.) pp. 173-218.

REV. DE MÉTAPH. ET DE MORALE. 63 (1958) 4. — H. WEIN. *Métaphysique et anti-métaphysique accompagné de quelques réflexions pour la défense de l'œuvre de Nietzsche.* (Les problèmes de la valeur, de l'ordre et de la structure seraient les seuls qui demeureraient dignes d'attention pour une philosophie moderne. La philosophie postkantienne nous montre la voie.) pp. 385-411. — R. RUYER. *Les limites du progrès humain.* (Résume les vues de Cournot sur l'avenir de l'humanité et en reprend la critique dans un autre sens et avec d'autres conclusions que celles de son article de 1928 sur ce sujet.) pp. 412-427. — J. MERLEAU-PONTY. *Réflexions sur la cosmologie contemporaine.* (L'univers, c.-à.-d. la réalité physique prise en sa totalité est-il un objet accessible à la connaissance positive? Examen des réponses négatives et positives à cette question, en particulier celles des cosmologues modernes qui, tels que Hoyle et Gamow, estiment que l'idée d'univers comme totalité est nécessaire pour une véritable philosophie du cosmos.) pp. 428-467. — J. FERRATER MORA. *Miguel de Unamuno et l'idée de la réalité*, pp. 468-473. — J. WAHL. *Sur des écrits récents de Heidegger et de Fink*, pp. 474-488.

REV. DE THÉOL. ET DE PHILOS. 8 (1958) 3. — F. J. LEENHARDT, *Pour une orthodoxie libérale*, pp. 161-187. — A. DE MURALT. *Les deux dimensions de l'intentionnalité husserlienne*, pp. 188-202. — G. WIDMER. *Synthèse chrétienne et exigence critique.* (La philosophie de la religion selon H. Duméry.) pp. 203-217. — J. SAUTER. *Huit catéchèses inédites de Jean Chrysostome.* (Le 50e vol. de *Sources chrétiennes*, éd. A. Wenger.) pp. 218-221. = **4.** — H.-L. MIÉVILLE. *A propos de l'axiome:* Tout est possible à Dieu, pp. 241-249. — C. MASSON. *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts?* (A propos du livre d'O. Cullmann. Résumé et critique de cette position. L'A. estime que C. s'est écarté de S. Paul tant par sa conception de la résurrection des corps que par sa conception d'un état intermédiaire entre la mort et la résurrection.) pp. 250-267. — P. BONNARD. *L'Église corps du Christ dans le paulinisme.* (Thèse défendue par l'A. : la doctrine et la pastorale catholiques romaines tendent inexorablement vers une *confusion* de la tête et de son corps ; l'interprétation pseudo-protestante *sépare* indûment le Christ de son Église ; le N. T. décrit une *relation vivante* entre cette tête et ce corps.) pp. 268-282. — J.-C. PIGUET, *Les œuvres récentes de Martin Heidegger*, pp. 283-290. — R. SCHAERER, *Les XIIIe Rencontres internationales de Genève*, pp. 291-293. — M. REYMOND. *Hommage à Arnold Reymond*, pp. 295-298. — R. JUNOD. *Esquisse d'un système de la relation intégrale.* (L'A. recherche l'absolu dans la relation, en comprenant celle-ci comme relation entre les personnes. « La relation intégrale n'est autre que le don réciproque » (p. 317).) pp. 299-317.

·**REV. DES ÉTUDES AUGUST. 5 (1958) 1.** — J. TROUILLARD. *Ame et esprit selon Proclus.* (La théorie des *séries* qui composent les âmes et celle des *médiations* permettent à Proclus de fonder chaque âme en l'intelligible, sans qu'il soit contraint de transposer les déterminations psychiques au plan noétique.) pp. 1-12. — G. DE PLINVAL. *Mouvement spontané ou mouvement imposé. Le « feror » augustinien.* (Pour A. le mouvement des âmes, *amores*, est analogue au mouvement des corps, *momenta*, *pondus* ; mais il ne

faut pas en tirer une interprétation mécanique ni déterministe.) pp. 13-19. — G. Bavaud. *La doctrine de la justification d'après saint Augustin et la Réforme.* (Pour A., au contraire de Luther et de Calvin, la corruption de la nature ne se définit pas par la seule concupiscence, mais par la concupiscence fructifiant en *mundana cupiditas.* Ce n'est pas la *sola fides* qui justifie ; la charité seule permet de dominer la concupiscence et de détruire la corruption de la nature.) pp. 21-32. — G. Wijdeveld. *Remarques sur trois passages des « Confessions ».* (*Conf.* I, 5, 6 ; III, 11, 20 ; VII, 6, 8.) pp. 33-34.

REV. DES ÉTUDES GRECQUES. 71 (1958) Janv.-Déc. — J. Bollack. *Styx et serments.* (A propos des fragments 30 et 115 d'Empédocle, étude des plus anciens rituels de serment et dégagement d'un sens concret : barrière, enceinte, lien, pour le mot ὅρκος.) pp. 1-35. — R. Hiersche. *Note additionnelle relative à l'étymologie d'ὅρκος et d'ὀμνύναι,* pp. 35-41. — C. Mugler. *Alcméon et les cycles physiologiques de Platon.* (A. source de Pl. pour l'interprétation de la mort comme arrêt des cycles physiologiques de la respiration et du cœur.) pp. 42-50. — C. Lacombrade. *Locus difficilior Luciani.* (De morte Peregrini, § 11), pp. 51-54. — R. Cadiou. *Sur un florilège Philonien.* (Complément à REG. 70, 1957, 93-101.) pp. 55-60. — A. Dain. *Le codex Hauniensis NKS 182.* (Histoire de ce manuscrit de la Bibliothèque de Copenhague, dû au danois Zacharias Lund vers 1660.) pp. 61-86. — A. Carnoy. *Noms grecs de plantes.* (Étymologies nouvelles), pp. 87-89. — M. van der Valk. *On Apollodori* Bibliotheca, pp. 100-168.

***REV. DES SCIENCES RELIGIEUSES. 33 (1959) 1.** — S. Giet. *Quintilien et les jeunes Flaviens* (suite et fin), pp. 1-17. — R. Javelet. *Psychologie des auteurs spirituels du XIIe siècle* (à suivre). (Anthropologie, volonté et liberté, surtout chez S. Bernard et Richard de St.-V.) pp. 18-64. — M. Nédoncelle. *Chronique de philosophie religieuse,* pp. 65-82.

***REV. DU MOYEN AGE LATIN. 11 (1955) 1-2.** — F. Chatillon. Arbiter omnipotens *et le symbolisme de l'Alpha et de l'Oméga.* (Plusieurs écrits ont A et O pour initiales de leurs deux premiers mots : significations.) pp. 5-50. — R.-A. Gauthier. *Un prologue inédit au* Moralium dogma philosophorum. (Neuf additions à un précédent catalogue des mss. L'un d'eux, *Ivrea Bibl. cap. XV 80*, contient un prologue qui confirme la non-paternité de Guillaumes de Conches pour le *Mor. dogma phil.*) pp. 51-58. — P. Michaud-Quantin. *Albert le Grand et les puissances de l'âme.* (A une tradition de confuses classifications, grâce à son intelligence d'Aristote, A. substitue une description scientifique.) pp. 59-86. — F. Chatillon. « Lilia crescunt » (à suivre). (Remarques sur la substitution de la fleur de lis aux croissants et sur quelques questions connexes : Gloses philologiques en marge d'un poème sur l'origine des Fleurs de Lys capétiennes (éd. Bossuat 1940) ; p. 137 une enclave traite d'*Elicitus* en théologie médiévale et, spécialement, chez S. Thomas.) pp. 87-200.

REV. PHILOSOPHIQUE. 83 (1958) 4. — E. Durkheim. *L'État* (présenté par R. Lenoir. Fragment inédit, à l'occasion du centenaire de la naissance du sociologue.) pp. 433-437. — G. Gurvitch. *Le problème de la sociologie de la connaissance* (suite). (Revue des conceptions professées sur ce sujet par Marx, M. Scheler, P. Sorokin, K. Mannheim.) pp. 438-451. — J. Cazeneuve. *Les Zuñis dans l'œuvre de Durkheim.* (Ce que nous savons sur l'organisation sociale et culturelle des Z. ne confirme guère les conclusions de D. et de Mauss.) pp. 452-461. — H. Tuzet. *Variations sur le thème de la Comète,* pp. 462-478.

***REV. PHILOS. DE LOUVAIN. 56 (1958) Nov.** — P. E. Persson.*Le plan de la Somme théologique et le rapport « Ratio-Revelatio ».* (Discutant les conceptions des PP. Chenu et Hayen, cherche à montrer que le principe organisateur de la Somme est le rapport de causalité à Dieu, *ordo ad Deum* ; le salut et la perfection de l'homme

constituent le centre de toute la théologie de S. Th.) pp. 545-572. — J. Pirlot. *La mort et la liberté.* (A propos de l'existentialisme sartrien.) pp. 573-585. — J.-D. Robert. *Éléments de bibliographie pour l'étude du problème de la connaissance.* (Sélection de travaux relatifs à la théorie de la conn., considérée, non du p. d. v. épistémologique ou critique, mais du p. d. v. doctrinal ou ontologique.) pp. 586-604. — G. Verbeke. *Bulletin de littérature aristotélicienne.* (Notamment : *Physica* de l'Aristoteles latinus, par A. Mansion ; *A la recherche de l'Aristote perdu. Le Dialogue « Sur la justice »*, par P. Moraux ; l'*Éthique à Nicomaque*, par A. Gauthier.) pp. 605-623.

***REV. THOMISTE. 58 (1958) 2.** — H.-M. Diepen, *L'existence humaine du Christ en métaphysique thomiste.* (Il faut affirmer qu'il y a une existence humaine dans le Christ pour une raison métaphysique, c'est que *esse sequitur formam* et que l'âme est principe formel d'existence humaine.) pp. 197-213. — J. Latreille. *L'adulte chrétien ou l'effet du sacrement de confirmation chez S. Thomas d'Aquin* (fin). (Confesser la foi dans sa vie est propre à l'âge parfait, c'est-à-dire à l'âge adulte. La confirmation a pour effet essentiel et principal de mener le chrétien à cet âge parfait ; elle fait des chrétiens les membres adultes du corps mystique.) pp. 214-243. — V. de Couesnongle. *Mesure et causalité dans la « quarta via »* (fin). (S. Thomas ne connaît pas d'autre raison du passage des degrés d'être au maximum que celle qui fait intervenir la causalité : le plus et le moins se disent et existent par référence au maximum comme à leur cause nécessaire.) pp. 244-284. — P.-M. van Overbeke. *Droit et morale.* Essai de synthèse thomiste (à suivre). (A partir de la notion descriptive du droit et de ses fondements, on découvre la notion de l'ordre juridique et de ses notes essentielles, d'où se tire la réponse au problème des relations entre le droit et la morale.) pp. 285-336. — J.-R. Palanque. *Un foyer d'études patristiques : la collection « Sources chrétiennes »*, pp. 339-347. — J.-H. Nicolas, *Chronique de philosophie de la religion.* (A propos de H. Duméry, A. Hayen, Ch. de Moré-Pontgibaud et J. Daniélou.) pp. 348-382. — *Bulletin d'Écriture sainte*, pp. 383-400.

RIV. DI FILOSOFIA. 49 (1958) 4. — A. J. Reck. *La filosofia axiologica di Wilbur Marshall Urban.* (Philosophie unifiée sur les valeurs.) pp. 461-485. — F. Lombardi. *La « Morte della filosofia » dopo Hegel e la situazione presente della filosofia*, pp. 486-508. — L. Vivante. *Il nuovo ontologico e la positività dell'essere*, pp. 509-538. — D. O. Bianca. *La polemica intorno all' umanesimo ed agli* studia humanitatis *nella più recente publicistica.* (Considérations et suggestions sur le rôle des études scolaires.) pp. 539-548. = **50 (1959) 1.** — T. Kotarbinski. *I principi di un' etica indipendente.* (Esquisse d'une morale empirique purement laïque.) pp. 3-14. — P. Rossi. *Martin Heidegger e l'analisi esistenziale della storicità*, pp. 15-37. — G. Semerari. *La scelta.* (Nécessité et liberté du choix, raison et loi, tolérance, liberté et valeurs.) pp. 38-60. — M. A. Cattaneo. *L'ultima fase del pensiero di Gustav Radbruch : dal relativismo al giusnaturalismo*, pp. 61-80. — U. Scarpelli et A. Visalberghi. *Imperativi e asserzioni.* (Débat à propos de *La logica degli imperativi e delle norme* de V. : énonciations impératives et assertions descriptives ou déclaratives.) pp. 81-95.

***RIV. DI FILOS. NEO-SCOL. 50 (1958) 5-6.** — G. Bontadini. *In margine al Congresso internazionale di Venezia* (sept. 1958), pp. 391-405. — I. Mancini. *Cronaca del Congresso*, pp. 406-421. — F. Rivetti Barbò. *Prospettive di logica al Congresso di Venezia*, pp. 422-426. — S. Vanni Rovighi. *Il primo Congresso internazionale di filosofia medioevale* (Louvain, 23 août-3 sept. 1958), pp. 427-435. — G. Reale. *Paul Gohlke e l'evoluzione della dottrina aristotelica dei principî.* (A la suite des discussions critiques inaugurées par W. Jaeger sur la genèse de l'œuvre d'A., Gohlke examine l'évolution et la structure de la métaphysqiue.) pp. 436-472. — C. Calvetti. *Il « singolo » di Fausto Socino*, pp. 473-495. — B. Pasinetti. *La dottrina del bello nel pensiero di P. Taparelli d'Azeglio*,

pp. 496-517. — P. Modesto. *Un filosofo russo contemporaneo.* (Semjon Ljudvigovič Frank, † 1950, remarquable par sa doctrine d'inspiration spiritualiste.) pp. 518-546. — A. Bausola. *Sul criticismo nell'età preromantica,* pp. 547-554.

***RIV. DI STORIA D. CHIESA IN ITALIA. 12** (1958) **3.** — M. Maccarone. Tu es Petrus ! *Da Pio XII a Giovanni XXIII,* pp. 317-321. — R. Weiss. *Un umanista e curiale del Quattrocento : Giovanni Alvise Toscani,* pp. 322-334. — R. Aubert. *Documents relatifs au mouvement catholique italien sous le pontificat de S. Pie X* (fin), pp. 334-370. — P. Zerbi. *Intorno a due manoscritti liturgici della chiesa dei Santi Giacomo e Cristoforo in Craveggia.* (xiv-xv[e] ss.) pp. 371-389. — A. Berselli. *Lettere di Benedetto XIV alla Marchesa Caprara,* pp. 390-391. — E. Papa. *Sacre ordinazioni a Belcastro nel 1745,* pp. 391-404.

***SCHOLASTIK. 33** (1958) **4.** — J. de Vries. *Zur Sachproblematik von Materie und Form.* (Le double sens, physique et métaphysique, de matière et forme et leurs rapports mutuels.) pp. 481-505. — C. Nink. *Zum Problem der Seinsdialektik.* (Étude sur le problème de la dialectique de l'être entendue au sens d'une perfection de la constitution intime de l'être.) pp. 506-528. — A. Grillmeier. *Hellenisierung — Judaisierung des Christentums als Deuteprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas* (suite et fin). (État des recherches faites depuis Harnack sur l'influence respective de l'hellénisme et du judaïsme dans le christianisme primitif.) pp. 528-558. — B. Geyer. *Umstrittene Bibelkommentare unter dem Namen des Albertus Magnus.* (Parmi les commentaires scripturaires dont l'autorité d'A. est toujours contestée, il faut citer ceux sur Daniel, le Cantique et les Psaumes.) pp. 558-566.

***SCIENCES ECCLÉSIAST. 11** (1959) **1.** — A. Feuillet. *Les grandes étapes de la fondation de l'Église d'après les évangiles synoptiques.* (Le choix des Douze, la promesse faite à Pierre, la Cène.) pp. 5-21. — F. Bourassa. *Dialectique du désir naturel* (à suivre). (Le désir naturel est une réalité en mouvement qui peut être saisie par notre esprit à différents moments de sa dialectique. Veut-on marquer la transcendance de la vision par rapport à la nature ? On prendra ce désir à son moment d'explicitation, et on soulignera ainsi son caractère velléitaire. Veut-on au contraire apprécier combien le don de la grâce est perfection de la nature ? On prendra ce désir dans le moment de son premier jaillissement.) pp. 23-43. — L. Sabourin. *Le bouc émissaire, figure du Christ?* (Enquête biblique et littéraire sur le contexte de *Lv.* 16 ; interprétations proposées par les auteurs chrétiens ; influence de la Réforme sur ces interprétations.) pp. 45-79. — J. Croteau. *Dimensions existentielles du christianisme.* (Le christianisme, étant message de vie, garde des traces existentielles même en ses synthèses doctrinales. Pour décrire l'existence chrétienne, il faut recourir à une dialectique existentielle et à des existentiaux.) pp. 81-97. — J. Langlois. *Note sur Hegel et le principe de contradiction,* pp. 99-110. — J.-L. d'Aragon. *La notion johannique de l'unité.* (Union du Père et du Fils ; union des croyants entre eux ; absorption des chrétiens dans l'intimité éternelle du Père et du Fils.) pp. 111-119.

***TEOLOGIA ESPIRITUAL. 3** (1959) **Janv.** — A. Bandera. *La consagración a la Santísima Virgen y el establecimiento de su reinado.* (La remise totale de soi-même à la Vierge est de soi un acte de haute perfection spirituelle.) pp. 7-35. — J. Aumann. *La credibilidad de las revelaciones privadas.* (Celles-ci n'appartiennent pas au dépôt de la foi.) pp. 37-46. — A. Huerga. *Análisis de las « Apologías » valtanasianas* (suite). (Analyse des principales *Apologies* de Fray Domingo de Baltanás ; elles concernent l'oraison mentale, la communication des mérites, la communion fréquente, la résidence des évêques, les convertis, enfin la Compagnie de Jésus. B., incarcéré en 1561 à la prison inquisitoriale de Séville, fut condamné en 1563 à la réclusion perpétuelle.) pp. 47-96. — M. M. Philipon. *Santo Tomás de Aquino, Maestro de la vida espiritual,* pp. 97-104. —

E. SAURAS. *Una encuesta sobre el sacerdote y lo que se espera de él.* (Éloges et réserves concernant l'enquête menée par J. Sans Vila.) pp. 107-123. — J. M. DE GARGANTA. *De nuevo sobre los Cursillos de Cristiandad.* (Analyse du livre de Mgr J. Hervas sur les « petits cours de chrétienté », instruments de rénovation chrétienne.) pp. 124-138. — M. LLAMERA. *El problema católico de Ortega.* (En quelle mesure la philosophie d'O. est-elle périlleuse pour la foi catholique, cette question délicate a été l'occasion de vifs échanges entre le P. S. Ramírez et des intellectuels catholiques très attachés à O. : P. Laín Entralgo et J. L. L. Aranguren.) pp. 139-144.

***THEOLOG. STUDIES. 19 (1958) 4.** — A. A. STEPHENSON. *The Development and Immutability of Christian Doctrine.* (Critique et mise au point du livre de O. Chadwick, *From Bossuet to Newman : the idea of Doctrinal Development.*) pp. 481-532. — J. R. CONNERY. *Notes on Moral Theology,* pp. 533-571. — W. J. BURGHARDT. *The second Edition of the* Lexikon für Theologie und Kirche, pp. 572-585. — J. J. REED. *Permission to Read Prohibited Books.* (Une extension du pouvoir d'accorder la permission de lire des livres à l'Index, en sorte que tous les confesseurs puissent la concéder dans des cas particuliers, semblerait devoir permettre une réalisation meilleure du but de la loi.) pp. 586-595.

***THEOL. QUARTALSCHR. 138 (1958) 4.** — M. VERENO. *Von der All Wirklichkeit der Kirche.* (Pour une théologie du paganisme dans ses rapports avec l'Église visible.) pp. 385-427. — A. BERTSCH †. *Albertus Magnus in Rottweil.* (La présence d'Albert le Gr. à Rottweil a. Neckar est attestée par une lettre d'indulgences du 25 avril 1268 ; cette date permet de préciser certaines données chronologiques restées obscures.) pp. 428-459. — P. POUPARD. *Abbé Bautain und die Katholisch-theologische Fakultät Tübingen.* (Deux lettres inédites des 28 janvier et 19 février 1835 de Möhler et de Herbst à Bautain concernant sa candidature au grade de docteur en théologie de la faculté de Tübingen.) pp. 460-470. — K. A. FINK. *Zu den Tagebüchern von Franz Xaver Kraus.* (Intérêt de ces documents publiés en 1957, un peu plus de cinquante années après la mort du célèbre historien fribourgeois.) pp. 471-480.

THEOL. ZEITSCHR. 14 (1958) 6. — R. PRESS. *Der zeitgeschichtliche Hintergrund der Wallfahrtspsalmen.* (Les « cantiques des montées » sont-ils en relation avec des événements historiques concrets ?) pp. 401-415. — P. PRIGENT. *Ce que l'œil n'a pas vu, I Cor., 2, 9.* (La forme de cette citation est-elle accidentelle ? De quelle tradition peut-elle dépendre ?) pp. 416-429. — M. GEIGER. *Das Problem der Erweckungstheologie.* (La théologie du réveil insiste sur certaines grandes vérités bibliques que le rationalisme avait négligées.) pp. 430-450. = **15 (1959) 1.** — G. FOHRER. *Nun aber hat mein Auge dich geschaut.* (Structure du livre de Job.) pp. 1-21. — W. WILKENS. *Die Erweckung des Lazarus.* (Les affirmations historiques de Jean appartiennent à une histoire kérygmatique. Elles se réfèrent à la fois à l'événement passé et à l'homme d'aujourd'hui.) pp. 22-39. — H. OTT. *Röm. 1, 10 ff. als dogmatisches Problem.* (Pas de fondement dans ce texte pour une connaissance naturelle de Dieu.) pp. 40-50.

***TIJDSCHR. V. PHILOS. 20 (1958) 4.** — R. J. KORTMULDER. *Over de substantie.* Onderzoek naar haar structuur, de oorsprong van ons weten van haar, en haar ontologische functie. (Recherche sur la structure du concept de substance, la connaissance que nous en avons et sur sa fonction ontologique.) pp. 571-599. — W. LUIJPEN. *Phaenomenologie van de vrijheid.* (La liberté.) pp. 601-643. — H. BIRAULT. *L'onto-théologique hégelienne et la dialectique,* pp. 646-723. — W. STINISSEN. *De commentaar van Thomas op Boek VIII en IX van de Nicomachische Ethiek. Zijn verhouding tot de Griekse commentaren.* (S. Th. a fait usage, de façon assez suivie de l'œuvre d'Aspasius. Par contre il semble avoir rarement consulté celle de Michel d'Éphèse.) pp. 724-747.

***TRADITIO. 14** (1958) — W. M. A. Grimaldi. *The Aristotelian Topics*, pp. 1-16. — R. Arbesmann. *The 'Daemonium meridianum' and Greek and Latin Patristic Exegesis*, pp. 17-31. — H. Musurillo. *New Horizons in Patristic Theology: A Survey of Recent Work*, pp. 33-61. — E. A. R. Brown. *The Cistercians in the Latin Empire of Constantinople and Greece, 1204-1276*, pp. 63-120. — N. Vilain. *Prescription et bonne foi du Décret de Gratien (1140) à Jean d'André (†1348)*. (Fruit de la doctrine canonique du XIIe s., l'exigence de la bonne foi durant tout le cours de la prescription fut légalement sanctionnée par Innocent III ; Jean d'André est le premier à l'étendre à toute prescription.) pp. 121-189. — J.-A. Mazzeo. *Light Metaphysics, Dante's 'Convivio' and the Letter to Can Grande Della Scala*, pp. 191-229. — J. F. O' Callaghan. *'Difiniciones' of the Order of Calatrava Enacted by Abbot William II of Morimond, April 2, 1468*. (Édite ces statuts dans le texte latin du ms. *Madrid, Arch. Hist. Nacional, cod. 807*, aI-e IX.) pp. 231-268. — M. Denise. *The Orchard of Syon : An Introduction*. (Présente une traduction anglaise du XVIe s. du Dialogue de Ste Catherine de Sienne.) pp. 269-293. — F. Wasner. *Fifteenth-Century Texts on the Ceremonial of the Papal 'Legatus a latere'*, pp. 295-358. — W. F. Bolton. *Parable, Allegory and Romance in the Legend of Barlaam and Josaphat*, pp. 359-366. — R. E. Carter. *Saint John Chrysostom's rhetorical Use of the Socratic Distinction between Kingship and Tyranny*, pp. 367-371. — H. Fuhrmann. *Ein Bruchstück der Collectio ecclesiae Thessalonicensis*. (Fragment d'une lettre du pape Hilaire — 461-68 — dans le ms. *Berlin. Phill. 1764*, provenant probablement de la fin, aujourd'hui perdue, de la *coll. eccl. Thess.*) pp. 371-377. — W. D. Sharpe. *A suggested Emendation of Isidore of Seville, 'Etymologiae' 4.8.9.* (Lire *pityriasis* pour *satiriasis.*) pp. 377-378. — D. C. Fowler. *Some biblical Influences on Geoffrey of Monmouth's Historiography*, pp. 378-385. — A. L. Kellogg. *Langland and Two Scriptural Texts.* (Cherche à identifier quelques passages bibliques auxquels fait allusion L. dans son *Piers Plowman.*) pp. 385-398. — H. G. Richardson. *Studies in Bracton — an Addendum.* (A propos d'un texte des *Instituta Cnuti.*) pp. 399-400. — O. Halecki. *The tradition of medieval Slavdom: New Interpretations*, pp. 401-421. — O. G. von Simson et A. Strittmatter. *A Tribute to Albert Friend.* (Compte-rendu du recueil, contenant 32 articles, édité en 1955 en l'honneur d'A. F.) pp. 422-455. — *Institute of Research and Study in Medieval Canon Law: Bulletin for 1958*, pp. 457-512.

VERBUM CARO. 13 (1959) **n° 49.** — A. I. Mennessier. *Méditation sur l'unité.* pp. 3-6. — M. Thurian. *Le mémorial des saints.* Essai de compréhension évangélique d'un aspect de la piété catholique. (L'absence d'un rappel des saints dans la liturgie réformée appauvrit le sens de la tradition, de la présence du Christ dans l'Église.) pp. 7-28. — R. Paquier. *L'épiscopat dans la structure institutionnelle de l'Église.* (Les Églises non-épiscopales doivent reconsidérer le problème de l'épiscopat. Celui-ci est inséparable des éléments mis en lumière par le congrégationalisme et le presbytérianisme. L'A. souhaite un épiscopat à égale distance de la « conception hiérarchique-cléricale de l'Église romaine et de la notion simplement administrative du surintendant de certaines Églises protestantes ».) pp. 29-58. — Id. *Vers ou contre l'unité de l'Église ?* (Réponse à certaines thèses concernant le projet de réunion entre Anglicans et Presbytériens.) pp. 59-62. — J. Rossel. *L'Église de l'Inde du Sud: son histoire, sa doctrine, sa liturgie*, pp. 63-87. — J. M. Hornus. *L'Église arménienne.* (Chronique orientale.) pp. 88-103. — J. Rawlison. *Ecclésiologie œcuménique.* (Étude critique sur le livre de L. Newbigin, paru récemment en trad. franç. : *L'Église. Peuple des croyants. Corps du Christ. Temple de l'Esprit*, Neuchâtel et Paris, 1958.) pp. 104-107.

***VERBUM DOMINI. 36** (1958) **6.** — M. Brunec. *De Sensu protoevangelii (Gen.3, 15)* (suite). (L'homme et la femme induits en péché par le diable seront un jour rétablis par Dieu dans le statut d'innoncence originelle. Le Diable tentera alors une nouvelle fois de ravir la nature humaine à l'amitié divine, mais sera vaincu définitivement par le

nouvel Adam. Cette interprétation est en harmonie avec le contexte rapproché et éloigné, avec la tradition et le magistère.) pp. 321-337. — P. Dacquino. *Interpretatio Epistolae ad Eph. in luce finis intenti.* (Rôle de Chef du Christ par rapport à la création et à l'Église, compromise par les erreurs des destinataires de la lettre.) pp. 338-349. — J. Bligh. *Compositio Didaches eiusque relatio ad Evangelium.* (Contre J.-P. Audet) pp. 350-356.

***VIE SPIRITUELLE, SUPPL. (1959/1) n° 48. —** H. Schillebeeckx. *Origines et tendances de la sensibilité religieuse contemporaine.* (L'ancienne sensibilité religieuse, individualiste et moralisante, dévotionnelle et bourgeoise, était le produit de la réaction anti-protestante au sein de l'Église.) pp. 5-9. — Y. Forcada. *Spiritualité de l'Espagne d'aujourd'hui.* (Tableau des vraies forces du renouveau espagnol. On relève entre autres l'effort doctrinal si vivant des « cours de chrétienté »). pp. 10-26. — L.-M. de Bourmont et Chan. Gueneau. *Vocations religieuses et mouvements féminins d'action catholique spécialisée.* (Résultats d'une enquête lancée en vue de révéler quelle influence favorable ou défavorable exercent les mouvements spécialisés sur l'éclosion et le développement des vocations religieuses.) pp. 27-63. — Sr Jeanne d'Arc. *Questionnaire pour la vie religieuse.* (En vue d'établir des fiches informant sur les candidates aux divers degrés d'admission dans la vie religieuse.) pp. 64-94. — H. Gratton. *Essai de psychologie pastorale sur le scrupule.* (Données empiriques pour une meilleure compréhension psychologique des scrupuleux et une plus facile collaboration avec les psychothérapeutes qui travaillent à les guérir.) pp. 95-124.

VIGILIAE CHRISTIANAE. 12 (1958) 4. — G. Quispel. *L'Évangile selon Thomas et les Clémentines.* (Des rapprochements entre l'*Évang. selon Th.* et les citations de l'Évangile dans les *Ps.-Clém.* montrent l'existence d'une tradition apocryphe araméenne antérieure.) pp. 181-196. — A. Salles. *Simon le Magicien ou Marcion ?* (Le Roman clémentin est dirigé non pas contre Marcion, mais contre la secte des Simoniens ; il a donc été composé avant le milieu du IIe s.) pp. 197-224. — L. Alfonsi. *Su un passo di Ireneo.* (*Adv. Haer.* IV, 13, 4 : « Homo homini proximus » : rapprochements avec la tradition stoïcienne.) pp. 225-226. — G. J. M. Bartelink. Θεοκάπηλος *et ses synonymes chez Isidore de Péluse.* (Désignent les marchands du Temple, et ceux qui altèrent la vraie doctrine, ou laissent pénétrer l'esprit du monde dans les choses spirituelles.) pp. 227-231. — L. Alfonsi. *Nota Elpidiana*, p. 232.

ZEITSCHR. F. DIE NEUTESTAMENTL. WISS. 49 (1958) 1-2. — S. Schulz. *Die Decke des Moses.* (*II Cor.* 3, 7-18 contiendrait un midrash d'origine judéo-chrétienne. Paul reprend ce thème traditionnel concernant le rôle de Moïse et de la loi en montrant que tous les deux portent un « voile ».) pp. 1-30. — G. Schille. *Zur urchristlichen Tauflehre.* (Étude stylistique de l'épître de Barnabé, très probablement une catéchèse pré- ou peut-être post-baptismale. Nombreux rapprochements avec les épîtres canoniques, en particulier avec *Hébreux.*) pp. 31-52. — A. Kuby. *Zur Konzeption des Markus-Evangeliums.* (*Mc* est structuré selon un schéma qui montre les disciples du Christ ignorant d'abord son secret messianique, puis l'interprétant mal.) pp. 52-64. — P. Winter. *Lukanische Miszellen.* (A propos d'un original sémitique supposé pour *Luc* 1-2 ; remarques philologiques.) pp. 65-77. — E. Bammel. *Höhlenmenschen.* (Les « habitants des cavernes » dont on connaît l'existence grâce aux témoignages d'anciens auteurs relatant les découvertes de livres cachés dans des cavernes, sont-ils à identifier avec les membres de la communauté de Qumrân ?) pp. 77-88. — R. Schnackenburg. *Die « situationsgelösten » Redestücke in Joh. 3.* (En *Jn* 3, les passages détachés d'une situation concrète et considérés comme réflexions personnelles de l'évangéliste font partie d'une homélie qu'un rédacteur postérieur aurait combinée avec les deux entretiens de Jésus — avec Nicodème et sur Jean-Baptiste.) pp. 88-99. — P. Kahle. *Das palästinische Pentateuchtargum und das zur Zeit Jesu gesprochene Aramäisch.*

(Importance de la découverte d'un targum palestinien par A. Diez Macho pour la connaissance de l'idiome des premiers chrétiens de Jérusalem.) pp. 100-116. — M. Weise. *Mt 5,21 f. — ein Zeugnis sakraler Rechtsprechung in der Urgemeinde.* (Les difficultés de ce passage disparaissent grâce aux formules identiques qu'on trouve dans les écrits de Qumrân.) pp. 116-123. — F. Scheidweiler. *Zur Kirchengeschichte des Eusebios von Kaisareia.* (Correction de quelques mots corrompus et mise au point d'un texte tendancieux d'E.) pp. 123-129. — C.-H. Hunzinger. *Ein weiterer Beleg zu Lc 2, 14 ἄνθρωποι εὐδοκίας* (L'interprétation : « hommes qui sont l'objet de la faveur divine » attestée par des expressions similaires dans les textes de Qumrân.) pp. 129-130.

ZEITSCHR. F. PHIL. FORSCHUNG. 12 (1958) 4. — K. Ulmer. *Orientierung über Nietzsche* (à suivre). (Exprimer la volonté humaine, voilà la mission que s'est donnée N. et qui explique l'unité de son œuvre.) pp. 481-506. — H. Höfling. *Der Epochenbegriff in Schellings System des transzendentalen Idealismus*, pp. 507-514. — J. Ebbinghaus. *Die Idee des Rechtes* (fin). (Le droit de l'homme postulé par la raison pure de Kant comparée à l'amoralisme de Marx semble plus satisfaisant. La liberté à l'état pur est chose trop difficile à bien mener.) pp. 515-546. — H. Beck. *Kant und die Scholastik heute.* (Discussion à propos du diverses manières actuelles d'envisager la *philosophia perennis* et la théorie de K.) pp. 547-553. — W. Flach. *Kroner und der Weg von Kant bis Hegel.* (Les présupposés systématiques de la critique « Kronienne » de K.) pp. 554-579. — W. Lambrecht. *Die Goethesche und die Newtonsche Farbenlehre im lichte der Erkenntnistheorie.* (Les théories sur les couleurs de G. et de N. à la lumière de la théorie de la connaissance.) pp. 579-595. — G. Hennemann. *Allgemeine Ontologie der Wirklichkeit.* (A propos de l'ouvrage de J. Günther : l'ontologie générale de la réalité.) pp. 596-611. — L. Landgrebe. *Fritz Kaufmann in memoriam (1891-1958)*, pp. 612-614.

ZEITSCHR. F. REL. U. GEISTESGESCH. 11 (1959) 1. — G. Mensching. *Fragen und Ergebnisse religionsgeschichtlicher Forschung auf dem 9. internationalen Kongress für Religionsgeschichte in Tokyo 1958.* (Compte rendu du Congrès de T. et des communications les plus notables.) pp. 1-13. — J. Gross. *Ur- und Erbsünde bei Haimo von Auxerre.* (Par rapport au péché originel H. d'A. partage l'augustinisme adouci et dilué qui est celui de la majorité des théologiens du ixe s.) pp. 14-31. — L. Hatzfeld. *Staatsräson und Reputation bei Kaiser Karl V.* (Le xvie s. ignore encore l'idée de raison d'état formulée par Machiavel ; il balance, en ce qui regarde sa vie constitutionnelle, entre l'État territorial à caractère administratif et l'État sociétaire et personnaliste du moyen âge. Si les tenants de l'État territorial princier justifiaient leur comportement par recours aux nécessités naturelles, l'empereur, au sommet de la hiérarchie personnelle de l'Empire, en appelait à sa réputation et à celle de sa fonction. Le concept de *réputation* n'apparaît dans la littérature et la diplomatique allemande qu'avec l'entrée en scène de Charles-Quint.) pp. 32-58. — H. Lorenz. *Das Bewusstsein der Krise und der Versuch ihrer Ueberwindung bei Wilhelm Dilthey und Graf Yorck von Wartenburg.* (A l'époque où Nietzche prophétise la montée du nihilisme européen, deux autres penseurs ressentent la crise spirituelle du moment ; mais alors que Dilthey croit pouvoir saisir dans la plénitude de l'Historique l'essence de l'homme et y puiser force et vie pour l'avenir, son ami Yorck s'ouvre à un fait particulier : le christianisme luthérien.) pp. 59-68. — H.-J. Schoeps. *Beobachtungen zum Verständnis des Habakukkommentars von Qumran.* (Hypothèses concernant l'étymologie du mot *essénien*, le Maître de justice, etc.) pp. 69-72. — H.-J. Schoeps. *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen.* (Critique du travail de G. Strecker, auquel on reproche d'avoir trop vite voulu reconstruire l'original du *Roman pseudo-clémentin* avant d'avoir discuté, sur une base assez solide, des sources de cet original.), pp. 72-77.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

DROIT ET SCIENCES SOCIALES

H. Batiffol, *Aspects philosophiques du droit international privé.* Paris, Dalloz, 1956 ; 14×23, 346 pp.

Le problème du bien commun ne se pose pas seulement aux individus intégrés dans une même société, il se pose également aux nations. Mais tandis que dans le premier cas, il existe un pouvoir dont la mission est d'imposer, au besoin par la force, les coordinations nécessaires, ce sont les nations elles-mêmes qui doivent, dans le second cas, assumer volontairement les conséquences onéreuses de l'*ordre* où elles se voient insérées. Les réflexions de M. Batiffol sur la *coordination* par les États nationaux de leurs systèmes de droit privé sont alors d'un considérable intérêt, tant pour la compréhension de ces systèmes eux-mêmes que pour celle de l'ordre et du bien commun dans lesquels ils s'inscrivent. La portée de ses conclusions dépasse d'ailleurs très largement le cadre relativement restreint qui lui sert de point de départ : sans jamais oublier ce point de départ, qui donne à ses analyses une tournure très concrète, c'est à une véritable philosophie du droit et de la loi qu'il nous permet d'accéder.

En veut-on un exemple ? Voici un juge français qui applique une loi étrangère dans une affaire concernant l'état des personnes. Comment expliquer que cette loi déborde ainsi du territoire auquel on la destinait tout d'abord ? Et surtout, comment comprendre qu'elle puisse être assortie d'une sanction française ? L'A. montre que la seule façon de donner une réponse correcte à la question posée est de distinguer dans la loi un élément d'ordination rationnelle et un élément *d'imperium* volontaire. Strictement locale par le second de ces éléments, elle possède en effet une vocation universelle grâce au premier d'entre eux. C'est donc par cet élément rationnel qu'il faut la caractériser avant tout si l'on veut que des contacts se nouent entre les différents systèmes nationaux, et si l'on veut que le droit international privé soit plus qu'une juxtaposition de systèmes isolés et aboutisse à une coordination véritable. Sur la base d'une étude de ce droit, nous nous élevons ainsi à des considérations qui dépassent infiniment cette étude et qui ont, comme on le voit, une portée tout à fait générale.

Mais il est temps de dire quel est le plan de l'ouvrage. Dans un premier chapitre, après avoir constaté que les différents droits nationaux tendent à se systématiser, à « se monter », tendent à former des touts dont les parties s'équilibrent par elles-mêmes, l'A. montre comment une articulation avec d'autres systèmes demeure cependant nécessaire, et comment elle se fait par un approfondissement aussi bien de la loi étrangère que des concepts nationaux (grâce à la qualification *lege fori*), et nullement par la réduction à un plus petit dénominateur commun de toutes les législations en présence. Cette coordination a d'ailleurs une portée universelle car aucun domaine ne peut lui échapper complètement, pas même celui des contrats librement consentis par des individus de nations différentes. C'est en effet une illusion libérale (considérant la volonté autonome comme seule source de droit !) de penser que les parties à ces contrats peuvent ignorer impunément tous les éléments objectifs leur imposant, pour régler leur accord,

telle législation de préférence à telle autre ; et, de fait, aucun contrat international n'a réussi jusqu'ici à faire complètement abstraction de toute législation nationale.

La réalité et l'universalité d'une coordination étant ainsi établies, un deuxième chapitre étudie les méthodes qui peuvent être utilisées pour la faire. Faut-il recourir au droit naturel ? se livrer à des considérations purement sociologiques ? ou rechercher un but à poursuivre de préférence à tout autre ? L'A. examine ces questions avec beaucoup de pénétration, et donne des réponses d'une remarquable justesse. Le rejet qui s'impose des systèmes de droit naturel prétendant à des solutions positives de détail, ne l'empêche pas de conserver toute leur valeur aux orientations fondamentales qui sont inscrites dans la *nature* des hommes et dans la *nature* des choses (signalons à ce sujet un rapprochement intéressant entre les idées de Savigny et la conception thomiste d'un droit premièrement objectif). Il montre ensuite comment l'observation sociologique, loin de pouvoir donner la clé de l'élaboration du droit, oriente d'elle-même vers la considération des fins poursuivies. Et quand il en vient à l'étude de ces fins, il met parfaitement en lumière les insuffisances d'un droit international privé qui n'aurait d'autre but que la protection des personnes (système de Mancini), ou qui établirait une dichotomie entre les lois de protection individuelle et celles d'intérêt général (système de Pillet). Il est en effet impossible de séparer l'intérêt privé de l'intérêt général. Et les analyses de l'A. lui permettent de jeter ici une très vive lumière sur cette notion d'intérêt général, ou plus exactement sur la notion de *bien commun*.

Après ce chapitre consacré surtout à la doctrine, il ne reste plus qu'à étudier les perspectives qui sont effectivement celles de la jurisprudence. L'A. dégage une tendance persistante des juges à chercher une localisation objective des relations privées internationales. Cette localisation a l'avantage d'être claire pour tous, spécialement pour les tiers ; et elle aboutit à une répartition de compétences entre États, chacun jugeant seul ce qui est *objectivement* localisé chez lui, et ne jugeant que cela. Mais dans bien des cas, les juges dépassent cet isolationnisme juridique et s'ouvrent à des solutions que la seule considération de l'ordre interne n'imposerait pas, et pourrait même, le cas échéant, déconseiller. On peut citer l'application des jugements étrangers (application que l'on voudrait voir faite en France de manière plus confiante), et surtout le phénomène si important du renvoi. Il ne s'agit pas en tout cela de faciliter les relations contractuelles d'individus appartenant à des nations différentes sans tenir aucun compte des systèmes juridiques qu'ont développés ces nations (ce qui correspondrait à une optique libérale). Mais il s'agit de coordonner ces systèmes pour les lier dans un ordre supérieur respectant les États nationaux, et, par eux, respectant toutes les personnes dont ils sont composés.

Vraiment juridique et vraiment philosophique, ce livre stimulera de façon très heureuse la pensée du philosophe et du théologien qui ont la chance de connaître un peu de droit. Notons pour terminer que l'A. y fait preuve d'une immense culture parfaitement maîtrisée (comme les bas de pages, copieusement fournis, sont précieux !), et que son sens extrêmement concret des réalités juridiques est mis au service d'une inspiration de la plus haute noblesse.

A. F. Utz, J. F. Groner, A. Savignat, *Relations humaines et société contemporaine.* Synthèse chrétienne, Directives de S. S. Pie XII, tome II. Fribourg-Paris, Éditions Saint-Paul, 1956 ; 13×21, pp. 1315 à 2381.

Nous avons déjà rendu compte du premier tome de cet ouvrage dans la *Rev. Sc. ph. th.*, 41 (1957) p. 595. Le second tome comporte la fin de la première partie du livre troisième (avec deux sections : la communauté chrétienne ; la situation des organisations sociales et des classes sociales et puissances économiques et politiques). Les deux autres parties du livre sont ensuite respectivement consacrées à l'ordre économique et à l'ordre politique.

L'index comprend deux parties. La première donne la chronologie de *tous* les discours

et autres documents importants de Pie XII (même non reproduits dans l'ouvrage), en précisant, à chaque fois la forme du document, son titre, son thème et sa destination. La seconde présente la liste alphabétique de toutes les matières étudiées (groupées autour de mots-souches), de tous les noms de personnes, de lieux et de pays contenus dans les documents choisis. L'utilité d'un tel index n'échappera à personne. On ne peut que vivement remercier les auteurs pour l'instrument de travail incomparable qu'a mis au point leur labeur si patient.

Paul-Dominique DOGNIN.

J. GIERS, *Die Gerechtigkeitslehre des jungen Suárez. Edition und Untersuchungen seiner römischen Vorlesungen* de iustitia et iure (Coll. *Freib. theol. Studien*, 72). Freiburg, Herder, 1958 ; 15×23, XVIII-258 pp.

Le Docteur J. GIERS édite, d'après une reportation manuscrite conservée dans les Archives de l'Université grégorienne (Codex 453) un cours *de iustitia et iure* professé par Suarez au Collège romain, à partir de mai 1584 jusqu'à la fin de l'année scolaire. Le texte incomplet commence *ex abrupto* par la question 11 de la *disputatio secunda* et comprend une troisième (2 questions) et une quatrième dispute (8 questions).

On regrette l'absence de la première dispute qui portait sur le droit, objet de la justice ; de la seconde dispute, sur le *dominium*, nous ne possédons que les questions 11 à 16, traitant de problèmes assez particuliers (expropriation par autorité publique, biens spirituels, choses saintes comme objet de *dominium*, revenus ecclésiastiques, sujets capables de *dominium*). Il est impossible de combler cette lacune en recourant aux œuvres connues, puisque Suarez n'enseigna plus jamais ce traité *de iure et iustitia*. Quand une comparaison est possible avec la dispute *de iustitia Dei*, publiée en 1599, ou avec le *De legibus* (1612), on ne constate guère de changement. Les théories caractéristiques de Suarez sont déjà nettement formulées ici. L'objet d'une loi est d'obliger le sujet à une conduite déterminée ; il n'y a pas une vertu spéciale d'épikie mais il faut en chaque cas recourir à la vertu qui était intéressée à l'observation littérale de la loi. Chez le souverain, l'épikie se résout, du point de vue du jugement, en prudence royale ou politique ; du point de vue de l'acte volontaire, en justice légale (eu égard au bien commun) ou commutative (ne pas exiger trop des sujets). Chez le subordonné, l'épikie se ramène, pour le jugement, à la prudence commune ; pour l'acte volontaire, à une vertu différente suivant les cas, non pas toujours la justice ; on peut y voir un acte de justice générale (volonté de ne pas s'écarter de l'intention du législateur) ; ou un acte d'obéissance (soumission à la volonté tacite du législateur). Du reste, Suarez, après Scot, interprète l'acte de la justice légale comme un acte d'obéissance à la loi (p. 219).

Il a aussi de la justice distributive une conception originale qui se maintient dans le *De iustitia Dei*. Non seulement il conteste que l'acte essentiel de la distributive consiste dans l'opération du partage, mais il repousse l'idée de proportion géométrique ; en distributive, selon Suarez, il s'agit toujours de donner à chacun ce qu'il mérite, « dare unicuique secundum suam dignitatem » et c'est affaire de proportion arithmétique.

La vindicte est conçue comme une justice commutative. Mais elle est réservée au juge ; il n'y a pas, pour les particuliers, de vertu de vindicte, ou plutôt il semble qu'elle se résolve en la vindicte publique : « in hominibus non est alia virtus vindicationis in privata persona quam in publica ». Et la vindicte du juge, selon Suarez, comporte une *commutatio* mais négative (le juge ne doit pas excéder dans le châtiment). Si l'on voulait trouver une *commutatio* positive, elle devrait être cherchée dans les rapports du juge, non avec le coupable, mais avec la société qui a chargé le juge d'administrer les peines méritées. Considération accidentelle à la vindicte. On voit que l'analyse philosophique de Suarez est fortement marquée, comme chez ses maîtres espagnols, par les structures sociales et juridiques de son temps et de son milieu.

Tout compte fait, l'intérêt de cette édition serait assez mince s'il n'était relevé par les études qu'y a jointes J. Giers : une bonne et érudite introduction, un exposé doctri-

nal sur la pensée juridique de Suarez, une enquête sur les sources, des éléments d'appréciation. La conclusion (pp. 247-248) semble très judicieuse : en mettant en relief l'aspect subjectif et le détail des activités volontaires, Suarez a certainement enrichi le traité de la justice de considérations que la scolastique antérieure n'avait pas également développées ; mais il n'a pas évité le danger inhérent à cette méthode. Il a laissé dans l'ombre les notions-clés qui donnent au traité thomiste son ordre caractéristique ; il traite par exemple de l'épikie ou de la justice légale, sans les rattacher à l'ensemble doctrinal où S. Thomas les situe. Le point de vue essentiel et premier n'est plus l'*ordo ad bonum commune* mais la moralité individuelle de l'agent et de ses actes. Il s'ensuit que pour Suarez l'acte de la justice est moins important par l'ordre juste qu'il instaure dans la réalité extérieure et dans les rapports sociaux que par la perfection morale qu'il procure à l'agent individuel. Nous reconnaissons en Suarez ce trait de la théologie morale moderne, curieusement réflexe.

L. Vereecke, *Conscience morale et loi humaine selon Gabriel Vasquez, S. J.* (Coll. *Bibl. de théol., sér. II, vol. 4*). Paris-Tournai, Desclée et C°, 1957 ; 15,5×23, x-162 pp.

Contemporain de Suarez, comme lui jésuite et célèbre professeur de théologie morale, Gabriel Vasquez vient d'être étudié par le P. L. Vereecke dans un petit ouvrage suggestif. L'A. s'est déjà fait connaître par plusieurs travaux touchant l'histoire de la théologie morale, notamment par un article paru dans le *Supplément de la Vie spirituelle*, 1958, pp. 123-145, sur l'obligation morale selon Guillaume d'Ockham. On peut attendre beaucoup de ce genre d'études. Le problème ici considéré est celui de l'obligation en conscience des lois humaines ; il est adroitement introduit par l'étude du « cas Gerson », le chancelier de Paris étant considéré, à tort ou à raison, par l'ensemble des théologiens du xvi[e] s. comme déniant à toute loi humaine le pouvoir de lier les consciences. Le fondement de cette thèse, où l'on voyait une annonce de l'erreur luthérienne, est que l'obligation de conscience ne peut être imposée que par l'autorité qui applique les sanctions éternelles, c'est-à-dire l'autorité de Dieu. Vasquez interprète Gerson avec une rare bienveillance, ne lui reprochant que d'avoir exagéré le nombre des lois humaines dénuées de cette force d'obligation et d'en avoir parlé trop librement.

Mais le cas Gerson ne fournit qu'une entrée en matière. Le propos de l'A. est principalement d'exposer la doctrine de Vasquez sur les fondements, l'étendue et les critères de l'obligation morale des lois humaines. De copieux rapprochements avec ses contemporains et avec ses sources dessinent la physionomie de Vasquez et en dégagent l'originalité. Pour lui, l'obligation des lois humaines se fonde sur les exigences objectives de l'être, telles qu'elles s'expriment dans la nature humaine. Comme la nature requiert la vie en société, on voit le biais qui rattache à la loi naturelle, et donc à la source de toute obligation morale, les conclusions et les déterminations de la loi humaine.

Qu'on nous permette une remarque de détail. L'expression *obliger sous peine de péché* revient presque à chaque page ; or quand le lecteur se reporte aux textes libéralement cités en note, on s'aperçoit que cette expression traduit des formules latines originales fort variées : *obligare sub poena peccati*, *obligare ad culpam*, *obligare transgressorem ad mortale*. Une fois, le texte de Vasquez portait : *ad culpam aliquam obligare* et l'A. traduit : obliger en conscience (p. 78). Là où S. Antonin a écrit : *quod sit mortale transgressio talis ordinationis*, l'A. traduit : que cette loi oblige sous peine de péché mortel. N'y avait-il pas lieu de relever les nuances discernables sous la plume des théologiens ? Ou bien l'A. estime-t-il que toutes ces expressions se confondent et peuvent être rendues par la même formule passe-partout, obliger sous peine de péché, dont la vogue ne devrait pas dissimuler la bizarrerie ? Tous les efforts de Vasquez pour revenir à une conception plus objective de la loi et pour se rapprocher ainsi de S. Thomas semblent bien n'avoir pas réussi à dégager complètement le problème de sa position moderne, essentiellement juridique.

J. T.

G. Grua, *La justice humaine selon Leibniz*. Paris, P. U. F., 1956 ; 14×22,5, xii-415 pp., 1600 fr.

G. Grua est malheureusement décédé avant d'avoir pu corriger les secondes épreuves de ce livre. Th. Ruyssen s'en est alors chargé et a de plus rédigé un index des auteurs dont les noms sont cités.

Comme dit l'avertissement, c'est d'un véritable travail de bénédictin qu'il s'agit, tout à fait dans la manière de *Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz*. Les textes juridiques de la bibliothèque provinciale de Hanovre sont minutieusement dépouillés ; les évolutions de détail dont ils témoignent, scrupuleusement colligées ; les sources, enfin, copieusement étudiées. Tout cela forme un ensemble compact quelque peu rebutant au premier abord, mais qui réserve les plus grandes joies et les plus précieuses découvertes à qui sait dominer son découragement du début.

Dans l'ouvrage que nous venons de mentionner, l'A. avait insisté sur la définition de la justice comme charité du sage, c'est-à-dire comme soucieuse du rendement maximum. Et parce que cette définition vaut univoquement de la justice divine et de la justice humaine, il avait aussitôt exposé la théodicée et la théologie naturelle qui y sont impliquées. C'est au niveau de la justice humaine qu'il se place maintenant, justice à la fois semblable à la justice de Dieu, et différente par son caractère progressif. En effet, d'abord enfermés de manière craintive dans leur intérêt propre, les individus n'accèdent que par étapes à la conception d'un intérêt commun, limité initialement à des amis et à l'État, mais étendu ensuite à l'univers tout entier. Jamais toutefois ils ne font abandon de cet intérêt propre. En effet, le concevant toujours mieux, sous l'influence d'une plus grande sagesse, ils parviennent à le faire coïncider avec celui d'un groupe et celui de l'univers. L'amour de soi mène à l'amour d'autrui, et finalement l'utilité se confond, grâce à Dieu, avec la générosité.

La première partie, consacrée aux principes de droit naturel, étudie spécialement cette progression de la justice, non seulement au point de vue de l'extension, mais également à celui de l'intention et de l'obligation. La justice commutative, ou droit strict, ou encore droit privé, repose sur l'égalité conservée de l'état de nature et obéit à des motifs inférieurs qui peuvent se résumer dans la crainte. La justice distributive, ou équité, ou encore droit public, ne donne pas d'action en justice (encore que Leibniz ne se résolve que difficilement à cette manière de voir !). Son mobile est tantôt l'espoir d'utilité personnelle obtenue par l'utilité commune, tantôt le sentiment d'humanité ou charité humaine, le plaisir de la perfection de la vertu. Après ces deux degrés qui constituent la justice particulière, on passe à la justice universelle ou piété qui comprend toutes les vertus et qui, d'abord utilitaire, est finalement désinteressée au sens hédoniste de ce terme.

Une seconde partie est consacrée aux applications juridiques de ces principes généraux. Après avoir consacré un chapitre à l'idéal de la jurisprudence rationnelle, l'A. nous décrit la classification des droits privés (personnalissime, réel et personnel) ; il met en valeur les points originaux du système en matière de droit privé, et en matière de droit public. A la différence de Hobbes, Leibniz couronne les sociétés naturelles par l'Église universelle. Tout en rêvant aux utopies communistes de l'État le meilleur (où seraient supprimées la justice commutative et la propriété, et où la distributive serait confiée à l'État, lui-même entre les mains des plus sages) il semble parfois approuver l'idéal du contrat social, et se résigne docilement aux régimes de fait, en les contenant seulement par un droit de résistance prudente à la tyrannie. Comme l'écrit fort bien l'A., les écrits doctrinaux opposent rêve et donné plutôt qu'ils ne les fécondent l'un par l'autre.

L'érudition, tant de Leibniz que de son interprète, mettent ce livre au rang des instruments qui sont indispensables à celui qui veut étudier quelque peu sérieusement la philosophie et la théologie de la justice.

Paul-Dominique Dognin.

M. Chapiro, *La révolution originelle.* Essai sur la genèse de l'homme et de la société (Coll. *Problèmes et controverses*), Paris, Vrin, 1958 ; 14×22,5, 144 pp.

Préfaçant cet *Essai*, le Professeur J. Wahl souligne que « c'est toujours un grand profit d'avoir un entretien avec un homme de haute culture et dont le style de pensée, dans sa simplicité et sa fluide naturalité, est digne de cette valeur », il précise également que le sujet choisi est « aussi vaste que possible ». De fait l'A. organise toute sa réflexion autour de la question de l'origine et du développement de la conscience humaine, il évoque alors les théories transformistes et les problèmes de l'évolution auxquels il s'efforce d'apporter une solution plutôt darwinienne, intégrant cependant l'action d'autres éléments ; mais c'est dans la peur qu'il voit le facteur essentiel qui aurait « forgé » l'homme. Après avoir cherché à préciser les fondements biologiques de la conscience morale, il refuse de définir l'homme comme « animal social » parce qu'il est carnivore et explique précisément par le fait que l'homme n'est pas social, le haut degré de développement qu'a atteint la société humaine et sa nécessité actuelle; la vie sociale, en effet, et finalement la religion jaillissent de la sublimation de l'instinct génésique « unique force sociale positive » (p. 113). L'A. consacre les dernières pages de son livre à définir les lois de l'équilibre social et à présenter sa conception de l'origine, des caractères permanents et du rôle de l'Institution religieuse. Ces dernières pages ne sont pas moins originales que les précédentes.

J. Kerleveo, *L'Église catholique en régime français de Séparation*, II : Les prérogatives du curé dans son église. Paris-Tournai, Desclée & C[ie], 1956 ; 16,5×25,5, 398 pp., 1600 fr.

Ce travail clair, précis et abondamment documenté, fait suite à une première étude publiée en 1952, *L'occupation des églises par le desservant et les fidèles ;* le second volume de la série, comme le précise son préfacier G. Le Bras, a surtout pour but de « mettre aux mains des curés et des maires un répertoire méthodique de leurs devoirs et de leurs droits ». L'ouvrage répond pleinement à ce dessein, on y trouve en effet successivement traités les principaux problèmes qui peuvent se poser à un curé en ce qui concerne ses droits et ses devoirs vis-à-vis des autorités civiles et de ce bien communal particulier constitué par l'église et ses dépendances. Citons quelques points spécialement mis en relief : la détention des clefs de l'église et du clocher ; la réglementation de l'usage de l'église et celle des diverses cérémonies cultuelles ; les pouvoirs du curé sur l'édifice, sur son aménagement, sur son mobilier, mais aussi les obligations du même curé en ces domaines ; le problème de l'affichage ; la question de la coordination des prérogatives du curé avec les pouvoirs du maire en matière de maintien de l'ordre, de respect de la liberté de conscience, enfin de sonneries ; la participation éventuelle de l'État et des collectivités publiques à la réparation des édifices classés ou non. Mais ce traité est beaucoup plus qu'un répertoire de cas avec leurs solutions, chaque problème donne à l'A. l'occasion d'étudier avec rigueur les fondements juridiques des droits et pouvoirs du curé et de définir de façon technique ces pouvoirs ainsi que les diverses activités cultuelles, non certes selon les perspectives du droit canon mais selon la loi de Séparation de 1905 et la jurisprudence qui l'explicite. Pour ce faire l'A. se réfère à chaque fois aux nombreux conflits souvent comiques qui, de 1905 jusqu'à nos jours, ont suscité des interprétations juridiques et montre que la simple fidélité à la loi de Séparation a conduit l'État laïque à garantir l'exercice des prérogatives du curé, donc à les reconnaître et par là même à reconnaître également la structure hiérarchique de l'Église catholique romaine, telle qu'elle est définie par le droit canonique, ainsi que les règles qui président au culte catholique, au moment où cette même loi interdisait désormais à l'État certaines interventions et certains contrôles qui étaient légitimes sous le statut légal antérieur de l'Église de France. Lisant ainsi « dans la jurisprudence le destin des lois », l'A. présente une véritable histoire de cinquante années vécues par l'Église catholique en France sous le régime de la Séparation ; l'intérêt de cet ouvrage

déborde largement par conséquent le cercle des « soixante mille Français qui portent l'étole ou l'écharpe » auxquels d'ailleurs « il rend un service éminent » (Préface, p. x).

P. du Bessey.

J. des Graviers, *Le Droit Canonique* (Coll. *Que Sais-je?, 779*). Paris, P. U. F., 1958 ; 11,5 × 17,5, 128 pp., 180 fr.

L'A., professeur à la Faculté de Droit Canonique de Paris, a réussi de main de maître à condenser dans cette petite plaquette un ensemble de vues fort intéressantes sur le Droit Canonique. Grâce à un vocabulaire emprunté aux disciplines du droit civil, il permet aux non initiés de comprendre l'essentiel des institutions juridiques de l'Église Catholique. Les fondements doctrinaux et l'esprit du Droit Canonique, son histoire, les principaux éléments de la législation canonique, telles sont les trois parties de cette excellente initiation où l'on retrouve plus particulièrement les qualités de l'historien, du juge et du professeur de droit bénéficial qui caractérisent l'A. Notons qu'à la p. 105 il faut lire can. 1509 au lieu de can. 1508 ; que dans le titre du chap. XI (p. 106) on a oublié la mention du droit pénal ; que l'emploi du mot « génération » (pp. 93 et 94) au sens de procréation n'est pas d'utilisation habituelle dans ce contexte. On se demande en quel sens on peut parler (p. 95) d'une dispense accordée par l'Évêque dans l'application du privilège paulinien. Mais ce ne sont là que vétilles au sujet d'un livre dont nous ne pouvons que recommander la lecture.

U. Beste O. S. B., *Introductio in Codicem*. Ed. 4ª. Napoli, D'Auria, 1956 ; 16,5 × 23,5, 1100 pp., L 6000.

Le grand intérêt de ce livre est d'être vraiment, comme le promet son titre, une introduction au Code de droit canonique. Suivant l'ordre des canons du Code, passant sous silence ceux qui ne soulèvent aucune difficulté particulière, il relève dans les autres les mots ou les membres de phrase qui doivent être expliqués. Imprimés en caractères gras, ces textes sautent aux yeux et sont suivis d'une solide explication en caractères d'imprimerie fort agréables. Éventuellement une explication plus détaillée, en caractères plus petits, est encore ajoutée. Le tout est rédigé en un latin élégant. On ne rencontre guère (p. 733) qu'un seul passage de quelque importance rédigé en une autre langue : c'est une citation comportant éloge et recommandation pressante de la langue latine, et rédigée en anglais. L'A. en effet est américain, et ce point de vue revient souvent dans le livre, de même qu'étant bénédictin il donne de nombreuses précisions juridiques sur la vie religieuse dont il a fait profession. En raison de l'organisation des études cléricales, l'A. ne commente pas les passages du Code concernant les sacrements (sauf l'Ordre), l'abstinence et le jeûne, les vœux et les sacrements, car les clercs sont censé étudier ces parties en théologie morale. Il agit de même pour les causes de béatification et de canonisation. Mais pour tous ces passages non commentés il donne cependant les documents postérieurs au Code. Cette tenue à jour de la législation est scrupuleusement respectée à travers tout le livre d'ailleurs, et on regrette de ne pas trouver à la fin du volume une table chronologique de ces textes qui aiderait à les retrouver. Le livre débute par des considérations sur la nature du droit canonique et son histoire, et sur l'Église comme société et ses rapports avec les états. Il se termine par un appendice sur les facultés quinquennales concédées respectivement aux Ordinaires américains et aux nonces, et par un index alphabétique des matières, complétant celui du Code. On trouvera dans ce livre des trésors de renseignements, d'intéressantes solutions personnelles, et un profond sens juridique exercé par l'enseignement et la pratique. Relevons le paragraphe consacré au privilège pétrinien (p. 605-606), l'élégante solution favorable à l'absolution directe des autres fautes que celle de la complicité *in peccato turpi* (p. 1059, note 2), la discussion sur le

can. 105. On peut regretter certaines imperfections : à propos du can. 1 il est dit que le Code ne vise que les Catholiques, mais la vérité est rétablie dans le commentaire du can. 87 ; la définition du droit objectif considéré comme système de normes (p. 10) n'est pas satisfaisante ; il y a un assez grand nombre de coquilles (p. 69, rétablir : a *non* nullis) ; surtout le système de référence à l'intérieur du livre laisse à désirer (à la page 192, note 34 on renvoie, pour un point de détail, au can. 98, § 4, c'est-à-dire aux pages 339-343 ; à l'index, pour les mots « sorores externae », on renvoie au can. 492, § 2, c'est-à-dire aux pages 335-343, alors que le passage visé n'occupe qu'un petit alinéa à la fin de ces pages). Il reste qu'on est en face d'un ouvrage remarquable et fort utile.

Dictionnaire de Droit Canonique. Fasc. XXXV : *Novice* (fin). — *Pauvreté religieuse* (à suivre) ; fasc. XXXVI : *Pauvreté religieuse* (suite). — *Pittoni*. Paris, Letouzey et Ané, 1957.

Avec ces deux fascicules, la publication du tome sixième (Interférences-Pittoni) du *Dictionnaire de Droit Canonique* est achevée. Le Chanoine Naz, directeur de l'entreprise, y a encore assuré, avec la compétence qu'on lui connaît, une bonne partie des articles, dont les importants *Offices ecclésiastiques* (col. 1074-1105), *Official* (col. 1105-1111) et *Paroisse* (col. 1234-1247). Dans ce dernier article on aurait aimé trouver au moins une allusion à la problématique actuelle de la réduction souvent souhaitable des paroisses à des proportions plus humaines, et aux essais de solutions proposées. Un bon article sur le *Péché* (col. 1282-1286), bien que non directement juridique, était en effet indispensable dans ce dictionnaire. Une liste des nouvelles lois pénales promulguées depuis la parution du Code et des modifications et interprétations des lois pénales antérieures (col. 1311) rendra service. Un très long article sur l'histoire des *Personnes morales* (A. Dumas, col. 1359-1422) sera une mine de renseignements. On trouvera dans l'article *Petites Églises* (C. de Clercq, col. 1438-1447) des renseignements et des documents fort intéressants sur l'histoire toute contemporaine (jusqu'en 1957) des séquelles de la dissidence de 1801. Ces indications ne sont qu'un choix dans l'abondante matière de ces fascicules qui contiennent encore beaucoup de choses intéressantes, y compris, en particulier, les nombreuses notices bibliographiques habituelles. Il nous font bien augurer de l'achèvement prochain de la publication de cet important instrument de travail.

T. J. Vermeulen.

Le comité de rédaction de la *Rev. Sc. ph. th.* remercie tous les abonnés qui ont bien voulu répondre au questionnaire proposé dans le précédent fascicule. Ces réponses constituent autant de signes de l'intérêt que l'on veut bien témoigner à notre publication, elles sont donc un précieux encouragement pour les rédacteurs. Mais, de plus, elles ont valeur de collaboration effective des abonnés à l'élaboration de la *Revue*, car dès maintenant, sans attendre les autres réponses que nous espérons encore recevoir, il s'en dégage suffisamment nettement des lignes générales d'orientation et des options précises dont il sera tenu compte, dans la mesure du possible, pour les fascicules à venir.

Le comité de rédaction.

Superiorum permissu

IMPRIMERIE A. BONTEMPS, LIMOGES - Dépôt légal : 3e trimestre 1959

LA NOTION DE VERTU GÉNÉRALE CHEZ SAINT THOMAS D'AQUIN

La *Secunda pars* de la *Somme de théologie* centre toutes les vertus morales sur les quatre vertus cardinales (1). Est-ce à dire qu'aux yeux de S. Thomas ces vertus aient en tout la primauté ? Non. A côté d'elles, il connaît d'autres vertus morales privilégiées, parmi lesquelles nous rencontrons ce qu'il appelle les vertus générales : justice générale, religion et magnanimité (2).

Qu'est-ce qu'une vertu générale ? En essayant de répondre à cette question, nous n'étudierons pas ce problème en toutes ses incidences historiques, chez les prédécesseurs de S. Thomas et chez S. Thomas lui-même (3). Nous nous arrêterons surtout à la doctrine arrivée, avec la *Somme de théologie*, à son point de maturité. Mais,

(1) II[a] II[ae], prol. : « Aliae vero virtutes morales omnes aliqualiter reducuntur ad virtutes cardinales : unde in consideratione alicuius virtutis cardinalis considerabuntur etiam omnes virtutes ad eam qualitercumque pertinentes et vitia opposita ».

(2) I[a] II[ae], 61, 3 : « Et sic etiam cessant obiectiones : quia aliae virtutes possunt habere aliquas alias principalitates ». Les objections mettaient en avant la magnanimité, — une des trois vertus générales par conséquent (1um), — l'humilité (2um) et la patience (3um). En étudiant dans la suite ces deux dernières vertus, S. Thomas dira en quoi réside leur primauté. Ainsi pour la patience : « Patientia dicitur radix et custos omnium virtutum, non quasi directe eas causando et conservando, sed solum removendo prohibens » (II[a] II[ae], 136, 2 ad 3um, cf. ad 1um). C'est pour la même raison que l'humilité mérite une place de choix : « Primum in acquisitione virtutum potest accipi dupliciter. Uno modo, per modum removentis prohibens. Et sic humilitas primum locum tenet : inquantum scilicet expellit superbiam, cui Deus resistit, et praebet hominem subditum et semper patulum ad suscipiendum influxum divinae gratiae, inquantum evacuat inflationem superbiae ; ut dicitur *Iac. 4*, (*6*) quod *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam.* Et secundum hoc, humilitas dicitur spiritualis aedificii fundamentum » (II[a] II[ae], 161, 5, ad 2um). La seconde partie de la réponse montre qu'à considérer les vertus dans leur rapport direct à Dieu, le primat revient à la foi. Patience et humilité jouissent donc, pour une raison semblable, d'une certaine primauté parmi les vertus morales. Il n'est pas sans intérêt de remarquer que cette primauté affecte des vertus morales chrétiennes et évangéliques au premier chef.

(3) Dans *Magnanimité, l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris, 1951, pp. 364-365, R.-A. GAUTHIER donne les grandes lignes de cette histoire.

alors que la *Prima secundae* consacre une question entière à la notion de vertu cardinale, elle laisse de côté les vertus générales ; il faut attendre la *Secunda secundae* pour découvrir, à l'occasion de certaines vertus, les éléments d'une doctrine dont il est assez facile de dessiner les contours (4).

Après avoir montré ce que n'est pas la vertu générale, nous verrons en quoi elle consiste ; nous pourrons alors, en terminant,

(4) Dans l'enseignement habituel de la morale, la primauté des vertus cardinales a pratiquement éclipsé celle des vertus générales. On parle bien de la religion, de la justice générale (le plus souvent sous le nom de justice sociale), voire de la magnanimité, mais comme vertus particulières ou spéciales, et non pas comme vertus générales avec ce qui les caractérise comme telles. Ces derniers temps cependant, plusieurs auteurs ont essayé de redonner à ces dernières droit de cité.

Il faut nommer en premier lieu le P. A.-D. Sertillanges. Dans la nouvelle édition de la *Philosophie morale*, Paris, 1942, p. 157, note, il paraît viser les vertus générales quand il écrit : « Une autre division plus logique à beaucoup d'égard était fournie à saint Thomas par sa théorie des tendances naturelles, des fonctions primitives auxquelles la morale doit donner satisfaction. Montrer ce que la raison doit conclure, en des occurrences diverses, de notre instinct de conservation, de notre instinct sexuel, de notre instinct religieux bien compris, ce serait une démarche excellente ». Quelques lignes plus haut, l'auteur fait remarquer avec Cajetan (in I^{a} II^{ae}, 81, 1) que la division traditionnelle des devoirs envers Dieu, envers le prochain et envers soi-même est plus pratique et surtout plus philosophique parce que première et fondamentale. Pour le P. Sertillanges, c'est pour des « raisons traditionnelles » que S. Thomas a préféré organiser la II^{a} II^{ae} autour des vertus cardinales. Est-ce uniquement la fidélité à la tradition qui explique cette préférence ? Les vertus générales se fondent-elles sur les tendances naturelles et y trouvent-elles toute leur explication ? L'instinct sexuel donne-t-il naissance à une vertu générale ? La division des vertus générales est-elle la plus logique ? Rejoint-elle la division des devoirs envers Dieu, envers le prochain et envers soi-même ? Chemin faisant, nous aurons l'occasion de répondre à ces divers questions.

Dans la *Loi du Christ*, vol. I, Paris, 1955, p. 283, le P. B. Häring adopte les vertus cardinales comme principe d'organisation de la vie vertueuse. Mais c'est en connaissance de cause, car il n'ignore pas la doctrine thomiste des vertus générales (cf. note 20, même page), bien qu'il fasse, à tort croyons-nous, de la tempérance une vertu générale au même titre que la justice générale, la religion ou la magnanimité (cf. p. 316 s.).

Dans l'*Enseignement de la morale chrétienne*, Paris, 1950, le chanoine J. Leclercq essaie à plusieurs reprises de remettre en valeur les vertus générales, mais sans en faire une présentation systématique et rigoureuse. C'est ainsi que, p. 235, il donne comme exemples de vertu générale la charité, la prudence, la religion et la force. Nous verrons ce qu'il faut penser de cette énumération.

C'est surtout le P. R.-A. Gauthier qui a le mieux remis en honneur notre notion (cf. *Magnanimité*, p. 364-372, repris au tome III de l'*Initiation théologique*, Paris, 1952, pp. 984-985). Malgré tout ce que nous devons à ces pages, nous nous sommes cru obligé de nous en écarter en plusieurs points importants.

Dans ses différentes synthèses, Dom Lottin, pourtant si au fait de la morale de S. Thomas, semble ignorer la notion de vertu générale, qui lui aurait permis de nuancer et de compléter ce que la vertu cardinale peut avoir de trop rigide pour l'esprit et d'insatisfaisant dans la vie. C'est ainsi qu'il regrette l'infériorité dans laquelle les vertus cardinales mettent la religion et l'humilité. A cette critique, il a été souvent répondu que la réduction de ces vertus aux vertus cardinales n'exprime pas toutes leurs

dégager la portée de cette notion dans la morale de S. Thomas et souligner l'intérêt qu'elle peut revêtir de nos jours.

*
* *

Vertu générale : de quelle généralité s'agit-il ?

Laissons de côté les distinctions antérieures et ouvrons la *Somme de théologie* (5). Dans la *Secunda secundae*, S. Thomas, rencontrant pour la première fois une vertu qui mérite d'être appelée générale (la justice générale), distingue deux généralités : la généralité par attribution *(per praedicationem)* et la généralité par influence *(secundum virtutem)* (6). Considérons d'abord la généralité par attribution. En quoi consiste-t-elle ? Peut-elle donner naissance à d'authentiques vertus générales ?

richesses. Une telle réponse, dont la justesse est incontestable, ne dit pas toute la pensée de S. Thomas. En effet la doctrine des vertus générales propose, avec une autre primauté, un type de classification qui a l'avantage de mettre en pleine lumière des vertus dont l'importance risque d'échapper à celui qui les situe *uniquement* dans la perspective des vertus cardinales. Dom Lottin préfère aux vertus cardinales qu'il critique et aux vertus générales qu'il ignore une classification qui tient beaucoup plus compte de l'importance que les vertus semblent avoir, à première vue, dans la vie, que d'une organisation fondée sur leur structure même. Nous verrons dans quelle mesure la notion de vertu générale rejoint le plan proposé par cet auteur (cf. *Principes de Morale, t. I, Exposé systématique*, Louvain, 1947, pp. 34-41 ; *Morale fondamentale*, Paris, 1954, pp. 20-23).

(5) Dans le *Commentaire sur les Sentences* (1 *Sent.*, d. 9, q. 1, a. 1, q[la]2), une vertu peut être générale de quatre manières : 1° quand elle se réalise en toute vertu ; ainsi la justice légale pour autant qu'elle s'identifie à toute vertu ; 2° quand toutes les autres vertus dépendent d'elle dans leur être même ; ainsi la prudence qui donne à toutes les vertus l'élection droite sans laquelle il ne saurait y avoir de vertu ; 3° quand elle a pour matière les actes de toutes les vertus qu'elle marque en les impérant ; ainsi la magnanimité, qui porte à la grandeur les actes de toutes les vertus ; 4° quand elle implique les actes de beaucoup d'autres vertus : pour être magnanime, — c'est encore l'exemple apporté, — il faut posséder beaucoup de vertus, autrement impossible de se prévaloir de grandes choses.

(6) II[a] II[ae], 58, 6 : « Generale dicitur aliquid dupliciter. Uno modo, per praedicationem : sicut animal est generale ad hominem et equum et ad alia huiusmodi. Et hoc modo generale oportet quod sit idem essentialiter cum his ad quae est generale : quia genus pertinet ad essentiam speciei et cadit in definitione eius. Alio modo dicitur aliquid generale secundum virtutem : sicut causa universalis est generalis ad omnes effectus, ut sol ad omnia corpora, quae illuminantur vel immutantur per virtutem ipsius. Et hoc modo generale non oportet quod sit idem in essentia cum his ad quae est generale : quia non est eadem essentia causae et effectus ». Ce passage ne retient que le premier et le troisième mode de généralité du texte du *Commentaire sur les Sentences* cité à la note précédente. Étudiant ensuite la religion et la magnanimité, S. Thomas ne sent pas le besoin de rappeler avec autant de netteté le double sens du mot *général*, car c'est la généralité *secundum virtutem* qui l'intéresse immédiatement, ainsi que nous le montrerons ; mais très souvent, à l'occasion d'autres vertus, il revient sur la généralité

Cette généralité a pour origine le genre au sens logique. De même que l'essence d'un genre se retrouve identiquement dans ses espèces, — l'homme, le chien, le cheval sont des animaux, — ainsi on rencontre en toute vertu un certain nombre d'aspects qui existent dès qu'une vertu quelconque est engagée. Par exemple, pas de vertu sans mesure ; la mesure est attribut de toute vertu : généralité par attribution. Et ceci vaut pour tous les modes généraux de la vertu, qu'il s'agisse des quatre modes fondamentaux de toute action vertueuse, — caractère raisonnable, droiture, fermeté, modération (7), — qu'il s'agisse d'autres aspects moins importants mais qu'on trouve en tout agir vertueux, comme la chasteté (au sens large de retenue), la sobriété, la véracité, etc. (8).

per praedicationem, preuve qu'il a toujours cette distinction à l'esprit (cf. *infra*, n. 8, n. 9, n. 13).

La Iª IIªᵉ avait déjà réduit à deux les quatre modes du *Commentaire sur les Sentences*. Le texte mérite d'être cité : « Aliquid dicitur generale dupliciter. Uno modo, per praedicationem : sicut animal est generale ad omnia animalia. Alio modo, per causam : sicut sol est causa generalis omnium quae generantur in his inferioribus, secundum Dionysium. Sicut enim genus continet multas differentias potestate, secundum similitudinem materiae ; ita causa agens continet multos effectus secundum virtutem activam. Contingit autem aliquem effectum ex concursu diversarum causarum produci : et quia omnis causa aliquo modo in effectu manet, potest etiam dici, tertio modo, quod effectus ex congregatione multarum causarum productus, habet quamdam generalitatem, inquantum continet multas causas quodammmodo in actu ». Cette réduction à deux modes est d'autant plus suggestive qu'elle dessert l'argumentation de S. Thomas qui se voit obligé d'ajouter un troisième mode de généralité après en avoir annoncé deux. Si la colère, continue-t-il, est *passion générale* (problème qui le préoccupe ici), c'est parce qu'elle résulte d'une multitude de causes (nous retrouvons le quatrième mode du *Commentaire sur les Sentences*). Mais pour S. Thomas, cette généralité n'en est pas vraiment une, comme le montrent et la présentation des deux modes de généralité au commencement de l'article, et les expressions annonçant le troisième : *contingit autem*, *aliquo modo*, *potest etiam dici*.

(7) Iª IIªᵉ, 61, 3 : « Sic igitur praedictae quatuor virtutes dupliciter considerare possumus. Uno modo, secundum communes rationes formales. Et secundum hoc, dicuntur principales, quasi generales ad omnes virtutes : ut puta quod omnis virtus quae facit bonum in consideratione rationis, dicatur prudentia ; et quod omnis virtus quae facit bonum debiti et recti in operationibus, dicatur justitia ; et omnis virtus quae cohibet passiones et deprimit, dicatur temperantia ; et omnis virtus quae facit firmitatem animi contra quascumque passiones, dicatur fortitudo. Et sic multi loquuntur de istis virtutibus, tam sacri doctores quam etiam philosophi. Et sic aliae virtutes sub ipsis continentur ». Dans la IIª IIªᵉ, S. Thomas revient sur cette première manière de considérer les vertus cardinales, en particulier 123, 2, à propos de la force, 141, 2, à propos de la tempérance. On trouvera le premier de ces textes cité *infra* n. 13 ; le second n. 9.

(8) IIª IIªᵉ, 151, 2 : « Nomen castitatis accipitur metaphorice... Et hoc modo accipiendo castitatem, castitas est generalis virtus : quia per quamlibet virtutem retrahitur mens humana ne rebus illicitis delectabiliter coniungatur » ; IIª IIªᵉ, 149, 1 : « Communiter autem sumendo nomen sobrietatis, potest in quacumque materia dici : sicut et supra dictum est de fortitudine et temperantia » ; IIª IIªᵉ, 109, 2, ad 3um : « Dicitur autem vita vera, sicut etiam quaelibet alia res, ex hoc quod attingit suam regulam et mensuram, scilicet divinam legem, per cujus conformitatem rectitudinem habet. Et talis veritas, sive rectitudo, communis est ad quamlibet virtutem ».

D'où la question : dans ces cas de généralité par attribution, avons-nous affaire à des vertus générales ? Pouvons-nous dire de la force, de la chasteté, de la véracité ou de n'importe quelle autre condition de l'agir vertueux, qu'elles sont vertus générales ?

Une fois ou l'autre, la *Somme de théologie* semble accréditer une réponse affirmative. Ainsi la tempérance, vertu spéciale quand elle modère les convoitises les plus profondément inscrites en nous, mérite d'être appelée vertu générale (entendons par attribution) quand elle impose à toutes les actions humaines la modération requise (9). Même doctrine à propos de la chasteté (10).

Cependant cette conception ne correspond pas à la pensée définitive de S. Thomas.

Que ce soit dans la *Prima secundae* avec l'étude des vertus en général ou dans la *Secunda secundae* en les passant en revue, S. Thomas se réfère très souvent à la généralité par attribution. Or, le plus souvent, il évite de voir en celle-ci l'origine de vertus générales. Il réserve cette expression pour une autre réalité. Lorsqu'il parle de la justice générale, à l'endroit que nous avons déjà signalé, il affirme bien haut qu'à proprement parler seule la généralité par influence donne naissance à la vertu générale de justice (11). C'est seulement par une sorte de condescendance pour Aristote qu'en fin d'article, il concède, comme à regret, que la généralité par attribution permet aussi de parler de justice générale. Mais cette manière de parler ne correspond pas à sa pensée intime (12). Un autre texte va dans le même sens. Il s'agit de la

(9) IIa IIae, 141, 2 : « Nomen temperantiae dupliciter accipi potest. Uno modo secundum communitatem suae significationis. Et sic temperantia non est virtus specialis, sed generalis : quia nomen temperantiae significat quamdam temperiem, idest moderationem, quam ratio ponit in humanis operationibus et passionibus ; quod est commune in omni virtute morali ».

(10) Cf. *supra*, n. 8.

(11) IIa IIae, 58, 6. Voici la fin du passage dont la n. 6 a donné le commencement : « Hoc autem modo (il s'agit de la généralité *secundum virtutem*) iustitia legalis dicitur esse virtus generalis : inquantum scilicet ordinat actus aliarum virtutum ad suum finem, quod est movere per imperium omnes alias virtutes ».

(12) « Potest tamen quaelibet virtus, secundum quod a praedicta virtute, speciali quidem in essentia, generali autem secundum virtutem, ordinatur ad bonum commune, dici iustitia legalis. Et hoc modo loquendi iustitia legalis est idem in essentia cum omni virtute, differt autem ratione. Et hoc modo loquitur Philosophus ». Cf. R.-A. GAUTHIER, *Magnanimité*, p. 366 : « Peut-on parler d'une vertu « générale », au premier sens du mot ? S. Thomas l'a d'abord pensé, et c'est en ce sens, expliquait-il, que l'on dit de la justice qu'elle est une vertu générale : cela signifie que l'on peut dire de toute vertu pour autant qu'elle est ordonnée au bien commun qu'elle est « justice », comme l'on peut dire de l'homme et du cheval qu'ils sont « animal ». La justice est alors conçue comme un genre dont toutes les autres vertus seraient les espèces. Mais S. Thomas abandonne dans la *Somme théologique* cette opinion qu'il acceptait dans son *Commentaire sur les Sentences :* ce n'est là, fait-il observer, qu'une manière de parler, qu'il ne condamne pas sévèrement, à cause de l'autorité du Philosophe, mais qui visiblement ne lui agrée plus ».

force. La fermeté est mode général de toute vertu. Est-elle pour autant vertu générale ? S. Thomas lâche le mot, mais pour se reprendre aussitôt : une telle fermeté est vertu générale, *ou plutôt* condition de toute vertu (13).

Dépassons ces considérations d'ordre textuel. S. Thomas rend-il compte de ses préférences ? Non, mais on devine aisément ses raisons.

On sait qu'un principe commande sa doctrine des vertus : acte et puissance sont déterminées par leur objet. C'est au nom de ce principe qu'il rejette, — avec combien de respect, il est vrai, pour ses devanciers, — la définition des vertus cardinales héritée du Stoïcisme. A eux seuls, les quatre modes fondamentaux de l'agir vertueux ne constituent pas des vertus cardinales parce que, se rencontrant nécessairement en toute action vertueuse, ils n'ont pas d'objet caractérisé ; or, on vient de le rappeler, pas de vertu déterminée sans objet déterminé (14). La généralité par attribution ne suffit donc pas à constituer les vertus cardinales ; celles-ci ont pour objet précis la réalité qui exige le maximum de raison, de rectitude, de fermeté, de modération. Ce qui vaut pour ces quatre modes, vaut pour tous les modes de l'agir vertueux. Aucun d'eux, si l'on fait abstraction d'un objet précis, ne donne naissance à une vertu proprement dite. Et si l'on revient maintenant aux exigences d'une vertu générale, la conclusion s'impose : la généralité par attribution assure bien l'universalité sans laquelle il ne saurait exister de vertu générale ; faute d'objets précis, elle ne constitue pas d'authentiques vertus. Bref, la généralité par attribution ne donne pas naissance à des vertus générales proprement dites (15).

*
* *

A côté de la généralité par attribution, S. Thomas connaît la

(13) IIa IIae, 123, 2 : « Nomen fortitudinis dupliciter accipi potest. Uno modo, secundum quod absolute importat quandam animi firmitatem. Et secundum hoc est generalis virtus, vel potius conditio cuiuslibet virtutis ».

(14) C'est la doctrine de Ia IIae, 61, 3 et 4. Cf. la conclusion de ce dernier article : « Alii vero, et melius, accipiunt has quatuor virtutes secundum quod determinantur ad materias speciales ; unaquaeque quidem illarum ad unam materiam, in qua principaliter laudatur illa generalis conditio a qua nomen virtutis accipitur ».

(15) Certaines hésitations du vocabulaire de S. Thomas ne doivent pas diminuer la fermeté de cette conclusion. Héritier de toute une tradition, il identifie parfois dans le *Commentaire sur les Sentences* vertus générales, cardinales et principales, cf. en particulier 3 *Sent.*, d. 33, q. 2, a. 1, sol. 1, éd. Moos, n° 135. Si l'on a ce fait présent à l'esprit, le manque de rigueur de certains textes de la *Somme de théologie* étonne moins. Et même quand il identifie vertu générale et généralité par attribution, le fond de sa pensée apparaît au delà du vocabulaire. C'est ainsi que la vertu générale de chasteté n'est chasteté, dit-il, qu'en un sens métaphorique (IIa IIae, 151, 2).

généralité par influence *(secundum virtutem)*. Celle-ci naît de la causalité qu'exerce une réalité sur un ensemble. Un exemple vient spontanément sous la plume de S. Thomas, celui du soleil qui illumine et transforme tout de sa présence (16). Dans l'ordre vertueux, il y a généralité par influence quand une vertu marque de son emprise tout l'agir humain. Et c'est une telle emprise qui permet à une vertu générale de réaliser, ce que la généralité par attribution ne pouvait assurer, d'une part la définition de la vertu, d'autre part les exigences de généralité sans lesquelles il n'est pas de vertu générale.

Expliquons-nous.

La vertu générale est une vraie vertu. Pour S. Thomas, on l'a déjà dit, il existe trois vertus générales : la justice générale (qu'il appelle aussi justice légale et qui recouvre en définitive ce qu'on appelle de nos jours justice sociale), la religion et la magnanimité. Nous avons là d'authentiques vertus ou, si l'on préfère, des vertus spéciales : dans une ligne déterminée, elles rendent bons et l'être et l'action de celui qui les possède. Dans une ligne déterminée, disons-nous. En effet elles ont chacune un objet précis, délimité. La justice générale porte sur le bien commun ; la religion sur le culte à rendre à Dieu ; la magnanimité sur les grandes actions dignes de grands honneurs (17). Viser l'un de ces biens particuliers, c'est faire acte d'une vertu spéciale. Un premier point est donc acquis : ayant un objet déterminé, ces trois vertus générales sont des vertus spéciales au même titre que n'importe quelle autre vertu.

Mais elles méritent aussi d'être appelées générales. Cela vient de l'influence qu'elles peuvent avoir sur l'ensemble de la vie vertueuse. Nous retrouvons le second mode de généralité. De quelle influence s'agit-il ?

Aucune vertu n'est un monde à part, hermétiquement clos sur lui-même, sans rapport avec d'autres vertus. Une vertu peut provoquer des actes d'autres vertus. La charité envers le prochain m'incite à ne pas perdre patience, le respect d'autrui m'empêche de manger avec avidité, etc. Dans tous ces cas, une vertu commande,

(16) IIa IIae, 58, 6 ; cf. *supra* n. 6.

(17) Cf. pour la justice générale IIa IIae, 58, 6 : « Iustitia legalis est specialis virtus secundum suam essentiam, secundum quod respicit commune bonum ut proprium objectum » ; pour la religion, IIa IIae, 81, 4 : « Bonum autem ad quod ordinatur religio est exhibere Deo debitum honorem... Ei debetur specialis honor... Unde manifestum est quod religio est specialis virtus » ; pour la magnanimité, le texte le plus net, qui situe à leur véritable place grandeur et honneurs, se lit IIa IIae, 129, 8 : « Magnanimitas ad duo respicit : ad honorem quidem sicut ad materiam ; sed ad aliquid magnum operandum sicut ad finem ». Dans le même sens IIa IIae, 131, 2, ad lum. Cf. R.-A. Gauthier, *Magnanimité*, p. 348.

impère, — c'est le mot propre, — les actes d'une même vertu : elle les ordonne à sa propre fin et y voit comme un moyen pour elle de l'atteindre (18). La raison en est que l'objet, la fin de la vertu qui commande, contient en quelque sorte l'objet, la fin de la vertu impérée. Ainsi être patient m'apparaît comme un moyen d'aimer autrui, parce que supporter certaines peines est inclus, *hic et nunc*, dans l'amour que je dois à autrui. Et cette influence ne s'arrête pas nécessairement à un seul type d'actes ; une vertu peut provoquer des actes de vertus différentes : ainsi le respect d'autrui peut commander des actes de chasteté, de force, de patience... Mais toujours l'étendue de cette influence dépend de l'objet de la vertu inspiratrice, de sa plus ou moins grande amplitude. A cause de cela, certaines vertus ne peuvent être la source que d'un petit nombre d'actes vertueux ; ou si elles marquent l'ensemble du comportement, cela ne vaut que pour peu de temps. Ainsi pour la vertu de force. Grâce à Dieu, notre vie n'est pas tout le temps en danger, et la vertu de force, qui nous fait tenir malgré le péril de mort, ne peut inspirer beaucoup d'actes vertueux. Il n'en est pas de même de nos trois vertus générales, à cause de l'objet qui définit ces vertus comme vertus spéciales.

Vérifions ce point pour la justice générale. Comme vertu spéciale, celle-ci a pour objet le bien commun de la société ou des sociétés dont on fait partie. Le sens du bien commun qu'elle inspire peut être à l'origine d'actes propres de cette vertu (actes élicites) : bien voter, accomplir son service militaire... Ce même sens du bien commun peut commander de bien faire sa tâche professionnelle, de donner l'aumône, de payer ses dettes, d'être bon soldat, de donner l'exemple. Autant d'actes vertueux, — justice, charité, force, patriotisme, — qui sont, en fait, commandés par l'amour du bien commun (actes impérés) (19). Et à y regarder de près, ce n'est pas seulement un secteur particulier de vie qui peut être mis sous l'emprise de la justice générale ; c'est toute la vie, en toutes ses activités vertueuses, parce que (et cela est surtout vrai quand des sociétés fondamentales sont en cause, comme la famille ou l'État) tous ces actes peuvent avoir une incidence, en bien ou en mal, sur la marche

(18) S. Thomas revient souvent sur ces idées. Un texte particulièrement lumineux mérite d'être cité. C'est la vertu de religion qui est en cause : « Religio habet duplices actus. Quosdam quidem proprios et immediatos, quos elicit, per quos homo ordinatur ad solum Deum, sicut sacrificare, adorare et alia huiusmodi. Alios autem actus habet quos producit mediantibus virtutibus quibus imperat, ordinans eos in divinam reverentiam : quia scilicet virtus ad quam pertinet finis, imperat virtutibus ad quas pertinent ea quae sunt ad finem » (IIa IIae, 81, 1, ad 1um).

(19) Le texte cité à la note précédente distingue explicitement actes élicites et actes impérés.

de ces sociétés (20). Pour autant, la justice générale, authentique *vertu*, peut jouer un rôle sur l'ensemble des activités de celui qui la possède ; elle mérite bien le qualificatif de *générale*.

Et cela vaut également pour la magnanimité qui pousse l'homme à accomplir en tout de grands actes dignes de grands honneurs, à donner toujours son maximum, sans pusillanimité ni présomption ; ici encore toutes les vertus pourront être intéressées, marquées, provoquées par la vertu considérée : *in omnibus virtutibus magnum operari* (21).

Il faut en dire autant de la religion. Vertu spéciale par son objet, elle peut prendre pour matière de culte, non seulement les actes spécifiques de cette vertu (brûler un cierge devant un autel, faire une génuflexion), mais aussi les actes de toutes les vertus, qu'elle impère et oriente vers Dieu (22).

Les vertus générales peuvent donc marquer toute la vie. Il est d'ailleurs facile d'expérimenter la vérité de cette conclusion. Il suffit d'essayer de vivre une journée *sous le signe* du bien commun, du culte à Dieu ou du maximum. On verra vite que cette « unique résolution » contient toutes les autres. Le désir du bien commun, par exemple, incitera à poser des actes qui, hors cette perspective, auraient pu échapper (être attentif aux autres, mais aussi accomplir à la perfection son devoir professionnel, développer ses facultés, être intègre, bien prier..., parce qu'en tout le bien commun, naturel

(20) IIª IIªᵉ, 58, 6 : « Iustitia legalis dicitur esse virtus generalis : inquantum scilicet ordinat actus aliarum virtutum ad suum finem, quod est movere per imperium omnes alias virtutes. Sicut enim caritas potest dici virtus generalis inquantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum divinum, ita etiam iustitia legalis inquantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum commune ».

(21) IIª IIªᵉ, 134, 2, ad 2um : « Ad magnanimitatem pertinet non solum tendere in magnum, sed etiam in omnibus virtutibus magnum operari, vel faciendo vel qualitercumque agendo, ut dicitur in IV Eth. (cap. 7, 1123 b 30) : ita tamen quod magnanimitas circa hoc respicit solam rationem magni ». Dans le même sens : IIª IIªᵉ, 129, 4, ad 1um. Dans la *Somme de théologie*, S. Thomas ne se demande pas expressément si la magnanimité mérite le nom de vertu générale. La conception qu'il s'en fait répond parfaitement à la définition qu'il a donnée de la vertu générale proprement dite en étudiant la justice (cf. texte cité *supra* n. 11). On sait d'ailleurs que dès le *Commentaire sur les Sentences*, la magnanimité est toujours proposée comme exemple de vertu générale (cf. R.-A. Gauthier, *Magnanimité*, p. 365, n. 5).

(22) Cf. IIª IIªᵉ, 81, 1, ad 1um, cité *supra* n. 18 ; IIª IIªᵉ, 81, 4, ad 2um : « Omnia, secundum quod in gloriam Dei fiunt, pertinent ad religionem non quasi ad elicientem, sed quasi ad imperantem. Illa autem pertinent ad religionem elicientem quae secundum rationem suae speciei pertinent ad reverentiam Dei », cf. IIª IIªᵉ, 186, 1, ad 2um. Les remarques de la note précédente valent également ici. L' ad 1um de ce même article refuse de voir dans la religion une vertu générale, mais c'est la généralité par attribution qui est alors visée : « Omne opus virtutis dicitur esse sacrificium inquantum ordinatur ad Dei reverentiam. Unde ex hoc non habetur quod religio sit generalis virtus, sed quod imperet omnibus aliis virtutibus, sicut supra dictum est ». Le texte auquel se réfère S. Thomas a été cité n. 18.

et spirituel, est en cause) ; ce même désir donnera à chacun de ces comportements une nouvelle raison de ferveur, et, avantage non négligeable, sera un principe d'unification de toute la vie face aux multiples risques de dispersion. Et quand on dit de la vertu générale qu'elle peut commander tous les autres actes vertueux, on ne doit pas en excepter les actes des vertus théologales. Ce n'est pas dévaloriser ces dernières ; elles gardent leur nature propre. Mais l'intervention des vertus générales est alors la source d'actes de vertus théologales ou les porte à un degré d'intensité qu'ils n'auraient peut-être pas atteint autrement. Que l'on essaie de faire une expérience semblable avec n'importe quelle autre vertu morale, cardinale ou non, on verra vite que le résultat n'est pas le même, qu'il s'agisse de la force, de la tempérance, de la patience, de l'eutrapélie (abstraction faite de la prudence que nous envisagerons plus loin). En effet nous avons déjà souligné que l'homme ne vivait pas constamment en danger de mort. De même la chasteté ne saurait marquer tout le comportement moral. On pourrait passer en revue toutes les vertus morales, la même conclusion s'imposerait, preuve que nos trois vertus générales jouent vraiment un rôle exceptionnel. Tout au plus peut-on dire que dans tel cas particulier, l'ensemble de la vie morale peut être marqué, mais pour un temps très court, par une seule vertu morale, quand les circonstances exigent que soit posé tel acte ; alors la totalité des efforts et des richesses du sujet se voit pour ainsi dire réquisitionnée dans ce seul but : le soldat sur le champ de bataille bande toutes ses énergies pour rester fidèle à son poste malgré les assauts et la mort. Mais cela ne saurait être qu'exceptionnel et est incapable de donner naissance aux différents *styles de vie* (l'expression est du P. Gauthier) caractéristiques des trois vertus générales (23).

(23) La notion de vertu générale gagnerait à être mise en parallèle avec une autre notion morale, celle de péché capital. Un péché capital est, d'un côté, un péché particulier ; d'un autre côté, il donne naissance à d'autres péchés : la fin qu'il se propose a besoin de ces actes pour être atteinte : « Dicitur vitium capitale ex quo alia vitia oriuntur ; et praecipue *secundum originem causae finalis*, quae est formalis origo. Et ideo vitium capitale non solum est principium aliorum, sed etiam est directivum et quodammodo ductivum aliorum : semper enim ars vel *habitus ad quem pertinet finis*, principatur et *imperat circa ea quae sunt ad finem* » Iª IIªᵉ, 84, 3. Nous avons souligné les mots plus intéressants qui méritent d'être comparés avec le texte cité *supra* n. 18, concernant l'influence d'une vertu sur d'autres vertus. Mais si la ressemblance entre vertu générale et péché capital est frappante, les différences ne manquent pas. La vertu générale vise le bien, le péché capital commet le mal. De plus le rapport de ce qui commande à ce qui est commandé ne joue pas de la même manière : dans le cas du péché capital de luxure par exemple, vols, lâchetés, adultères permettent à la sensualité de trouver son compte, mais ils ne sont pas à proprement parler des actes de luxure ; dans le cas d'une vertu générale, la religion par exemple, tous les actes vertueux deviennent *matière* d'actes de religion, prennent valeur proprement religieuse. Autre différence : par définition, une vertu générale peut marquer toute la

Une question se pose alors, à laquelle nous devons essayer de répondre. Nous voyons mieux en quoi consiste l'influence des vertus générales. Nous avons dit que ce rayonnement vient de leur objet comme vertus spéciales. Mais comment expliquer que tels objets, et non pas d'autres, engendrent cette influence universelle ?

Pour répondre à cette question, regardons de près ce que représentent pour l'homme ces trois objets. Si nous faisons momentanément abstraction de la vertu de prudence, nous nous apercevons que nos vertus générales, qui se situent toutes au niveau des réalités de ce monde, prennent l'homme dans les relations fondamentales qu'il entretient avec lui-même, avec la société, avec Dieu. L'homme est un *être en devenir*, qui doit faire fructifier toutes les richesses de la nature et de la grâce ; en tout il doit viser le maximum, et nous rencontrons la magnanimité. L'homme est un *être social*, il se réalise en société, la justice générale lui apprend à promouvoir le bien commun des sociétés dont il est membre. L'homme est enfin un *être religieux* : il doit faire hommage à Dieu, Principe et Fin, de sa personne, de son action, de tout ce qui est à sa disposition; et c'est la vertu de religion. L'homme est indissolublement un être en devenir, un être social, un être religieux ; rien d'étonnant dès lors à ce que chacun de ses gestes puisse avoir des conséquences dans l'ordre personnel, ou social, ou religieux, rien d'étonnant à ce que chacune de ces trois perspectives lui permette, prise séparément, d'assumer toute sa vie (24).

Cette explication trouve confirmation dans la triple exigence de la charité. La formule de l'acte de charité que l'Église met sur nos lèvres nous commande d'aimer Dieu, le prochain et notre propre personne. On le voit tout de suite, ces trois objets sont pour ainsi dire relayés, au plan des réalités de ce monde, par nos trois vertus

vie vertueuse, alors qu'un péché capital n'emporte dans son sillage qu'un secteur de vie, — exception faite de l'orgueil dans lequel S. Thomas préfère voir, à cause de son influence sur tous les péchés, plus qu'un péché capital, la reine et la mère de tous les vices (cf. IIa IIae, 162, 8). — Le parallèle entre la vertu générale et le péché capital mériterait d'être poussé. Nous ne pouvons que l'esquisser. Ajoutons seulement que de ces deux notions si proches à plus d'un titre, seule celle de péché capital a acquis droit de cité dans l'Église. Ce traitement différent s'explique par la valeur des *autorités* qui témoignaient en sa faveur, alors que la vertu générale, toujours à la recherche de son statut exact, était totalement supplantée par la distinction solide et traditionnellement très appuyée des vertus cardinales.

(24) On voit que les vertus générales ne sont pas sans rapports avec la doctrine des tendances naturelles, des fonctions primitives (instinct de conservation, instinct sexuel, instinct social, instinct religieux), rappelée par le P. Sertillanges (cf. *supra* n. 4). Mais il faut alors, au delà de l'instinct de conservation et de l'instinct sexuel, reconnaître la magnanimité, cet « instinct » qui pousse à s'affirmer et à être soi-même au maximum.

générales. L'amour de Dieu se traduit en religion et nous incite à faire offrande de toutes choses et de nous-mêmes au Créateur. S'il est vrai que la première manière d'aimer autrui c'est de lui rendre justice, celle-ci sera avant tout justice sociale, les formes particulières de justice, — commutative et distributive, — y étant au fond impliquées, puisque la promotion et le respect du bien commun ne vont pas sans elles. Enfin l'amour que la charité nous commande à notre propre endroit s'exprime, toujours au niveau des vertus morales, dans la volonté de « se réaliser » au maximum en faisant fructifier toutes ses richesses (25).

*
* *

Jetons un coup d'œil sur le chemin parcouru. A l'encontre de la généralité par attribution, la généralité par influence peut être l'origine de vertus générales. Celles-ci sont d'authentiques vertus ; leur objet a une telle amplitude qu'elles peuvent commander tout l'agir vertueux.

Pour saisir toute l'originalité de la notion de vertu générale, il nous faut maintenant la comparer à trois autres vertus qui, à première vue, semblent mériter le même qualificatif : l'obéissance, la prudence et la charité.

Vertu spéciale, l'obéissance a pour objet le précepte, expression de la volonté du supérieur (26). Pas d'obéissance sans précepte. C'est si vrai qu'en son absence, un péché ne saurait être une véritable désobéissance (27). Pourquoi l'obéissance ainsi comprise ne serait-elle pas vertu générale ? le rôle du précepte dans les actes vertueux qu'il impère n'est-il pas semblable au commandement que nous avons reconnu à l'origine des vertus générales ? Ici et là n'avons-nous pas un ordre qui vient d'une vertu et qui porte sur d'autres actes vertueux ?

(25) La comparaison s'arrête là. Justice générale, religion, magnanimité sont trois vertus différentes. Il n'y a qu'une vertu de charité, parce que la formalité est toujours la même. Mais le rapport des trois vertus générales avec Dieu, le prochain et nous-même manifeste leur importance, s'il est vrai, comme le rappelait plus haut le P. Sertillanges avec S. Thomas et Cajetan, que « la division traditionnelle des devoirs envers Dieu, envers le prochain et envers soi-même est plus pratique et surtout plus philosophique parce que première et fondamentale » (cf. *supra* n. 4).

(26) Doctrine classique de S. Thomas, cf. IIa IIae, 104, 2.

(27) IIa IIae, 105, 1, ad 1um : « Peccatum veniale non est inobedientia, quia non est contra praeceptum, sed praeter praeceptum. Nec etiam omne peccatum mortale est inobedientia, proprie et per se loquendo : sed solum sicut quando aliquis praeceptum contemnit. Quia ex fine morales actus speciem habent. Cum autem facit aliquid contra praeceptum non propter praecepti contemptum, sed propter aliquid aliud, est inobedientia materialiter tantum ; sed pertinet formaliter ad aliam speciem peccati ».

Pour que l'obéissance soit vertu générale, il faudrait que *tous les actes des différentes vertus* soient l'objet de préceptes. Or il n'en est rien. Tous les actes que nous posons comme membre de la société humaine ne sont pas déterminés par des lois ; s'il en était autrement, nous serions ramenés au stade infantile (et même infra-infantile, car l'enfant règle beaucoup de ses jeux). De même dans l'ordre surnaturel : il est de larges secteurs de vie chrétienne qui relèvent des conseils ; l'obéissance n'y est pas formellement en cause. L'obéissance ne peut pas avoir prise sur toute la vie ; elle n'est donc pas vertu générale (28).

Telle est la pensée de S. Thomas. Il est vrai qu'il nuance quelque peu sa doctrine. Pour lui, l'obéissance, mais au sens large, peut marquer tout le comportement dans la mesure où, le précepte faisant défaut, on accomplit tout ce qu'on fait en se référant au précepte qui *aurait pu* être donné. Ainsi comprise, l'obéissance peut avoir, sans aucun doute, une emprise générale, mais, remarquons-le bien, il s'agit d'une obéissance *au sens large;* la vertu générale qui en découle ne saurait être que vertu générale au sens large, donc impropre. Notre conclusion n'est donc en rien ébranlée : en rigueur de termes, l'obéissance n'est pas une vertu générale (29).

L'intérêt de cette conclusion doit être souligné. Elle rejoint une autre doctrine chère à S. Thomas. L'homme moralement bon vit *en conformité avec la règle* que lui propose sa propre raison, celle-ci exigeant, non pas tout le temps, mais dans des circonstances données, la soumission à la volonté du supérieur (30). L'homme moralement bon ne se définit donc pas comme un parfait obéissant, comme si l'obéissance était la première de toutes les vertus. Le refus de faire de l'obéissance une vertu générale vient de la même requête. Et ce n'est sans doute pas être infidèle à S. Thomas que

(28) IIa IIae, 104, 2. La première objection conclut que l'obéissance n'est pas vertu spéciale, mais générale. Voici la réponse de S. Thomas : « Ratio praecepti, quam attendit obedientia, concurrit cum actibus omnium virtutum ; non tamen cum omnibus virtutum actibus, quia non omnes actus virtutum sunt in praecepto, ut supra habitum est (cf. Ia IIae, 94, 3 et *ibid.*, 100, 2). Similiter etiam quaedam quandoque sub praecepto cadunt quae ad nullam aliam virtutem pertinent : ut patet in his quae non sunt mala nisi quia prohibita. Sic ergo, si obedientia proprie accipiatur, secundum quod respicit per intentionem formalem rationem praecepti, erit specialis virtus, et inobedientia speciale peccatum. Secundum hoc ad obedientiam requiritur quod impleat aliquis actum iustitiae, vel alterius virtutis, intendens implere praeceptum : et ad inobedientiam requiritur quod actualiter contemnat praeceptum ».

(29) Fin du texte cité à la note précédente : « Si vero obedientia large accipiatur pro executione cuiuscumque quod potest cadere sub praecepto, et inobedientia pro omissione eiusdem, ex quacumque intentione, sic obedientia erit generalis virtus, et inobedientia generale peccatum ».

(30) Cf. les pages du P. J. Tonneau dans *Bull. thom.*, t. 7 (1943-1946), p. 564 s.

d'ajouter ceci : agir systématiquement en se référant à un précepte non existant mais possible, ne va pas sans danger pour la qualité de la vie morale ; on risque de se décharger sur un autrui, — fût-il hypothétique, — de l'obligation de déterminer, avec sa propre raison et non celle d'un autre, ce qui doit être accompli.

De tout ce qui précède nous pouvons donc tirer cette conclusion : par défaut de généralité, l'obéissance n'est pas vertu générale ; l'un des aspects de la vertu générale, — pouvoir commander *tous* les actes vertueux, — est mis ainsi en plus vive lumière.

C'est pour une raison inverse, l'excès de généralité, que les vertus de prudence et de charité ne méritent pas ce qualificatif.

Certains indices ont pu faire penser le contraire : à tel endroit de la *Secunda secundae*, S. Thomas compare l'influence de la justice générale et de la charité sur la vie morale (31) ; à tel autre endroit, il prend l'exemple du soleil pour illustrer le rôle universel de la prudence, exemple qui, nous le savons, appuie ailleurs sa définition de la vertu générale (32).

Ces rapprochements ne suffisent pas, semble-t-il, à faire de la prudence et de la charité des vertus générales. Et cela pour deux raisons.

Première raison, d'ordre textuel. Plus d'une fois la *Somme de théologie* a l'occasion d'affirmer cette doctrine si elle avait été celle de S. Thomas, et elle n'en fait rien.

Dans le *Commentaire sur les Sentences* par exemple, S. Thomas avait vu dans la prudence une vertu générale (dans un sens particulier, il est vrai, mais somme toute assez proche de notre définition) (33). Dans la *Somme de théologie*, il ne renouvelle pas semblable affirmation. La prudence est-elle vertu spéciale ? Dans l'article consacré à ce problème, les objections concluent toutes que la prudence n'est pas vertu spéciale, sans aller jusqu'à dire qu'elle est vertu générale (34). Et pourtant la deuxième objection n'invitait-elle pas à l'affirmer puisqu'elle soulignait l'action de la prudence en toute vertu ? La réponse à cette objection reprend la doctrine du corps de l'article : la prudence est vertu spéciale, mais pour ajouter que rien ne s'oppose à ce qu'en même temps elle aide toutes les vertus et soit à l'œuvre en chacune d'elles (35).

(31) IIa IIae, 58, 6. Le texte a été cité *supra* n. 20.

(32) IIa IIae, 47, 5, ad 2um, cité *infra* n. 35 ; cf. texte cité au commencement de la n. 6 *supra*.

(33) 3 *Sent.*, d. 33, q. 2, a. 1, sol. 1, éd. Moos, nº 135.

(34) IIa IIae, 47, 5.

(35) *Ibid.*, ad 2um : « Ex illa ratione habetur quod prudentia adiuvet omnes virtutes, et in omnibus operetur. Sed hoc non sufficit ad ostendendum quod non sit virtus specialis : quia nihil prohibet in aliquo genere esse aliquam speciem quae aliqualiter operetur in omnibus speciebus eiusdem generis ; sicut sol aliqualiter influit in omnia corpora ».

Il aurait été si facile de dire que, vertu spéciale par son objet, la prudence était, en raison de celui-ci, vertu générale par l'influence qu'elle pouvait avoir dans l'ensemble de la vie vertueuse. Mais S. Thomas ne le dit pas, et nous devons enregistrer ce fait.

Même constatation à propos de la charité. Ici également il se demande si la charité est une vertu spéciale (36). La réponse est affirmative et ne fait pas difficulté. Les objections ne vont-elles pas l'inviter à parler de vertu générale, ou au moins à relativiser sa conclusion ? Les deux premières objections refusent de voir dans la charité une vertu spéciale, — sans pour cela prononcer le mot que nous cherchons. — Les réponses qui leur sont opposées confirment le corps de l'article ; elles admettent seulement une influence de cette vertu sur tous les actes vertueux qui en dépendent « *non essentialiter, sed per modum imperii* ». N'est-ce pas faire de la charité une vertu générale ? Il faut attendre la fin de la troisième objection pour entendre parler de vertu générale ; elle conclut : la charité n'est pas vertu spéciale, mais vertu générale, *caritas est generalis virtus*. Que va répondre S. Thomas ? Il ne songe aucunement à nier le caractère général de la charité ; mais au lieu de répondre, comme nous nous y attendions : par son objet précis elle est vertu spéciale, par son influence universelle elle est vertu générale, il ne reprend pas cette dernière expression et lui préfère les termes plus larges et moins techniques de S. Augustin cité dans l'objection : le précepte de l'amour est un ordre général *(jussio generalis)* (37). C'est bien à dessein que S. Thomas évite de parler ici de vertu générale. Un autre texte, à peu près contemporain, est on ne peut plus net dans le même sens. Dans la question disputée *De virtutibus*, il en vient à traiter de la charité. Il refuse de voir en celle-ci une vertu générale à cause du caractère éminent de son objet, le Bien suprême ; la charité n'est pas vertu générale ; elle comprend toutes les vertus, elle est *summa virtutum* (38).

Mais pourquoi, au sujet de la prudence et de la charité, cette fin de non recevoir ?

C'est ici que nous rencontrons la deuxième raison annoncée, celle-ci d'ordre proprement doctrinal. Ce qui est en cause ce n'est

(36) IIª IIªᵉ, 23, 4.

(37) IIª IIªᵉ, 23, 4, 3um : « Praeterea, praecepta legis respondent actibus virtutum. Sed Augustinus, in libro *de Perfect. Hum. Iust.*, dicit quod generalis jussio est, *Diliges* ; et generalis prohibitio, *Non concupisces*. Ergo caritas est generalis virtus ». Réponse de S. Thomas : « Dicendum quod praeceptum de diligendo dicitur esse jussio generalis, quia ad hoc reducuntur omnia alia praecepta sicut ad finem : secundum illud I *ad Tim.* 1, (5) : *Finis praecepti caritas est* ».

(38) *Q. d. de caritate*, a. 5, ad 4um : « Bonum commune non est objectum caritatis, sed summum bonum ; et ideo non sequitur quod caritas sit generalis virtus sed quod sit summa virtutum ».

rien de moins que la doctrine de la connexion des vertus dans la prudence et dans la charité. Nous n'avons pas à rappeler de quelle manière prudence et charité font sentir, chacune à leur plan, leur influence, sur l'ensemble de la vie morale. Un seul point doit retenir notre attention, mais il est capital et permet de distinguer définitivement ces vertus de nos trois vertus générales : *l'influence générale de la prudence et de la charité est une influence nécessaire.* Pas de vertu morale sans prudence qui éclaire l'action (comme inversement pas de prudence sans vertus morales) ; pas de vertu parfaite sans charité qui ordonne à la Fin suprême. Prudence et charité ne sont pas des vertus générales ; leur importance dans la vie est trop grande pour qu'elles ne soient que cela ! Ce sont, si l'on peut dire, des *vertus super-générales.* Si l'on peut dire... S. Thomas ne le dit pas. Il n'en a pas besoin. Il a tout dit en affirmant la connexion des vertus dans la prudence et dans la charité. C'est donc bien par excès de généralité que ces deux vertus ne sont pas générales.

Ce qui précède précise un autre aspect de la vertu générale. Car si l'influence d'une authentique vertu générale doit porter sur les actes de toutes les vertus, cette influence, contrairement à celle de la prudence et de la charité, reste *facultative.* Que mes actes vertueux ne soient pas commandés par l'une des vertus générales, cela ne les empêche pas d'être proprement actes vertueux. Tout au plus, cette intervention peut provoquer, comme nous l'avons dit, des actions qui, sans elle, auraient échappé ; elle peut donner à nos œuvres une plus grande ferveur et à la vie un principe immédiat d'unification. De toutes façons, leur structure vertueuse n'est pas viciée, alors que l'absence de la prudence et de la charité les met en cause. Il faut aller plus loin. Parce que leur intervention à titre de vertu générale est facultative, leur présence ou leur non-présence, le choix de telle vertu générale plutôt que de telle autre, sont laissés à chacun. Selon les tempéraments, les familles d'esprits, ou encore les différents moments de l'existence, le primat pourra être donné à telle vertu générale. On peut penser, pour prendre un exemple, qu'un fils de S. Benoît donne spontanément un rôle de choix à la vertu de religion, tandis qu'un disciple de S. Ignace de Loyola insiste sur la vertu de magnanimité et la volonté de faire fructifier tous les talents du Maître pour sa plus grande gloire.

Les vertus générales prennent ainsi tout leur relief. En un mot, elles sont promotrices de différents styles de vie morale : des styles de vie, parce que, contrairement aux autres vertus morales (toujours abstraction faite de la prudence), elles commandent tous les actes vertueux ; des styles de vie différents, parce que leur rôle, à l'encontre de la prudence et de la charité, n'est pas nécessaire.

C'est dire que l'intérêt des vertus générales est essentiellement d'ordre vital, comme est d'ordre vital la primauté dont elles jouissent.

De ce point de vue, signalons leur rôle dans la lutte contre les défauts et dans la montée spirituelle. Celles-ci peuvent prendre différents visages. Se contenter de combattre le mal quand il se présente, en attaquant ce qu'on appelle le défaut dominant, risque d'être trop négatif. Acquérir la vertu opposée, moyen plus positif, peut paraître trop limité : on n'a pas tout le temps l'occasion de faire acte de telle vertu, de lutter, supposons, contre sa paresse naturelle. Il est bien un moyen radical, positif et universel : promouvoir en tout la charité ; avec cette vertu, toutes les autres nous sont données. Cette voie ne manque-t-elle pas, à certains moments, d'efficacité psychologique ? Le lien entre le défaut à combattre et la charité apparaît-il assez clairement ? Entre ces deux extrêmes, vertu particulière et charité, les vertus générales peuvent être de quelque secours. En attisant chez ce paresseux le désir de se donner toujours au maximum, chaque action, accomplie dans cette perspective, — jeu, dévouement, travail..., — devient occasion d'effort et de don de soi.

Si l'intérêt vital des vertus générales est ce que nous venons de dire, pourquoi S. Thomas, qui connaissait leur caractère vivifiant, a-t-il donné dans sa morale, science de vie, la primauté aux vertus cardinales ? N'aurait-il pas été mieux inspiré en organisant autour des vertus générales l'ensemble de la vie morale, sans oublier, au-dessus d'elles à cause de son rôle hors de pair, la vertu de prudence ?

Tout de suite une réponse vient à l'esprit. S. Thomas a suivi l'ordre des vertus cardinales parce qu'il était prisonnier d'une longue tradition. La distinction des vertus cardinales avait autorité dans l'Église, tous les théologiens en faisaient état, elle avait pour elle S. Ambroise, S. Jérôme, S. Augustin, S. Grégoire le Grand (39). Surtout l'Écriture sainte lui donnait la plus haute consécration possible (40).

Cette réponse a du prix. Elle reste insuffisante, car elle fait trop bon marché des exigences intellectuelles d'un S. Thomas. Il est, à un autre niveau, une explication plus satisfaisante et qui rend compte en même temps de l'enseignement de l'Église. Si la *Somme de théologie* met à la première place les vertus cardinales, c'est parce que celles-ci ont *davantage raison de vertu.* En effet elles perfectionnent chez l'homme ces tendances les plus foncières qui,

(39) Dom Lottin, *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*, t. III, Louvain-Gembloux, 1949, p. 154.

(40) *Sag.*, 8, (7).

à raison de leur objet très précis, ont le plus besoin de rectification. Et c'est parce que la distinction des vertus cardinales prend racine dans la notion même de vertu, réalisée en elles au maximum, qu'il est possible de relier organiquement à ces vertus-types les autres vertus, que ce soit comme espèces différentes de la vertu cardinale ou comme vertus annexes. Une systématisation est ainsi possible, que la notion de vertu générale n'aurait pu assurer (41).

Faut-il dès lors opposer les vertus cardinales aux vertus générales comme ce qui est d'ordre plus systématique à ce qui est d'ordre plus vital, comme l'essentiel à l'existentiel ? Dans une théologie morale digne de ce nom, il est toujours dangereux d'opposer système et vie, car les plus belles systématisations sont ici vides de sens, si, ne considérant pas les structures de l'agir humain dans ses racines les plus profondes, elles sont impuissantes à promouvoir la vie. Les vertus cardinales assurent les rectifications les plus foncières ; sur elles se fonde toute la vie morale. Mais dans l'ensemble des vertus morales, la justice générale, la religion, la magnanimité méritent de jouer un rôle privilégié à cause non pas de la profondeur de rectification qu'elles opèrent, mais de l'amplitude de leur objet, amplitude qui leur permet, si on le veut, de marquer toute la vie. Ces deux points de vue diffèrent, bien que les objets soient ici et là en cause. En effet l'enracinement d'une vertu dans un homme dépend de la rectification plus ou moins profonde qu'elle opère (aspect vertical), tandis que son retentissement vient de son rôle plus ou moins étendu selon les diverses situations humaines (aspect horizontal) (42).

*
* *

Ce qui valait du temps de S. Thomas, vaut encore aujourd'hui,

(41) Cf. pour chaque vertu cardinale les questions qui organisent autour d'elles toutes les vertus particulières en dépendant (IIª IIªᵉ, 48 ; 79 ; 128 ; 143). Nous ne croyons pas, comme le P. Sertillanges, — à supposer qu'il l'ait pensé, — que la distinction des vertus générales soit *plus logique* que celle des vertus cardinales. Disons plutôt qu'elle est *plus psychologique*, qu'elle a l'avantage d'exciter plus immédiatement une nouvelle ferveur, alors que les vertus cardinales répondent à des requêtes plus *ontologiques* en rendant compte des rectifications les plus profondes.

(42) Vertus cardinales et vertus générales sont deux distinctions irréductibles l'une à l'autre. *Elles se situent sur des registres différents.* Religion, justice générale et magnanimité se réfèrent aux vertus cardinales de justice et de force ; *mais cette référence est différente pour chaque cas :* la religion est vertu annexe de la justice particulière ; la justice générale se rapporte à cette dernière en l'englobant de quelque façon ; la magnanimité est et vertu annexe et partie intégrante de la force. On ne saurait trop souligner ce fait.

plus encore peut-être aujourd'hui. Achevons cette étude en évoquant l'actualité des vertus générales.

L'homme moderne aux prises avec les instincts nietzschéens du culte de la force, apprend de la magnanimité où est la vraie grandeur et à quelles conditions il peut la cultiver. La justice générale ou sociale donne droit aux légitimes aspirations d'une recherche communautaire que le communisme marxiste voudrait exaspérer en noyant l'homme dans la collectivité. Face aux réalités d'un monde que la civilisation technique risque de profaner en le réduisant à sa valeur d'usage, la vertu de religion apprend à l'homme moderne à donner à tout valeur d'offrande et de culte à Dieu.

Apprendre aux hommes l'importance de ces *vertus spéciales* qui s'appellent religion, justice sociale, magnanimité, — mettre en relief, avec leur caractère de *vertus générales* au sens de S. Thomas, leur puissance d'unification et d'animation de la vie : telle paraît être l'une des tâches singulièrement urgentes de notre époque (43).

La Tourette-L'Arbresle.

V. DE COUESNONGLE, *O. P.*

(43) Il faut tout d'abord faire prendre conscience de l'existence de ces trois vertus avec leur objet déterminé, *comme vertus spéciales*. Et cela ne va pas de soi. Sans doute les moralistes ont toujours été avertis des exigences de la vertu de religion, — encore que l'heure actuelle impose une reconsidération des éléments qui concourent à faire naître le « *sens du sacré* ». — De plus en plus ils sont sensibilisés aux problèmes de la justice sociale. Il faut regretter qu'il n'en soit pas de même en ce qui concerne la magnanimité ; pour S. Thomas celle-ci n'est rien d'autre que la *vertu morale d'espérance*. Cette vertu, dont on doit préciser les rapports avec la vertu théologale d'espérance, est d'autant plus importante de nos jours qu'elle éclaire plus d'un problème actuel, comme celui des rapports du temporel et du spirituel, de la spiritualité des laïcs, d'une théologie du travail, etc. — Ayant bien compris l'originalité de ces trois vertus comme vertus spéciales, il est nécessaire de faire prendre conscience du rôle qu'elles peuvent jouer *comme vertus générales*, avec tous les avantages d'ordre vital que nous avons mis en lumière.

Dans cette ligne, on peut se demander si, en un temps où les meilleurs chrétiens sont avides d'initiations à la Doctrine théologique, il est nécessaire, en morale, de centrer l'étude des vertus morales sur les vertus cardinales en faisant profiter de la systématisation qu'elles permettent. Ne pourrait-on concevoir un exposé succinct de morale chrétienne qui, sur le chapitre de la vie vertueuse, mettrait au sommet la vertu de charité (éclairée et animée, naturellement, par les deux autres vertus théologales) ; au-dessous, viendrait la vertu de prudence qui gouverne l'agir vertueux : nous retrouvons ainsi les deux vertus qui *nouent* toute la vie vertueuse. L'étude des autres vertus morales serait menée selon les trois actes de la justice sociale, de la religion et de la magnanimité, considérérées comme vertus spéciales (à cause de leur importance) et comme vertus générales (à cause de leur influence possible), ces vertus étant mises en contact étroit avec les trois exigences, — Dieu, soi-même, le prochain, — de la charité.

Une telle présentation aurait l'immense avantage de s'en tenir à l'essentiel et de le proposer d'une manière dynamique.

Mais, grave lacune dira-t-on : et la tempérance, avec surtout la chasteté ? On retrouverait cette dernière vertu, sous des aspects divers et complémentaires, dans les exigences de chacune des trois vertus générales. Car la réalisation de l'homme, chair et esprit, est intéressée par une vie pure ; la justice sociale également, avec son sens du bien commun qui réclame la perpétuation de l'espèce ; la vertu de religion enfin qui pousse à respecter le corps pour en faire offrande au Créateur. Remarquons d'ailleurs que la vertu de chasteté, qui règle l'usage des réalités proprement charnelles, est aussi intimement unie à la vertu de charité, pour autant que celle-ci assume, dans une perspective proprement divine, les affections humaines, et donc l'amour des époux et la virginité consacrée. — Autre objection : où situer ces vertus, évangéliques au premier chef, que sont l'humilité et la patience ? On peut répondre assez facilement que la première a sa place toute trouvée à côté de la magnanimité, car on ne devrait jamais parler de la magnanimité sans préciser ce qu'est l'humilité, et vice versa. Quant à la patience, elle est un élément nécessaire à l'épanouissement et à l'affirmation de soi, — autrement on devient le jeu des circonstances.

Il ne nous appartient pas de pousser plus avant ici cette recherche qui répond à certaines critiques de Dom Lottin, et tient compte, mais en l'établissant en doctrine et avec S. Thomas, de certaines de ses propositions (cf. *supra*, n. 4). De toutes façons, nos trois vertus mettent en lumière trois aspects majeurs de la vie morale. Sans détrôner pour autant les vertus cardinales, elles permettent, comme vertus spéciales et générales, de traduire, avec leurs notes propres, certaines requêtes fondamentales de la vie morale.

HUGUES DE SAINT-VICTOR A-T-IL ÉCRIT LE « DE CONTEMPLATIONE ET EJUS SPECIEBUS » ?

Le texte du *De contemplatione et ejus speciebus* fut édité par B. Hauréau dans son *Hugues de S. Victor. Nouvel examen de l'édition de ses œuvres* (Paris, Pagnerre, 1859). Cet ouvrage est introuvable. Que M. l'abbé Baron soit vivement remercié de mettre à notre portée un très joli texte et de le rééditer sur une base manuscrite élargie (1). Pour son édition B. utilise les manuscrits Paris, B. N. lat. 14872 et son homologue Paris, Sainte-Geneviève 1432. Leur texte est reproduit dans le cahier de Jean Picard bibliothécaire de Saint-Victor au début du XVIIIe s., Paris, B. N. lat. 14366. Enfin Oxford, Bodl. Laud. Misc. 409, qui contient la quatrième partie du *De contemplatione*, fournit d'utiles corrections. Après Hauréau, B. prend pour base d'édition Paris, B. N. lat. 14872. C'est en fait un manuscrit composite formé de plusieurs manuscrits de dates diverses, allant du XIIe s. au XVIe s. Le *De contemplatione* se trouve dans la partie la plus ancienne qui remonte sans doute au troisième quart du XIIe s. (2).

Ce livret est précieux, fortement charpenté, riche de formules inattendues, posant à l'historien mille questions. C'est une description de l'itinéraire spirituel. Comptez donc quatre étapes : 1. la *méditation* ; 2. le *soliloque*, sorte de dialogue avec soi-même pour se mieux connaître et se mépriser ; 3. la *circonspection*, non pas réserve précautionneuse, mais regard circulaire de l'âme jugeant ses comportements dans le monde, ses vues, ses délibérations et ses choix ; 4. la *montée*, préludant à tant d'autres *montées* (de Gérard de Zutphen à S. Jean de la Croix). Cette 4e section mérite de retenir l'attention. On y voit l'intelligence, progressant dans la connaissance des mœurs divines, prendre cinq départs ou appuis successifs : *a)* la création ; *b)* la nature de l'âme ; *c)* les divines paroles ; *d)* le rayon de la contemplation et, à ce niveau, voici trois contemplations et trois symboles les exprimant : le trône (Isaïe), le bruit de la brise-*sibilus* (Élie), le palme (Ézéchiel) ; *e)* la joie de la vision béatifiante et voici trois autres

(1) HUGUES DE SAINT-VICTOR, *La contemplation et ses espèces.* Introduction, texte et notes par Roger BARON. Paris, Desclée et Cie, 1958 ; 14×21, 144 pp.

(2) Cette datation se fonde sur la fréquence de la graphie *e* cédillé pour *ae*. Nous remercions Mlle d'Alverny et le P. Bataillon qui ont bien voulu examiner ce manuscrit.

symboles : la suspension (Job), le silence (S. Jean), le sommeil, dont parle le *Cantique.*

Du point de vue de la composition littéraire, le *De contemplatione* offre une difficulté. B. l'a pressentie (p. 15). Il semble qu'un bloc (de la p. 53 à la p. 67) ait été ajouté et déséquilibre l'ensemble. B. masque en vain la surcharge par de faux titres. Ce bloc comprend des sections consacrées aux *revelationes*, *emissiones* (*Cant.* 4, 13), *inspirationes*, *exercitia*, thèmes suscités, comme en font foi les commentaires de l'époque, par le *Cantique des Cantiques*, ch. 4 : « Lève-toi, aquilon », vent du nord, symbole de Satan, des tentations contre lesquelles vaut l'ascèse *(exercitia)*, « accours, autan, soufflez sur mon jardin ! », vent du midi, symbole de l'Esprit-Saint, dont le grand victorin Richard écrira précisément : « Ipso *revelante*, veritas agnoscitur ; Ipso *inspirante*, bonitas amatur » (3).

Laissons de côté le problème littéraire. Une autre question nous presse : quel est l'auteur du *De contemplatione?* Hauréau répondait : Hugues de S. Victor. L'opuscule est tout imprégné de son esprit. B., à son tour, le ressent vivement. Cette large vision de l'histoire, cette façon d'interpréter l'Écriture, cette manière d'infléchir la pensée dionysienne dans le sens d'Augustin, c'est bien Hugues ! Pourtant B. reste inquiet : « le coefficient d'authenticité n'est pas très élevé ». En bon historien, B. recule ; mais les raisons du cœur finissent par l'emporter et cette réédition va annoncer en tous lieux que le *De contemplatione* est une œuvre authentiquement hugonienne, quoique transmise par un disciple auditeur et non revue et achevée par le Maître.

Témoignons de la sympathie que nous avons pour le moderne éditeur du *De contemplatione* en suivant de près son effort et en assumant la tâche la moins aimable : faire triompher sur le cœur les raisons de l'esprit. Non, Hugues n'a pas écrit le *De contemplatione.* On ne saurait l'admettre et voici pourquoi.

Hugues démarqué

Attribuer à Hugues le *De contemplatione* n'est pas de tout repos. Constatant que le livret réédite tel passage du *De tribus diebus*, on est pris d'inquiétude. Vérifiant que le morceau consacré à la méditation est entièrement emprunté au *Didascalicon*, L. III, ch. X, on se prend à trembler. Mais la position devient insoutenable, angoissante, quand on découvre que le Pseudo-Hugues aménage un long passage du *De arca Noe morali*, L. I, ch. 2 (4), de l'Hugues authentique.

(3) *Benjamin major*, *P. L.*, 196, 133.
(4) Migne, *P. L.*, 176, 622-623.

De arca Noe morali
P. L. 176, 622 D

Ait ergo : *Vidi Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum.*

Excelsum est quod situm est in sublimi, elevatum est quod de inferioribus translatum est ad superiora. Solium ergo excelsum sunt angelici spiritus, solium elevatum animae sanctorum de hujus mundi voragine translatae ad gaudia supernae pacis. Et quia utrisque praesidet Deus, ideo sedere perhibetur super solium excelsum et elevatum.......

...*Et ea quae sub Ipso erant replebant templum.* Templum est angelici sive humani intellectus capacitas, quod scilicet templum impletur ab his quae sub eo sunt. Quia tanta est divinorum operum immensitas, ut ad ea perfecte comprehendenda nullius creaturae intelligentia sufficiat. Implet cor nostrum consideratio eorum, non comprehenditur a corde nostro immensitas eorum. Quomodo ergo factorem operis comprehendere valebimus, qui ipsum opus factoris ad plenum capere non valemus ?.......................................

...virtus divinitatis omnem creaturam et aeternitate praecedit, et dignitate transcendit, et potestate disponit.

.. ..Quod ergo dicit... ....
Ea quae sub Ipso erant replebant templum, id est ea, quae implebant templum sub ipso erant, quia quidquid temporaliter volvitur, intra et infra aeternitatem invenitur, immensitas enim aeternitatis temporales angustias intra se claudit, quia et prius tempore est, quod nunquam coepit, et posterius tempore, quod finem nescit. Et supra tempus est, quod mutabilitatem non recepit.

De contemplatione
Ed. R. Baron, p. 81

Hinc Isaias : *Vidi Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum.*

Excelsum est quod in sublimi situm est : elevatum est quod de inferioribus ad superiora translatum est. Solium igitur excelsum super agmina angelicorum spirituum ; solium elevatum anime sanctorum de hoc mundo translate ad gaudia supernorum. Et quia utrisque presidet Deus, ideo sedere perhibetur super solium excelsum et elevatum.

Et ea quae sub Ipso erant replebant templum: templum est angelici, sive humani, intellectus capacitas, quod scilicet templum ab his impletur quae sub eo sunt, quia tanta est divinorum operum immensitas, ut ad ea perfecte comprehendenda nullius creature intelligentia sufficiat. Implet cor nostrum consideratio eorum, non comprehenditur a corde nostro immensitas eorum. Quomodo ergo factorem operis comprehendere valebimus, qui ipsum factoris opus ad plenum capere non valemus ?

Virtus quippe divinitatis omnem creaturam et eternitate precedit et dignitate transcendit, et potestate et sapientia disponit.

Quod ergo dicit *ea que sub Ipso erant replebant templum,* hoc est que implebant templum subjectum immense eternitati : quia quidquid temporaliter movetur infra eternitatem invenitur. Immensitas enim eternitatis temporales angustias infra se claudit, quia et prius tempore est quod nunquam cepit, et posterius tempore quod finem nescit, et supra tempus est quod mutabilitatem non recipit.

C'est bien clair. Ces textes rapprochés ne font pas songer à un écrivain unique revenant à un premier essai. Ils sont deux. Deux tempéraments, dirions-nous ; car le second écrivain refuse et le style et la doctrine du premier. Le trône sublime, dont parle Isaïe, ce sont les esprits angéliques, dit le premier ; le trône sublime est supérieur aux troupes angéliques, réplique le second. Le premier repart : la divinité dispose de toute créature par sa puissance ; vous oubliez la sagesse, rétorque le second. L'éternité sans limites enclôt en elle les limites étroites du temps, fait entendre le premier ; non, reprend le second, elle

les enclôt au-dessous d'elle-même. Bref, il y a deux auteurs. L'auteur du *De arca Noe morali* n'est pas l'auteur du *De contemplatione.* Ce dernier livret, Hugues ne l'a pas écrit.

Évolution des thèmes

Ce n'est pas qu'il soit absent. Sa pensée est là, mais repensée. Des ensembles se nouent à partir d'éléments que l'œuvre de Hugues présentait dispersés, les thèmes se développent. Hugues commentait la *Hiérarchie céleste* et signalait, en son prologue, les deux représentations imagées *(simulacra)* permettant à l'homme de s'élever jusqu'à l'invisible. Le *De contemplatione* mue la célèbre dyade hugonienne *(opera conditionis, opera restaurationis)* en triade : il y a désormais trois « simulacres » : la figure de ce monde, la conscience humaine et l'Humanité du Verbe.

Hugues. *In Hier.*	De contemplatione
Duo enim simulacra erant proposita homini in quibus invisibilia videre potuisset : unum naturae et unum gratiae. Simulacrum naturae erat species hujus mundi. Simulacrum autem gratiae erat humanitas Verbi.	Tria sunt simulacra : primum nature, secundum prudentie, tertium gratie. Primum est figura mundi, secundum natura animi, tertium humanitas Verbi.

Autre exemple. Lorsque l'intelligence est en quête de son Créateur ou déjà le possède, le *De contemplatione* exige d'elle : solitude, nudité, pureté. Ce thème revêt une certaine importance. Largement développé une première fois (p. 68), il reparaît dans la suite (p. 87). Il mérite attention. Le P. Mierlo, lisant les poèmes d'Hadewijch, la béguine d'Anvers, tenait que la mention de la nudité *(bloetheit)*, nudité de l'Essence divine, mais aussi nudité du fond de l'âme, trahissait nécessairement un climat néerlandais. Cette nudité, la voici déjà vigoureusement affirmée. Commentons quelques lignes :

> Intellectus investigans creatorem vel de Deo habitus, solus et nudus et purus debet esse : solus a materia, nudus a forma, purus a circumscriptione omnimoda : solus, quia inestimabilis ; nudus, quia incomprehensibilis ; purus, invisibilis.

A l'arrière-plan de la trilogie, *solus*, *nudus*, *purus*, il y a les commentateurs de Denys ; ainsi Hugues oppose-t-il à la pensée symbolique, qui use des signes sensibles, l'anagogie ou montée de l'esprit vers la pure contemplation des réalités supérieures ; songeons, dans les Écritures, aux exposés où la Vérité « *nude* et *pure*, sicut est, absque integumento exprimitur » (5) ; le même commentaire met au compte de la solitude l'unité divine et ses exigences : « Similitudo ad Deum est Ipsum imitari ; unitas vero solum sequi » (6) ; « simplicitas in solo ; puritas in vero » (7). Ces

(5) HUGUES, *Exp. in Hier. coel.*, l. II, c. I. *P. L.*, 175, 941.
(6) *Ibid.*, l. IV, *P. L.*, 175, 994.
(7) *Ibid.*, l. VII. *P. L.*, 175, 1065.

données, éparses chez Hugues, sont rassemblées par l'auteur du *De contemplatione*, associées à des relents de l'*Asclépius, 31 (inestimabilis, incomprehensibilis)* et à d'autres formules étranges, d'interprétation difficile, sur lesquelles nous aurons à revenir.

Quel est donc l'auteur inconnu du *De contemplatione*, écrivant dans le troisième quart du XII[e] s. au plus tard, pénétré de l'enseignement de Hugues, mais ouvert à beaucoup d'autres courants et plus attentif encore que lui aux mouvements de l'âme. Un nom s'impose : Richard de Saint-Victor.

Plaidoyer pour Richard

Sa candidature est sérieuse, très sérieuse. Nous pensons même qu'elle ne peut échouer.

N'insistons pas sur les détails, ainsi sur la définition de l'humilité (p. 49 : humilitas est virtus qua homo, sibi innotescens, sibi ipsi vilescit), si proche de celle qu'on lit dans le sermon *Exiit edictum :* « humilitas autem est quae facit hominem sibi ipsi vilescere vel coram aliis abicere... humilitas est virtus qua quisque sibi ipsi vilescit interius coram oculis Dei » (8).

Insistons sur la place que le *De contemplatione* réserve à la circonspection. Le mot, énonce-t-il, est équivoque. Il peut signifier l'une des espèces de la prudence ; c'est la *provida gerendorum vel sermonum cautela.* Étrange définition qui n'est pas de hasard (car elle est répétée) et qu'on chercherait en vain dans le *Moralium dogma*, ou dans la Glose sur l'*Ysagoge* ou dans le *De virtutibus* d'Alain de Lille. Mais, prise dans un itinéraire spirituel, la circonspection revêt aux yeux de notre auteur un autre sens ; c'est l'observation de l'esprit par lui-même — *exploratio animi* —, lorsque l'esprit se regarde agissant dans le monde. Eh bien! cette donnée est typiquement ricardienne. B. nous renvoie à Cassien. Mais c'est un trompe-l'œil ; car il s'agit alors non d'une vraie prudence, mais de la conscience, *exploratrix internorum motuum*, et c'est tout autre chose. Qu'on me trouve donc, ailleurs que chez Richard, cette circonspection, par où l'esprit « de se bene sollicita per circumspectionem sibi circumfertur » (9) et dont Richard dit encore : « Circumspectio est morum nostrorum modum in considerationem adducere » (10). Le *De contemplatione* fait de la circonspection une des grandes étapes de la vie spirituelle. C'est ce que Richard, et lui seul, a fait ailleurs : dans son *Annotation sur le Ps. 4.*

(8) Richard de S. Victor, *Sermons et opuscules spirituels inédits.* Paris, 1951, p. 38. On retrouve aisément à propos de l'humilité, dans l'œuvre de Richard, les expressions *mentis vilitas* ou *sibi ipsi vilescere* (voir *Explicatio in Cant.*, ch. 14. *P. L.*, 196, 448 et *De exterminatione mali et promotione boni*, tr. I, ch. 14. *P. L.*, 196, 1082). Concluons simplement : Richard adopte la définition forgée par S. Bernard : « Humilitas est virtus qua homo verissima sui agnitione sibi ipsi vilescit ». *P. L.*, 182, 942.

(9) Richard de S. Victor, *Liber exceptionum.* Paris, Vrin, 1958, p. 332.

(10) Migne. *P. L.*, 196, 1248. Cf. *P. L.*, 196, 62 : Circumspectio morum pertinet ad prudentiam veram.

Venons-en à des arguments plus pesants en faveur de Richard. Examinons le texte que le *De contemplatione* consacre à la division de la philosophie théorique et qui nous semble du plus haut intérêt.

Pars intellectualis vite trifaria est in consideratione creature. Prima est de mundi visibilibus ad invisibilia mundi ; secunda de invisibilibus mundi ad invisibilia nostri ; tertia de nostris invisibilibus ad invisibilia Dei. Vel prima pars est de invisibilibus visibilium formis ; secunda de invisibilibus causis ; tertia de invisibilibus substantiis. Prima fecit mathematicam, secunda statuit physicam, tertia theologicam. Mathesis doctrina dicitur, que in quatuor dividitur, in arithmeticam, musicam, geometriam et astronomiam. Physica, id est naturalis scientia, in tribus consistit, in ratione, experimento et usu. Theologica vero quadrifarie dividitur, aliquando similia assignando dissimiliter, quandoque dissimilia similiter, non nunquam similia similiter, aliquotiens dissimilia dissimiliter : prima est anagogica, secunda symbolica, tertia et quarta parabolica.

Ce très beau morceau est bien représentatif de S. Victor. Mais, touchant la division de la philosophie, on trouve dans les œuvres mises sous le nom de Hugues deux grands textes. Le second livre du *Didascalicon*, bien entendu, tout pénétré de Boèce et qui divise la philosophie en quatre parts : la philosophie théorique, la philosophie pratique, la mécanique et la logique. La philosophie théorique ou spéculative comprend elle-même et dans cet ordre : physique, mathématique et théologie. On est bien surpris de rencontrer dans l'*Exposé de la Hiérarchie céleste*, livre I, ch. 1, un autre texte sans rapport littéraire ni doctrinal avec le premier. La philosophie a désormais trois parties : théorique, éthique, logique. L'ordre des sciences spéculatives est devenu celui-ci : mathématique, physique, théologie. Un grand souffle mystique emporte tout. Il s'agit d'accéder à la Sagesse. La grande pensée est que la philosophie théorique ne peut avoir d'autre objet que les réalités invisibles. La mathématique va donc s'attacher dans le visible aux formes invisibles (multitude, grandeur). De la physique relève les causes invisibles des choses et de la théologie les substances invisibles elles-mêmes. Par ces trois degrés on s'élève jusqu'à la contemplation.

Richard de S. Victor a connu ces deux textes divergents, voire contraires, et il s'est efforcé de les fondre. En son *Liber exceptionum* il s'y applique en grand seigneur de la pensée ; il ouvre une large perspective sur les splendeurs de l'homme innocent, les maux (ignorance, convoitise, faiblesse) encourus par l'homme pécheur, les trois remèdes (sagesse, vertu, nécessité) pour l'obtention desquels sont requises théorique, pratique et mécanique. On le sait aujourd'hui, le *Liber exceptionum*, la moins originale des œuvres de Richard, connut le plus grand succès. Ne nous étonnons pas d'en trouver des résumés ou des relents dans des apocryphes tels que les deux chapitres ajoutés à la fin du *Didascalicon* ou l'*Epitome Dindimi in philosophiam*. L'*Ysagoge in theologiam* et, vers 1216, le Commentaire de Raoul de Longchamp sur l'*Anticlaudianus* d'Alain de Lille (11) remanient

(11) Paris, B. N. lat. 8083. Voir : M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*. Freiburg, 1911, p. 50.

l'enseignement de Richard en réintroduisant en sa synthèse la logique, et surtout l'éloquence, qu'il avait quelque peu délaissées.

Pour nous convaincre du travail original opéré par Richard, voyons-le torturer le *Didascalicon* et substituer à la série : physique, mathématique, théologie, la série : mathématique, physique, théologie.

Didascalicon, L. II, c. 18	Liber exceptionum, L. I, c. 7
Theorica dividitur in theologiam, mathematicam et physicam. Vel aliter theorica dividitur in intellectibilem, intelligibilem et naturalem. Vel aliter theorica dividitur in divinalem, in doctrinalem et phisiologiam. Eadem est theologica, intellectibilis et divinalis ; eadem est mathematica, intelligibilis et doctrinalis ; eademque physica, phisiologia et naturalis.	Theorica dividitur in theologiam, phisicam, mathematicam. Aliter theorica dividitur in intellectibilem, phisiologiam, intelligibilem. Aliter theorica dividitur in divinalem, naturalem, doctrinalem. Eadem namque est theologia, intellectibilis, divinalis. Eadem est phisica, phisiologia, naturalis. Eadem est mathematica, intelligibilis, doctrinalis. Theologia tractat de invisibilium essentiis ; phisica tractat de invisibilibus visibilium causis ; mathematica tractat de invisibilibus visibilium formis.

Le texte, ci-dessus cité, du *De contemplatione* est parallèle à celui du *Liber exceptionum*. Il représente le même effort de synthèse entre deux traditions. Sans doute l'*Expositio in Hier. coel.* y est-elle prépondérante. Mais le *Didascalicon* est encore présent. Car la mathématique reste *doctrinalis* et la physique *naturalis*. Il est vrai que Richard oublie de nous déclarer la théologie *divinalis*. Rapidement, en quatre lignes qui sont sa signature, il vous compose un Essai sur la théologie parabolique, symbolique et anagogique, chef-d'œuvre sur lequel se pencheront, souhaitons-le, tous ceux qui sont actuellement chargés d'enseigner une certaine discipline si malencontreusement dénommée théologie « spirituelle ». On relèvera que le symbole rapproche des réalités dissemblables sous le couvert de la ressemblance. Mais l'anagogie s'élève en Dieu à partir de ce qu'il y a de plus beau ici-bas et de plus semblable à Lui, mais elle s'achève dans la négation et la dissemblance. C'est tout l'enseignement du *Benjamin major* où la plus haute contemplation est réservée au chérubin dressé sur le côté gauche du propitiatoire, le côté de la dissemblance.

Nous avons jusqu'ici présenté en faveur de l'authenticité ricardienne du *De contemplatione* de hautes vraisemblances. Il faut en venir aux arguments décisifs.

Le Commentaire de Joël

Imprimé parmi les œuvres de Hugues de S. Victor, ce commentaire est actuellement attribué avec grande probabilité à Richard. Le *De contemplatione* enseigne que l'intellect en quête de Dieu ou en possession de Lui doit être seul, nu et pur : *solus a materia, nudus a forma, purus a circumscriptione omnimoda*. Le *Commentaire de Joël* nous offre deux exemples ou exploitations de la même formule, utilisant le même vocabulaire.

Tria quoque sunt genera visionum. Prima est materialis, secunda spiritualis, tertia intellectualis. Prima est cum materia et forma ; secunda sine materia, sed cum forma ; tertia sine materia et sine forma. Prima concipit elementata, secunda imaginata, tertia a circumscriptione est aliena, utcumque Deum concipiens, virtutes quoque et vitia.

On reconnaît ici les trois sortes de visions signalées par S. Augustin : corporelles, spirituelles (nous dirions imaginatives) et intellectuelles (12), mais enrobées d'un nouveau vêtement, seule la troisième vision est libérée de toute matière et de toute forme, pure de toute limite. Mais voici un autre texte qui rejoint plus exactement le vocabulaire du *De contemplatione :*

Tria sunt genera doctrinae : contemplativum, allegoricum, morale. Contemplativum purum, allegoricum nudum, morale solum. Solum a materia, nudum a forma, purum a circumscriptione omninoda. Morale siquidem genus informat sine materia vitam. Allegoricum illuminat sine forma scientiam. Contemplativum sine phantasia sublimat ad sapientiam (13).

Cette domination de la matière par l'enseignement moral, ce dépouillement de l'imagination et la montée vers une science sans forme limitée par l'allégorie et l'enseignement des mystères, cette contemplation pure au-delà des images, ce n'est pas indigne de Richard ; c'est même sa conviction : il y a dans l'Écriture un sens littéral, mais aussi un sens mystique, c'est-à-dire tropologique, allégorique et anagogique.

Le Commentaire de Nahum

Le *De contemplatione* reconnaît à l'action humaine une triple valeur : elle peut être utile, honorable, nécessaire (p. 77). La trilogie *utilitas*, *honestas*, *necessitas* est inusitée. Seul Ph. Delhaye l'a rencontrée dans un Commentaire de Thierry de Chartres sur le *de Inventione* (14). Or le *Commentaire de Nahum*, restitué par Dom G. Morin à Richard de S. Victor, utilise plusieurs fois cette trilogie et en propose même une analyse sérieuse, conforme, jusque dans le détail, au *De contemplatione* (15).

C'est le même écrit qui va nous permettre de résoudre un petit problème que le *De contemplatione* pose au théologien et qu'il laisse insoluble. A propos des trois « simulacres » : la figure de ce monde, la nature de l'esprit et l'humanité du Verbe, nous lisons ceci : « Primum invisibilia Dei indicat ex sui compositione. Secundum ipsa predicat ex sua ratione. Tertium eadem prestat ex persone et potestatis unione ». B. interprète cette dernière incise et la ramène, à force de bienveillance, à l'orthodoxie. Mieux vaut en découvrir, dans le commentaire de Nahum, la vraie signification.

(12) *De Genesi ad litteram*, XII, ch. 24, n. 51. *P. L.*, 34, 474. — Cf. *De Spiritu et anima*, ch. 24. *P. L.*, 40, 797.

(13) Ces deux textes du *Commentaire de Joël : P. L.*, 175, 355 et 368.

(14) *Mediaev. Stud.* 11 (1949), pp. 77-99.

(15) *Commentaire de Nahum. P. L.*, 96, 714. Cf. 722 et 744.

Richard écrit du Christ : « quem immunem omni malo ac plenum omni bono deitatis Potentia fecit, hunc Sibi in Personae univit identitate » (16). On ne peut douter que les deux formules ne soient sorties de la même plume. Richard de S. Victor est bien l'auteur du *De contemplatione et ejus speciebus*. Un dernier examen s'impose cependant. L'opuscule *De septem septenis* est-il favorable ou non à cette attribution ?

Le « De septem septenis »

Ce livret passe pour être de Jean de Salisbury. Il est composé de sept septaines. La sixième est celle des sept contemplations. Les voici : méditation, soliloque, circonspection, ascension, révélation, émission, inspiration. Ce sixième septenaire, comme B. l'a fort bien montré, n'a rien d'original ; il est composé de prélèvements opérés sur le *De contemplatione*. L'auteur inconnu conclut en déclarant : « Tout ceci, nous l'avons dit brièvement en suivant notre maître ». De quel maitre est-il donc le disciple, autant dire : qui a composé le *De contemplatione* ?

La septième septaine est consacrée aux sept principes ou causes secrètes de l'univers. En cette nouvelle section le disciple inconnu invoque deux fois son maître. Il n'est pas absolument requis qu'il s'agisse du même personnage. On peut penser cependant que le disciple n'égare pas ses lecteurs et réserve sa ferveur à un unique maître. Voici, en cette section VII, la première invocation du disciple inconnu au maître inconnu.

Ab hac ergo summa et aeterna trinitate descendit quaedam perpetuorum trinitas. Ab unitate namque descendit materia, ab unitatis aequalitate forma, a connexione utriusque spiritus creatus, id est natura. Haec sunt tria principia, a primo principio descendentia. Unde magister meus dicit : primum principium aeternitas, quae, quia immutabilis est, dicitur necessitas ; secundum principium materia, quae, quia apta est recipere omnes formas, dicitur possibilitas ; tertium principium forma, quae, quia materiam in alicujus statum terminat, dicitur finalitas ; quartum principium spiritus creatus, qui, quia motus est rerum universalis, dicitur actualitas.

B. est trop bon historien pour ne pas entendre, à la lecture de ce morceau, résonner l'École de Chartres. Mais les raisons du cœur l'emportent et il ne voit aucun inconvénient où nous en voyons beaucoup, à ce que le *magister meus* du disciple inconnu soit Hugues de S. Victor. Vraiment, non. Le texte que nous venons de lire est un résumé — W. Jansen l'avait signalé (17) — du Commentaire *Librum hunc* sur le *De trinitate* de Boèce, commentaire restitué, jadis par W. Jansen et actuellement par N. M. Haring (18), à Thierry de Chartres. On sait comment, dans l'École de Chartres de l'Un *(necessitas absoluta)* dérive la matière primordiale *(possibilitas absoluta)*, puis les réalités actuelles terminées par la forme

(16) *P. L.*, 96, 737.

(17) W. Jansen, *Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius De Trinitate.* Breslau, 1926, p. 139.

(18) N. M. Haring, *A Commentary on Boethius* De Trinitate *by Thierry of Chartres* (Anonymus Berolinensis), dans *Arch. Hist. doct. litt.*, 23 (1956) pp. 257-325.

(possibilitas definita), enfin l'âme du monde, la nature *(necessitas determinata)*. Mais ce qu'a d'original le Commentaire *librum hunc* et que reprend le livret *Des sept septaines* est ce rapport privilégié entre l'Un et la matière, entre l'Égalité de l'unité et les formes, entre la connexion de l'Unité et de l'Égalité et l'esprit ou âme du monde :

> Ab hac igitur sancta et summa Trinitate descendit quaedam perpetuorum trinitas. Unitas enim, secundum hoc quod unitas est, materiam creat, formas vero rerum secundum hoc quod est unitatis aequalitas. Ex eo quod est amor et conexio, creat spiritum (19).

Le maître qui semble résumer Thierry de Chartres et que cite le disciple inconnu peut ne pas appartenir à l'École de Chartres ; ce qui expliquerait un certain fléchissement du vocabulaire. Richard peut être ce maître ; il est très ouvert aux influences chartraines comme en témoignent ses protestations contre la matière primordiale increéee, l'emploi qu'il fait de la trilogie *utile*, *honestas*, *necessitas* ou, dans le *Benjamin major*, l. II, c. 4, de la trilogie *materia*, *forma*, *natura*.

Examinons maintenant, en cette même section VII du *De septem septenis*, la seconde invocation du disciple inconnu à son maître : « Unde magister meus : Magnum, inquit, sacramentum ! ». Le développement qui suit et qui porte sur l'incompréhensibilité de Dieu « rappelle, nous dit-on, le passage de l'*In Hierarchiam* commençant par *Audi magnum sacramentum*, des expressions identiques et la triade des yeux se retrouvant de part et d'autre. Le *magister meus* désigne évidemment ici Hugues de S. Victor ». Hélas! non. Le maître que cite avec ferveur le disciple inconnu n'est pas Hugues, mais un grand écrivain et un grand penseur, qui scrute ligne à ligne l'*Exposé* de Hugues sur la Hiérarchie céleste (du moins ce que représentent trois colonnes de la Patrologie latine) (20), en réduit le texte, le met en son style, en complète, à l'occasion, la doctrine. Ce personnage, travaillant sur les données du grand ancien, nous le désignons sans hésitation ; c'est Richard. Ne lassons pas nos lecteurs par de longs parallèles. Voici pourtant un échantillon de la manière de Hugues et de la manière de Richard :

Expositio in Hier. coel. P. L. 175, 975	De septem septenis P. L., 199, 963
Audi magnum sacramentum. Quod Deus est, super omne est ; et cum quaeritur quid est, hoc dici non potest, quia cogitari non potest.	Magnum, inquit, sacramentum! Cum quaeritur quid Deus sit, hoc dici non potest, quia cogitari non potest.
...Non ergo secundum ista potest cogitari Deus quod est ; quoniam aliud est et aliter est et longe et remote et dissimiliter ; et quid est dici non potest.	Non ergo secundum aliqua cogitari potest Deus quod est, cum aliud est et aliter est et longe et remote et dissimiliter et quid est dici non potest. Si enim aliquid

(19) W. Jansen, *loc. cit.*, p. 14*.
(20) Migne. *P. L.*, 175, 975-978.

Si enim aliquod horum dicitur, aliter est. Quid ergo dicendum est quod Deus est ? Si coelum dicitur, aliud est. Si terra dicitur, aliud est ; et quidquid in coelo est et in terra est, non est hoc quod Deus. Ergo aliud est hoc quod Deus est. Et hoc quid est ? Solum hoc dici potest, quod aliud est, et quid est dici non potest.

horum dicitur, aliud est ; si scilicet aliquid horum dicitur, aliter est ; si quid horum tropologiae convenientia intelligitur, longe et remote est ; si aliqua similitudinis specie anagogicae percipitur, dissimiliter est. Quid ergo Deus! Solum hoc cogitari et dici potest quod Deus aliud est et aliter est, et quid est dici non potest.

Ce parallèle est aussi éloquent que possible. On aura remarqué dans la seconde colonne, comme dans le *De contemplatione*, l'anagogie s'achevant dans la dissimilitude. Richard de S. Victor est l'auteur du *De contemplatione et ejus speciebus* ; par suite l'auteur du *De septem septenis* est un disciple de Richard.

Il nous reste à remercier M. l'abbé R. Baron de nous donner accès à un livret bien passionnant. Nous comptons ce livret parmi les préthérésiens, c'est-à-dire parmi les ouvrages qui annoncent de loin la grande mystique espagnole. Il faudra bien qu'on découvre un jour, préparant sainte Thérèse d'Avila, un arrière-plan médiéval que nous estimons considérable. L'expérience mystique de sainte Thérèse, la plus saine et la plus personnelle de toutes, a été, dans le même instant, la plus conditionnée par l'histoire. M. l'abbé Baron contribue pour sa part à nous en donner le pressentiment (*).

J.-A. Robilliard.

(*) Note sur *Solem intuere in rota*.

Le *De contemplatione* s'achève sur une sentence : « Si non potes solem contemplari in rota, intuere ipsum in Salomonis fenestra », c'est-à-dire, si tu ne peux, comme l'aigle, fixer le soleil en son cercle, regarde-le par la fenêtre, par le treillis dont parle le *Cantique*, là où la lumière ne peut blesser tes yeux. Toute l'antiquité a reconnu à l'aigle le privilège de fixer le soleil. La petite histoire d'Aristote racontant que l'aigle confronte ses petits au soleil et rejette ceux dont les yeux s'embuent de larmes, a eu le plus vif succès. Le Pseudo-Denys au ch. 15 de la *Hiérarchie céleste* faisait lui aussi l'éloge de l'aigle. Or ni l'Avicenne latin, ni la traduction arabo-latine de Michel Scot, ni les commentateurs de Denys ne connaissent la formule *Solem intuere in rota*. Ainsi Hugues écrira-t-il simplement : « Aquila irreverberatis oculis radium solis intuetur » (*P. L.*, 175, 1150). Dans les controverses théologiques sur la vision béatifique nous rencontrons pour la première fois chez Alexandre de Halès la vision *in rota* opposée à la vision *in nube* par irradiation du soleil éclairant les nuages (voir H.-F. Dondaine, *L'objet et le medium de la vision béatifique chez les théologiens du XIIIe siècle*, dans *Rech. th. anc. méd.*, 19 (1952), p. 93). *Adspicere in rota* se rencontre ensuite chez Hugues de S. Cher, Albert le Grand (*De animal.*, L. 23 et Prologue du Commentaire sur S. Jean), S. Thomas (4 Sent., d. 44, q. 2, a. 4, q. 2, obj. 2), Vincent de Beauvais. Nous ignorons l'origine de la formule et sa présence dans le *De contemplatione* nous surprend.

Corrections pour une réédition. P. 6, l. 16. Non pas 14.506, mais 14.872. — P. 17, l. 22. *regio*. — P. 77, l. 6 Non pas *In secundo*, mais *In primo*. — P. 68, dernière ligne. *Ad invisibilia mundi* et non *ad visibilia nostri*. — P. 69, l. 3 *invisibilibus*. — P. 110, note 40 et P. 119, note 76. *Disertus* est emprunté à la Vulgate *Sag.*, 7, 22. — P. 111, l. 10. 1949. — P. 44, l. 18. *Quoniam*, mauvaise leçon. Peut-être *quando*. — P. 118, l. 8. *Realis* et non *mundana*.

LA MESSE EST-ELLE POUR LUTHER UNE ACTION DE GRACE ?

« Tout le bien que nous pouvons faire à Dieu, c'est le louer et lui rendre grâce » (1). Sacrifice de louange (Lobopffer) et sacrifice d'action de grâce (Danckopffer) constituent selon Luther le seul vrai culte à rendre au Dieu miséricordieux qui multiplie ses bienfaits pour les hommes (2). Or la tradition chrétienne a vu dans la messe l'εὐχαριστία pleinement achevée, le sacrifice de louange par excellence (3). Luther a-t-il reconnu à la messe cette valeur? Est-ce au titre de *sacrificium laudis* qu'il l'intègre dans la vie chrétienne?

Nous rechercherons des éléments de réponse à ce problème en étudiant les deux documents dans lesquels Luther dessine les traits d'une liturgie conforme à ses conceptions théologiques : la *Formula missae et communionis pro Ecclesia Vuittembergensi* (4), composée à la fin de 1523, et la *Deudsche Messe und ordnung Gottis diensts* (5), liturgie en langue vulgaire publiée au début de 1526.

Si Luther fait du sacrifice de louange l'élément essentiel du culte, il veut aussi purifier ce dernier de tout sacrifice qui se présente comme une œuvre prétendant avoir valeur aux yeux de Dieu. Et s'il apprend des Pères que la messe est « eucharistie, c'est-à-dire action de grâce » (6),

(1) *Adventspostille* (1522), dans *D. Martin Luthers Werke*, Kritische Gesamtausgabe, Weimar, t. X/I, 2, p. 80, 20. — Les textes de Luther utilisés dans ce travail sont cités d'après cette édition (Sigle : W. A.).

(2) Cf. V. Vajta, *Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther*, Göttingen, 1954, pp. 281-295.

(3) Dossier patristique sur ce thème dans J. Juglar, *Le sacrifice de louange*, Paris, 1953, pp. 49-159.

(4) W. A. t. XII, pp. 205-220. Nous renvoyons par la suite à cette édition par le sigle FM, suivi de l'indication de la page et de la ligne.

(5) W. A. t. XIX, pp. 72-113. Cité DM, avec mêmes indications que pour FM. Notons que la DM n'abroge pas la FM, dont Luther préconise l'utilisation particulièrement pour l'éducation de la jeunesse, DM 74, I.

(6) *Vermahnung zum Sakrament des Leibes und Blutes Christi*, W. A. t. XXX/2, 614, 26 : « Und ich halt, das daher die alten solch ampt haben Eucharistia odder Sacramentum Eucharistie, das ist dancksagung, genennet, das man nach dem befelh Christi bey diesem Sacrament Gott dancken und dasselb mit danck brauchen und

il trouve dans l'Église une messe dont on a fait un sacrifice pris comme une œuvre (7). C'est un enseignement constant de Luther que la messe ne peut être un sacrifice, une bonne œuvre (8). Le Christ en effet l'a instituée comme son testament. Or « il est impossible qu'une chose soit en même temps un sacrifice et un testament : nous devons donner l'un et recevoir l'autre ; l'un va à Dieu, l'autre vient de lui ; l'un est fait par nous, l'autre est fait sans nous » (9). Pour être fidèle à la volonté du Seigneur, il faut donc supprimer dans la messe tout ce qui parle de sacrifice. Mais ce faisant le Réformateur va porter atteinte à la structure traditionnelle de la messe dans laquelle s'exprime sa nature d'eucharistie. S'attaquant à la messe comme *werckopffer*, il la détruit du même coup comme *danckopffer*.

Retraçons d'abord le déroulement du culte selon la FM et la DM. Nous tenterons ensuite de dégager les positions doctrinales qui soustendent la réforme liturgique de Luther.

* * *

« La messe sera d'autant plus chrétienne qu'elle sera plus proche et plus ressemblante de la toute première messe que le Christ a célébrée à la Cène » (10). Ne faut-il donc pas commencer par supprimer l'avant-messe, institution humaine qui a pris forme progressivement au cours des siècles (11)? Luther ne le pense pas ; il n'y trouve rien en effet qui exprime le sacrifice et ce qu'on y fait est conforme au vrai culte chrétien : prière d'une part, annonce de la Parole de Dieu et prédication d'autre part.

empfahen sol, Welchs wort darnach durch misverstand auch hat mussen allein das Sacrament heissen, Und were noch nicht ubel geredt, Wo man itzt sagte, wenn man zur Messe odder predigt gienge : Ich wil zur Eucharistia gehen, das ist : Ich wil zur dancksagung gehen, nemlich zu dem ampt, da man Gott danckt und lobt jnn seinem Sacrament, wie es scheinet, das die alten gemeinet haben ».

(7) *O. c.* 610, 32 : « Dazu halten sie Christus leib und blut nicht fur ein danckopffer, sondern als ein werckopffer, damit sie nicht Gott dancken fur seine gnade, Sondern jhn selbs und andern damit verdienen und gnad aller erst erwerben, das also nicht Christus uns gnade hab erworben, Sondern wir wollen die gnade selbs erwerben, durch unser werck, da mit wir Gott seins sons leib und blut opffern ».

(8) FM 208,7 : « Verum hoc libro dicere omittimus, Missam [non] esse sacrificium seu opus bonum, quod alias abunde docuimus. Apprehendamus eam ut sacramentum seu testamentum, seu benedictionem latine, Eucharistiam graece, vel mensam domini, vel caenam domini, vel memoriam domini, vel communionem, vel quocunque nomine pio placet, modo sacrificii aut operis titulo non polluatur ».

(9) *De abroganda missa privata* (1521), W. A. t. VIII, 444, 30.

(10) *De captivitate babylonica* (1520), W. A. t. VI, 523, 25.

(11) FM 206, 23-207, 9. — Luther n'emploie pas le terme d'avant-messe ni celui de messe des catéchumènes. Toutefois dans la FM la distinction entre ces deux composantes de la liturgie est marquée en ceci : les éléments de la première sont analysés de *Primo* (208, 14) à *Septimo* (211, 14), alors que sous *Octavo* (211, 15) est étudié tout ce qui concerne l'offertoire et le canon. Aucune division particulière n'est soulignée dans la DM.

Le chant de l'introït ouvre l'assemblée liturgique (12). Le Kyrie (13) et le Gloria (14) gardent leur place. La FM conserve le Graduel (15), avec ou sans Alleluia (16), ainsi que le Symbole de Nicée (17). Le souci de rendre la liturgie accessible au peuple poussera Luther, dans la DM, à substituer des cantiques allemands à l'Introït (18), au Graduel (19) et au Credo (20). La collecte s'intègre aussi bien dans la DM que dans la FM. Mais Luther opère un discernement dans le patrimoine que lui lègue le Missel, pour n'en retenir que les textes où il reconnaît une saine doctrine (21). S'élevant contre les « collectes vénales » (22) multipliées pour accroître le profit que le prêtre tire de la messe, il n'admet qu'une seule oraison (23).

A la communauté rassemblée dans la prière le ministre (24) fait

(12) FM 208, 14-209, 3 ; DM 80, 31. Les textes du Missel retenus par la FM sont ceux des dimanches et des fêtes du Christ (Pâque, Pentecôte, Nativité) ; les introïts des fêtes des Apôtres, de la Vierge et des Saints peuvent aussi être utilisés, du moins ceux qui sont tirés de l'Écriture. — Que Luther ne fasse pas mention des prières précédant le chant d'entrée n'implique pas qu'il rejette la préparation du ministre avant la messe, cf. FM 216, 35 : « Sic de praeparatione ad caenam hanc sapimus, ut liberum sit ieiunio et orationibus sese componere ». W. Musculus dans sa description de la messe à Wittemberg en 1526 note la récitation du Confiteor, v. B. Klaus, *Die Rüstgebete*, dans *Leiturgia*, Handbuch des evangelischen Gottesdienstes, hrsg. von K. F. Müller u. W. Blankenburg, Kassel 1955, t. II, p. 539.

(13) FM 209, II ; réduit à trois invocations dans DM 86, 7.

(14) FM 209, 12. La DM ne mentionne pas le Gloria. Mais dans la *Vermahnung*..., W. A. t. XXX/2, 614, 37-615, 2, Luther compte le Gloria parmi les chants de louange et d'action de grâce « conservés dans notre messe ».

(15) FM 210, 5. Mais qu'il ne dépasse pas deux versets, pour que l'ennui n'éteigne pas la piété des fidèles.

(16) *Ibid.* Par contre proses et séquences sont proscrites ; une exception est faite toutefois pour la séquence de Noël, « Grates nunc omnes », FM 210, 13.

(17) FM 211, 5.

(18) DM 80, 31.

(19) DM 90, 5.

(20) DM 95, I ; FM 218, 16 offrait déjà la possibilité d'introduire des chants allemands « juxta gradualia, item juxta Sanctus et Agnus dei ». Luther reprend à son compte et développe une pratique attestée en Allemagne au XVe s. : J. A. Jungmann, *Missarum sollemnia*, Explication génétique de la messe romaine, t. I, p. 189, n. 35 (Paris, 1956). Des strophes en langue vulgaire étaient intercalées entre les strophes latines de la séquence: *o. c.*, t. II, p. 209 ; pour le Credo : *ibid.*, t. II, p. 245. Cf. B. Fischer, *Das « Deutsche Hochamt »*, dans *Liturgisches Jahrbuch*, 3 (1953), pp. 44-47.

(21) C'est le cas de la plupart des collectes des dimanches, FM 209, 14. La DM donne à titre d'exemple un texte qui reprend des éléments de deux collectes du Missel (3e dim. ap. Pentecôte et 5e dim. ap. Pâques). Luther a composé lui-même des oraisons, qui conservent la structure de l'oraison romaine : H. L. Kulp, *Das Gemeindegebet im christlichen Gottesdienst*, dans *Leiturgia*..., t. II, p. 406.

(22) FM 207,16.

(23) FM 209,15.

(24) Notons que dans la FM Luther ne parle jamais de « sacerdos », mais de « minister » (215, 8) ou le plus souvent d'« Episcopus » (v. : 209,13 ; 210,13 ; 211,5 ; 214,4 ; 215,8). La DM utilise les termes de « Pfarherr odder Capplan » (80,14) et de « Priester » (80,29).

entendre la Parole de Dieu par la lecture de l'Épître et de l'Évangile (25). Le sermon, qui sera le plus souvent un commentaire des textes du jour, prend place après le Credo (26). Mais la prédication peut avoir lieu avant même l'Introït : elle est alors appel à la conversion plus qu'enseignement des croyants ; semblable à la voix de Jean-Baptiste, elle a pour but de susciter un peuple digne de recevoir le Seigneur (27).

Jusqu'à l'offertoire Luther ne discerne rien qui « sente » (28) le sacrifice. Bien au contraire il y trouve des éléments par où s'exprime le vrai culte chrétien. Le Gloria, l'Alleluia, le Credo chantent la louange et l'action de grâce (29). Et la prédication, où l'on vante les hauts faits de Dieu, voilà le véritable sacrifice (30), qui est sacrifice de louange (31). Ainsi s'explique le respect du Réformateur pour cette partie de la messe qui pourtant, n'ayant pas été « réglée par Dieu » (32), n'en est pas une composante essentielle.

Proches de la liturgie catholique jusqu'au Credo, la FM et plus encore la DM s'affirment ensuite dans leur spécificité.

De l'offertoire, la DM ne dit rien. La FM prescrit de faire la préparation du pain et du vin « selon le rite habituel » (33), mais il n'est fait mention ni de l'antique *oratio super oblata*, ni d'aucune des prières qui tout au long du moyen âge se sont introduites dans la liturgie de l'offrande. Si la FM comprend une préface (34), précédée du dialogue avec les fidèles

(25) FM 209,16 ; 211,3 ; DM 87-94. Luther conserve la répartition habituelle des péricopes ; mais il ne le fait pas sans remarquer que le souci de valoriser les œuvres au détriment de la foi a souvent inspiré le choix des textes ; il faudra remédier à cette partialité par la prédication : FM 209,16-210,2.

(26) FM 210,1 ; DM 95,3-18.

(27) FM 211,7.

(28) FM 211,16.

(29) *Vermahnung...*, W. A. t. XXX/2, 614,36.

(30) Cette idée d'ailleurs est authentiquement patristique : par exemple, S. Jean Chrysostome : « (La parole) est le plus grand, le plus saint et le meilleur de tous les sacrifices », *Hom. cum presbyter fuit ordinatus*, *P. G.* 48, 694 ; « Mon sacerdoce est de prêcher et d'annoncer (l'Évangile) : tel est le sacrifice que j'offre », *In Rom.* 15, 16, *P. G.*, 60, 655. Mais trouve-t-on chez les Pères l'idée que ce sacrifice soit exclusif de tout autre ?

(31) Cf. V. VAJTA, *Die Theologie...*, p. 290.

(32) FM 211,13. Luther ne prétend pas imposer à tous son propre ordo. Il expose simplement ce qu'il fait dans son église de Wittemberg. Si d'autres ont une liturgie meilleure, qu'ils la gardent. Le rite extérieur en effet n'a qu'une importance toute relative, il ne sert à rien devant Dieu, car « c'est la foi et la charité qui nous recommandent » à ses yeux (FM 214,30). Liberté donc quant au rite. Une seule limite est posée, la fidélité aux paroles par lesquelles le Christ nous a laissé son testament et nous a ordonné de faire mémoire de lui (FM 214,14-33 ; DM 72-73,5).

(33) FM 211,23. Luther rejette la coutume de mêler d'eau le vin, en ce qui le concerne. Il voit dans cet usage que la Tradition a interprété comme symbolisant l'union de l'humanité au Christ, une atteinte au mystère de la rédemption par le seul sang du Sauveur (FM 211,24-212,10).

(34) « Vere dignum et justum est, equum et salutare, nos tibi semper et ubique gratias agere, domine sancte, pater omnipotens, aeterne deus, per Christum dominum nostrum » (FM 212, 13-16).

mais ne s'ouvrant plus sur le Sanctus, la DM la supprime (35) : au sermon fait immédiatement suite une exhortation, paraphrase des demandes du Pater et monition à l'adresse de ceux qui vont communier.

« Qui pridie quam pateretur » fait suite dans la FM à la conclusion de la préface (36). Mais dans la DM c'est ex abrupto que le ministre commence : « Notre Seigneur Jésus, la nuit qu'il fut livré... » (37) : alors que dans le canon de la messe romaine les paroles du Christ sont prises dans le mouvement d'une prière adressée à Dieu : « ad Te Deum... ; Tibi gratias agens... », Luther place au cœur de sa liturgie un *récit* de l'Institution. Et ce récit, il le veut purement scripturaire : supprimant toutes les additions humaines qui se sont introduites au cours des siècles (38), il compose un texte intégrant les données des différents témoins neo-testamentaires (39). Les paroles du Testament qui annoncent la rémission des péchés par le Christ ne doivent pas être tenues cachées aux laïcs : chantées sur le ton du Pater (40) ou sur une mélodie analogue à celle de l'Épître ou de l'Évangile (41), elles prennent alors valeur de proclamation de la Bonne Nouvelle.

On aura retrouvé le rite même que le Christ a suivi avec ses Apôtres en

(35) Il faut noter que dans la *Vermahnung*..., Luther range la préface, ainsi que le Pater, au nombre des chants exprimant la louange qu'il a conservés dans sa messe (W. A., t. XXX/2, 614,37). Aussi a-t-on émis l'hypothèse selon laquelle la DM serait une sorte de cadre dans lequel d'autres prières non mentionnées pourraient prendre place : H. C. Schmidt-Lauber, *Die Eucharistie als Entfaltung der Verba Testamenti*, Kassel 1957, p. 89. Mais l'exhortation ne fait-elle pas directement suite au sermon (DM 95,19) et ne se termine-t-elle pas par une phrase introduisant aux paroles de l'Institution (DM 96,26) ? Si même la pratique liturgique avait conservé la préface, il reste que l'épure du culte renouvelé la supprime.

(36) FM 212,17.

(37) DM 97,13.

(38) In sanctas ac venerabiles manus suas, et elevatis oculis in coelum ad te Deum patrem suum omnipotentem... hunc praeclarum (calicem)... Mysterium fidei.

(39) Cf. H. C. Schmidt-Lauber, *Die Eucharistie*..., p. 25. Remarquons que διαθήκη est rendue par « Testament » et non par « Bund » (DM, 98). Les travaux modernes jettent une double lumière sur la portée de cet effort de Luther. D'une part les plus anciens « récits » liturgiques de l'Institution sont d'origine extra-biblique ; ce n'est que plus tard qu'on a cherché à les rapprocher des textes scripturaires « dont les expressions sont amalgamées aux textes des traditions locales » : J. A. Jungmann, *Missarum sollemnia*, t. III, p. 112, qui résume les conclusions de F. Hamm, *Die liturgischen Einsetzungsberichte im Sinne vergleichender Liturgieforschung untersucht*, (L. Q. F., 23), Münster i. Westf., 1928. D'autre part les exégètes croient reconnaître dans les témoins néo-testamentaires eux-mêmes des traditions liturgiques et non pas des récits prétendant « rapporter tout ce que fut en réalité la dernière Cène ». P. Benoit, *Les récits de l'Institution et leur portée*, dans *Lumière et Vie* 31 (février 1957), p. 51.

(40) FM 212,24. Mais que ceux qui le préfèrent les récitent à voix basse. Il ne suffit pas d'ailleurs que les fidèles entendent les paroles du Christ : ceux qui veulent être admis à la communion doivent être capables de les réciter de mémoire et d'en exposer le sens (FM 212,27-213,3).

(41) DM 97-99.

rétablissant la communion sous les deux espèces et en partageant le pain et le vin aussitôt après leur consécration. Si Luther avait formulé cette exigence dès 1523 (42), il attendra la DM pour aménager le culte en conséquence : après les paroles de bénédiction du pain, l'assemblée chante le Sanctus ou un cantique, et le Corps du Christ est donné en communion. De même la communion au sang se fait après la consécration du vin, pendant que l'on chante l'Agnus Dei ou que l'on achève le cantique commencé précédemment (43).

Bien qu'elle n'ait pas été établie par le Christ, l'élévation est conservée (44). Ce n'est pas simplement pour éviter le scandale des faibles (45) ; Luther souligne la valeur religieuse de ce geste. L'élévation nous rappelle que le Seigneur a ordonné de faire mémoire de lui ; au-delà du pain et du vin, la foi saisit le Corps et le Sang offerts pour nous sur la Croix et que le Christ présente encore chaque jour à Dieu pour nous obtenir grâce (46). Après la communion liée à la consécration, la DM ne comporte qu'une oraison (47), et se termine par la bénédiction aaronitique (48).

Les remaniements sont moins considérables dans la FM. Le chœur chante le Sanctus après la consécration (49). A la suite du Benedictus le ministre récite le Pater précédé de la monition habituelle mais sans l'embolisme « Libera nos quaesumus » (50). Tourné vers le peuple il proclame : « Pax Domini sit semper vobiscum », ce qui tient lieu d'absolution publique des péchés (51). Les signes de croix avec la patène et l'hostie, la fraction et la commixtion sont expressément rejetés (52). Avant la communion le ministre peut dire la prière « Domine Jesu Christe, Fili Dei vivi » (53). Au chant de l'Agnus Dei il se communie puis donne la communion aux fidèles en utilisant s'il le veut les formules « Corpus Domini nostri » et « Sanguis Domini nostri » (54). Le chant de communion peut être repris (55). Rejetant les postcommunions marquées de l'idée de sacrifice, Luther prescrit comme oraison finale le « Quod ore

(42) FM 214,4-13.
(43) DM 100-102. Le Sanctus allemand se présente aussi comme un récit : « Il arriva que le prophète Isaïe vit le Seigneur... ».
(44) FM 212,27 ; DM 99,18.
(45) FM 212,28.
(46) DM 99,17-100,3.
(47) DM 102,8 ; le texte cité se rapproche de la postcommunion du 18ᵉ dim. ap. la Pentecôte.
(48) *Num*, 6,24-26 : DM, 102,12.
(49) FM 212,27.
(50) FM 213,4.
(51) FM 213,7-14.
(52) FM 213,6.
(53) Mais en la transposant au pluriel, FM 213,18.
(54) FM 213,14-20.
(55) FM 213,21.

sumpsimus » auquel on peut ajouter « Corpus tuum Domine quod sumpsimus » (56). Une bénédiction précédée de « Dominus vobiscum » et « Benedicamus Domino » conclut la messe (57).

* * *

Luther a agi de propos délibéré, en fonction d'une idée directrice clairement exprimée : rejeter de la messe tout ce qui parle de sacrifice (58). Or c'est avant tout le Canon qui a perverti l'Institution du Seigneur. Aussi faut-il abattre ce temple des idoles (59) pour libérer les « paroles de vie et de salut » qui y sont tenues prisonnières comme jadis l'Arche d'alliance tombée aux mains des Philistins avait été enfermée dans le temple de Dagon (60). Dégagées de la gangue qui les entoure, « les paroles de l'Institution — et la communion qui leur est étroitement liée — ressortent de toute l'action liturgique dans une solitaire grandeur. Leur puissance et leur excellence divines ne souffrent plus aucune parole d'humaine prière dans leur voisinage immédiat » (61). Mais ce faisant Luther qui par ailleurs voit dans le sacrifice de louange le seul vrai culte, détruit la structure qui fait de la messe le *sacrificium laudis*. Comment rendre compte de cela ?

Luther a compris le « *Faites ceci* en mémoire de moi » comme prescrivant une répétition des paroles de la Cène mais non un renouvellement de la prière eucharistique au cours de laquelle elles furent prononcées. Dès lors la récitation des paroles de l'Institution — accompagnée de la distribution des espèces consacrées — constitue à elle seule toute la messe (62). La théologie occidentale avait distingué progressivement les paroles que le prêtre dit « in persona Ecclesiae » des paroles de la Consécration qu'il prononce « in persona Christi » et qui seules sont requises en toute rigueur pour qu'il y ait vrai sacrement (63). Mais là où

(56) FM 213, 21-24.

(57) FM 213,25-214,3.

(58) FM 211,21.

(59) L'offertoire, asservi au canon, tombe sous les mêmes coups, FM 211, 14.

(60) FM 211,16. Cf. I Sam. 5, 2.

(61) P. Brunner, *Zur Lehre vom Gottesdienst*, dans *Leiturgia....*, t. I, p. 343.

(62) Cf. H. C. Schmidt-Lauber, *Die Eucharistie...*, pp. 102-103 : « Statt dass innerhalb der danksagenden actio auch die recitatio der verba testamenti erscheint, konzentriert sich nun die Liturgie auf die recitatio und die distributio.... *Die Messe braucht keine « Entfaltung der verba testamenti » mehr zu sein*, denn die verba testamenti sind zusammen mit der Spendung ja bereits die Messe ».

(63) Les médiévaux discutaient à propos des *defectus missae* pour savoir jusqu'à quel point il était nécessaire que les paroles de l'Institution fussent insérées dans un contexte liturgique minimum. Pour le cas où le prêtre est empêché de continuer la messe après la consécration du pain, par suite d'une défaillance ou par la mort, Innocent III juge que le mieux est « ut illa talis oblatio studiossissime recondatur, et super aliam (hostiam) totum officium celebretur » *De sacro altaris mysterio*, c. 22, *P. L.*, 217, 872. Pour le cas où le célébrant s'aperçoit après la consécration du vin

l'on distingue deux composantes, se situant certes à des niveaux différents, mais se conjuguant pour former une unique prière eucharistique, Luther dénonce deux données incompatibles : les paroles divines qui nous livrent le Testament du Seigneur ne peuvent s'accommoder de la proximité de paroles humaines qui font du Testament un sacrifice (64).

Polarisé sur les paroles de l'Institution, Luther a par ailleurs perdu de vue la dimension proprement eucharistique de la messe. Par là s'explique le peu d'égards qu'il a pour le Canon qui, de la préface à l'Amen de la doxologie, constitue « la grande prière eucharistique ». « Christ dit : « Prenez », c'est-à-dire que non seulement il montre par l'exemple et le geste que l'eucharistie n'est pas un sacrifice présenté à Dieu mais un don fait aux hommes, mais encore il le confirme par la parole en ordonnant de prendre. Pourquoi ne dit-il pas : « Offrez », ou « Sacrifiez »? ... Le mot « prendre » ne permet pas que quelque chose soit offert à Dieu, mais il prouve que de Dieu vient un don pour les hommes, qui ont à le recevoir » (65). L'eucharistie, don fait aux hommes : nous retrouvons là la doctrine des liturgistes médiévaux. A la suite d'Isidore de Séville εὐχαριστία a été interprétée en *bona gratia* (66) : l'eucharistie n'est autre

qu'il n'y a que de l'eau dans le calice, S. Thomas cite Innocent III comme garant de la thèse selon laquelle il faut « a capite canonem inchoare super aliam hostiam, hostia prius consecrata posita seorsum », *IV Sent*, dist. XI, exp. Textus (Ed. Moos, p. 490). J. Burchard dans son *Ordo missae* de 1502 fait encore état de ceux pour qui il faut reprendre au début du canon si après la consécration on découvre un *defectus panis* (c. 83, éd. Rome 1559, p. 77). Cette position met nettement en relief l'unité de la prière eucharistique. S. Thomas, III, q. 78, a. 1, 4 m, a combattu cette thèse; pour lui sont nécessaires en toute hypothèse les seules paroles de la forme prononcées « cum intentione conficiendi hoc sacramentum »; toutefois en omettant les autres prières, le ministre pécherait gravement « utpote ritum ecclesiae non servans ». Il fut suivi par J. Burchard *(l. c.)* et A. Castellani au *Tractatus de defectibus in missa occurrentibus* de son *Sacerdotale Romanum* (1520 ; éd. Venise 1668, p. 96). La question ne fut tranchée que par le *Missale Romanum* de 1570, qui impose de reprendre au *Qui pridie* pour les *defectus panis* et au *Simili modo* pour les *defectus vini*. C'était déjà la solution adoptée par un missel parisien de 1530, citée par R. Lippe dans *Missale Romanum mediolani, 1474*), vol. II. A collation with others editions printed before 1570 (H. Bradshaw Soc., vol. 33, London, 1907), p. 373.

(64) « Drumb müssen wir die mess bloss und lautter absondern von den gepeetten und geperden, die datzuthan seyn von den heyligen vettern, und diselben beyde sso weyt von eynander scheyden als hymel und erden, das die mess eygentlich nit anders bleybe, denn das testament und sacrament in den worten Christi begriffen. Was mehr über die wort da ist, sollen wir achten gegen die wort Christi... », *Eyn sermon von dem newen Testament...* (1520), W. A., t. VI, p. 367,19.

(65) *De abroganda missa privata* (1521), W. A., t. VIII, p. 439,16 ; cf. *ibid.*, p. 438,9 : « beneficium hominibus donatum ».

(66) *Etymol.* VI, c. 19 (*P. L.*, 82,255). Cf. S. Thomas III, q. 73, a. 5, c. : « Dicitur eucharistia, idest bona gratia : quia « gratia Dei est vita aeterna » ut dicitur Rom. 6,23 ; vel quia realiter continet Christum, qui est « plenus gratia » (Jo. 1,14). S. Albert le Grand, *De sacr. Euchar.*, prol. (Éd. Borgnet, t. 38, p. 191) : « Et quia aliquando in missa vocatur gratia, et aliquando donum, sive datum, sive munus, et aliquando communio, et aliquando sacrificium, et aliquando sacramentum, ideo

chose que le don de Dieu aux hommes qui se réalise par la venue du Christ à la consécration (67). On insiste unilatéralement sur le mouvement qui dans la messe va de Dieu aux hommes. Luther, lui, niera qu'il puisse y avoir place pour un autre mouvement, montant de l'homme vers Dieu (68).

C'est dans ce contexte qu'il faut replacer le détournement de sens dont le terme de Préface a été l'objet. On sait comment *praefatio*, englobant primitivement dans la liturgie romaine l'ensemble de la prière eucharistique (69), en est venue à ne désigner que la première des prières du Canon. Puis on y a vu un préambule (70), le Canon ne commençant qu'au *Te igitur* (71). Et ce préambule, pour S. Albert ou G. Biel, ne s'adresse

ipsum in sex istis dictis generibus ponimus, et quid proprie sibi secundum quodlibet dictorum generum proprie conveniat, in quantum Deus revelare dignabitur, diligenter inquiremus. Primum autem tractabimus qualiter est in genere gratiae : quia ab hoc genere eucharistiae nomen accepit, quod bona gratia interpretatur, eo quod illum continet qui vas est omnis boni et in quo est omnis gratiae plenitudo ».

(67) S. Albert le Grand, *De sacrificio missae*, prol. 8 (Ed. Borgnet, t. 38, p. 5) : « Oblatio autem pertinet ad perceptionem quantum de eo possibile est percipi. Sicut enim bonum illud exspectabatur et invocabatur ad adventum in mundum, et veniens mundum illuminavit, et illuminatio ad sui cognitionem mundo seipsum participandum praebuit, ita adventus ejus exspectatur in sacramento, et de adventu ipsius populi fit illuminatio, et post illuminationem perfectio gratiae ipsius est sua in sacramento oblatio et communicatio, et in hoc est perfectum Missae mysterium ». I, 1, 2 (*ibid.* p. 8) : « ... inchoans Missam, in qua celebratur Christi adventus in sacramento ». (En faveur de l'authenticité de ce traité de S. Albert, voir A. Kolping, *Zur Entstehungsgeschichte der Messerklärung Alberts des Gr.*, dans *Münch. Theol. Zeit.* 9 (1958), p. 16). Cf. A. Kolping, *Eucharistia als bona gratia, Die Messauffassung Alberts des Gr. an Hand seiner Messerklärung*, dans *Studia Albertina* (Beitr. zur Geschichte der Phil. u. Theol. des Mittelalters, Suppl. Band IV), Münster i. Westf. 1952, p. 254. — *Li senefiance conment on se doit contenir à le messe* (XIIIe s.) ms. *Arras 657*, f. 126ra-127va (le même texte se trouve aussi dans *Paris B. N., Nouv. acq. fr. 4510*, f. 17v-18v et *London Brit. Mus. addit. 15606*, f. 35-37) : « Après on attend la venue de Dieu. On doit ainsi faire que quand un roi doit entrer en une cité, tous les malades s'assoient à l'encontre et lui montre chacun ses plus [?] maladies pour mieux recouvrer. Ainsi devons nous faire quand le sire est venu : est bien couard qui n'ose apparaître et lui montrer ses plaies, car il vient pour trois choses : pour pardonner nos péchés et pour nous donner sa grâce et pour délivrer les âmes de purgatoire ».

(68) *De captivitate babylonica* (1520) W. A. t. VI, p. 526, 13 : « Non ergo sunt confundanda illa duo, Missa et oratio, sacramentum et opus, testamentum et sacrificium, quia alterum venit a deo ad nos per ministerium sacerdotis et exigit fidem, alterum procedit a fide nostra ad deum per sacerdotem et exigit exauditionem. Illud descendit, hoc ascendit ».

(69) L'hypothèse est au moins « très probable », Chr. Mohrmann, *Sur l'histoire de praefari, praefatio*, dans *Vigiliae christianae*, 7 (1953), p. 14.

(70) Ainsi J. Beleth, *Rationale divinorum officiorum*, c. 45 (*P. L.* 202, 53 B) : « Praefatio dicitur praelocutio, quae est ad ministerium praeparatio ». J. Burchard, *Ordo missae* c. 77 in fine (Ed. Rome, 1559, p. 63) : « Post haec dicit praefationem, quae sic appellatur quia praecedit principale sacrificium ».

(71) Cf. *Vom Greuel der Stillmesse* (1525), W. A., t. XVIII, p. 22-36. Cet opuscule, où Luther commente les prières du canon, commence au *Te igitur*.

pas à Dieu mais à l'assemblée (72). Luther fait un pas de plus : supprimant la forme même de la préface, il la remplace par une exhortation.

Qu'advient-il alors du sacrifice de louange? Si l'eucharistie constitue le don de Dieu, comme tout don elle appelle action de grâce ; mais celle-ci ne trouve pas son expression dans la structure même de la liturgie : elle est la disposition d'âme avec laquelle il faut user du sacrement. Le sacrement suscite une « eucharistie », il n'est plus lui-même « eucharistie ». Autre chose est de « recevoir le sacrement, d'en user avec action de grâce » (73), et autre chose de participer à une liturgie qui est de soi sacrifice d'action de grâce. Aussi le *danckopffer* ne se limite en aucune façon au sacrement : c'est toute la vie chrétienne structurée par la foi et la *confessio peccati* qui est louange à Dieu (74).

*
* *

Luther s'est dressé contre des excès dont la piété du moyen âge n'était certes pas exempte (75). Mais dans la réforme liturgique qu'il accomplit,

(72) S. ALBERT LE GR., *De sacrif. missae*, III, 3, 1 (Ed. Borgnet, t. 38, p. 81) : « Audiens autem sacerdos hanc confessionem, procedit ad Praefationem, quae *praelocutio* interpretatur : quia sacerdos sentiens jam populum ad altiora paratum, praeloquitur eis publice de sacramenti altitudine et reverentia... Haec autem Praefatio duas habet partes, scilicet excitationem populi ad attentionem, et ipsam instructoriam Praefationem ». Cf. A. KOLPING, *Eucharistia als bona gratia...*, p. 266, n. 99 : « (Die Praefation) ist also nicht mehr vornehmlich ein Lobpreis Gottes, « Eucharistia », sondern eine Belehrung des Volkes ». — G. BIEL, *Sacri canonis missae tam mystica quam litteralis expositio*, lect. 17 (Ed. Bâle 1515, fol. 30 H) reprend les mêmes termes.

(73) *Vermahnung...*, W. A. XXX/2, p. 614,28, cité note (6). V. VAJTA, *Die Theologie des Gottesdienstes...*, pp. 292-293 note à ce propos : « Der Unterschied der beiden Opferbegriffe (c'est-à-dire : « danckopffer », « werckopffer ») erhellt daraus, dass Luther den Gedanken verwirft, das Sakrament sei in sich selbst, d. h. als liturgischer Akt, ein Opfer. Es handelt sich vielmehr allein um eine Gabe Gottes. Aber während die Gabe geschenkt wird, mahnt Christus zugleich : « tut das zu meinem Gedächtnis ». Diese Mahnung gehört mit dem Gebrauch des Sakramentes zusammen. Denn die Gabe soll mit Danksagung gebraucht werden, mit dem Glauben, der Gott preist und lobt, aber ihm nichts anbietet... Wo das Sakrament als Gabe des barmherzig schenkenden Gottes empfangen wird, ist auch das Herz voller Danksagung. Es ist jedoch von Wichtigkeit, sich darüber klar zu sein, dass Luther mit der Vorstellung vom Sakrament als Dankopfer *das Dankopfer keineswegs auf das Sakrament beschränkt hat* ».

(74) Sur la conjonction *sacrificium laudis-confessio peccati-foi*, cf. V. VAJTA, *o. c.*, pp. 287-288. — Même doctrine chez MÉLANCHTON, *Apologia Confessionis augustanae*, art. 24 : « Nunc reliqua sunt sacrificia εὐχαριστικά, quae vocantur sacrificia laudis, praedicatio evangelii, fides, invocatio, gratiarum actio, confessio, afflictiones sanctorum, immo omnia bona opera sanctorum » (*Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen, 1956, p. 356, 25).

(75) Cf. A. FRANZ, *Die Messe im deutschen Mittelalter, Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des religiösen Volkslebens*, Freiburg, 1902, pp. 36-72.

il reste solidaire de conceptions médiévales qui n'embrassent plus certaines richesses du donné révélé et que de plus il pousse jusqu'à des conséquences extrêmes. Les valeurs que la théologie oubliait, la liturgie en demeurait la gardienne. Luther, reconstruisant la liturgie en fonction de sa théologie, a détruit les documents qui livreraient à un regard neuf la plénitude de la vérité.

Aujourd'hui, une pénétration plus profonde du sens de « *Faites ceci* en mémoire de moi » et une connaissance plus large de la façon dont les premières générations chrétiennes ont accompli ce commandement du Seigneur conduisent des théologiens protestants à reconsidérer certaines positions du Réformateur (76). Ce que la théologie redécouvre, la liturgie doit le réassumer : dans ce contexte, des églises luthériennes s'efforcent de restituer à leur culte la structure de la grande prière eucharistique (77). Mais là même où se manifeste cette évolution, on maintient le refus de toute doctrine sacrificielle. Cette position ne mériterait-elle pas elle aussi d'être examinée à la lumière des grands textes de l'Antiquité chrétienne ? C'est là en définitive que se doit juger le bien-fondé des oppositions entre Testament et sacrifice, *danckopffer* et *werckopffer*.

fr. R. PEUCHMAURD.

(76) Cf. H. C. SCHMIDT-LAUBER, *Die Eucharistie*, p. 205 sq. — W. NAGEL (recensant l'ouvrage de Schmidt-L.), *Theol. Lit. Zeit.*, 83 (1958), c. 379. — R. STÄHLIN, *Die Geschichte des christlichen Gottesdienstes von der Urkirche bis zur Gegenwart*, dans *Leiturgia...*, t. I, p. 58. — P. BRUNNER, *Zur Lehre vom Gottesdienst*, *ibid.*, p. 344.

(77) L'*Agende für evangelisch-lutherische Kirchen*, 1. Bd, Berlin 1955, comprend une préface (« Das grosse Dankgebet », p. 47*) et le Sanctus ; dans sa formule B il propose (p. 70*) après le Sanctus : épiclèse, paroles de l'Institution, anamnèse, Pater. — Cf. la liturgie des Églises luthériennes des U. S. A., analysée par R. STÄHLIN, *l. c.*, p. 80.

LES PROBLÈMES ET LE STATUT DE L'APOLOGÉTIQUE

Si l'on en juge par les doléances qui remplissent leurs écrits, les apologètes sont unanimes à déplorer les incertitudes, source d'options divergentes, qui affectent leur spécialité par suite de l'indétermination de son objet et de ses méthodes. Le P. A. Gardeil écrivait à ce propos en 1907 : « S'il est une doctrine mal définie et dont l'objet et les méthodes demeurent un problème pour les théologiens c'est assurément l'Apologétique » (1). Un demi-siècle plus tard la situation ne s'était pas encore substantiellement améliorée puisqu'on retrouve le même diagnostic exprimé en termes presque identiques sous la plume du P. Liégé : « Le savoir apologétique est encore, pour une part, à la recherche d'une définition précise de son objet et de ses méthodes » (2). Le P. Levie constate de son côté : « Une science religieuse, l'apologétique, a pour objet la justification de la foi. Ce n'est pas la calomnier que de reconnaître franchement que, de toutes les branches de l'enseignement ecclésiastique, c'est la moins achevée, la moins systématisée, qu'en bien des points elle cherche encore péniblement sa voie » (3). Elle la cherche en effet si bien que les questions débattues ne concernent rien de moins que son statut épistémologique, son but, sa mise en œuvre, la structuration intime et les limites de son objet. L'apologétique doit-elle être considérée comme une discipline strictement rationnelle, antérieure à la théologie et indépendante d'elle, ou comme rentrant au contraire sous sa mouvance, fût-ce à titre quelque peu marginal et propédeutique? Et si son but est d'établir la crédibilité du christianisme catholique, doit-elle se cantonner exclusivement dans l'organisation scientifique, et donc nécessairement intellectuelle et abstraite, des preuves qui fondent objectivement cette crédibilité, ou doit-elle aussi se préoccuper de la mise en forme de la crédibilité vécue, et donc des facteurs subjectifs et surnaturels qui conditionnent la genèse

(1) A. Gardeil, *La crédibilité et l'apologétique*. Paris, 1912, 2e édit., p. 203.
(2) A. Liégé, Bulletin d'Apologétique, *Rev. Sc. ph. th.*, 33 (1949), p. 53.
(3) J. Levie, *Sous les yeux de l'incroyant*. Paris-Bruxelles, 1940, 2e édit., p. 16.

individuelle de la foi? Existe-t-il un moyen terme entre une science apologétique conçue comme rigoureusement objective et une apologétique de type pratique ou pastoral finalisée par le souci de convertir? Il est évident que selon les solutions adoptées, le style de la mise en œuvre apologétique, le choix de son point de départ, de ses critères probatifs et de ses méthodes, différeront du tout au tout. Autre problème, et non le moins controversé, celui du plan de l'apologétique et de la délimitation des matières relevant de sa compétence. Ici de nouveau, puisque tout se tient, les avis divergeront suivant que l'on aura préalablement opté en faveur de l'autonomie rationnelle de l'apologétique ou de son rattachement à la théologie.

Si la plupart des apories que nous venons d'évoquer demeurent encore en attente de solutions satisfaisantes, il serait pourtant faux de pousser le tableau au noir, et de nier les réels progrès accomplis au cours des dernières années. Nous commencerons donc par prendre acte de ces progrès, du large accord actuellement en train de s'établir touchant les modalités de la crédibilité, pour aborder ensuite le problème déjà plus contesté des voies et des méthodes de l'apologétique, et enfin celui, plus litigieux encore, sinon tout à fait irrésolu, de sa nature même.

I. Quelques opinions récentes sur la crédibilité de la foi et la structure de l'apologétique.

A. *La Crédibilité.*

Si sévère que l'on puisse être, on sous-estimera toujours les conséquences désastreuses qu'a eues pour l'apologétique la hantise d'une crédibilité strictement rationnelle considérée comme susceptible de démontrer *more geometrico*, par des arguments métaphysiques, physiques et historiques, apodictiques, la « vérité » de la religion chrétienne et de l'Église catholique. On lui doit le ton péremptoire, l'assurance naïve de ces traités truffés de *facile demonstrari potest*, d'*evidenter apparet*, dont la lecture nous est aujourd'hui insupportable, pour ne rien dire de leur inefficacité. Aussi faut-il se réjouir de voir les auteurs récents revenir à une vue plus modeste et plus saine des choses.

C'est ainsi que le P. Nicolau (4) note dans ses *Prolegomena in Theologiam fundamentalem* (5), que la « démonstration » christiano-catholique se meut « in terreno historico-philosophico et ideo certitudo obtinenda erit ordinis

(4) M. Nicolau, S. J., et J. Salaverri, S. J., *Theologia fundamentalis*, in *Sacrae Theologiae Summa*, t. I, Madrid, 1952, 2e édit. Dans ce volume, l'*Introductio in Theologiam*, le *De Revelatione christiana* et le *De Sacra Scriptura*, sont du P. N. Nicolau, le *De Ecclesia Christi* du P. J. Salaverri.

(5) *Op. cit.*, *Tractatus I*, *Introductio in Theologiam*, c. ii, *Prolegomena Theologiae fundamentalis*, nn. 38-86, pp. 35-61.

moralis, etsi non raro reduci possit ad certitudinem metaphysicam. Hanc tamen certitudo apologetica non necessitat intellectum adeo ut neque imprudenter detur locus dubitationi ; sed agitur de certitudine libera, id quod in re religiosa convenienter accidit » (n. 47, p. 39). Si solide et si claire qu'en soit la connaissance, les motifs de crédibilité ne détermineront jamais l'adhésion de l'esprit à la manière des vérités mathématiques. C'est pourquoi « datur locus libero imperio voluntatis ut adhaesio et fides obtineantur » (p. 41, note 6). Cette dernière remarque ne nous semble, à vrai dire, pas tout à fait heureuse. Serait-ce en effet que le P. N., à la suite de tant de théologiens modernes, entende placer dans la liberté de la certitude morale qui termine le jugement de crédibilité, la caution et le fondement de la liberté de la foi théologale (6) ? Dans ce cas nous ne saurions le suivre. La liberté de la foi ne vient pas s'inscrire dans la marge d'indétermination laissée vacante par la démarche de crédibilité. Même intellectuellement contraignant, le jugement de crédibilité ne porterait aucunement atteinte à la liberté et à la surnaturalité de la foi, car celles-ci sont, de plein droit, d'un autre ordre. En fait cependant, la liberté de l'adhésion de foi se trouve comme redoublée, par celle qui déjà préside à la perception adéquate des motifs de crédibilité, étant donnée l'imper-

(6) C'est ainsi que R. Aubert estime, à l'encontre de la thèse classique chez les thomistes, que la liberté de l'acte de foi ne s'explique pas finalement par la seule inévidence des vérités à croire, mais aussi et surtout par l'inévidence même du fait de la révélation, in *Le Problème de l'Acte de Foi*, p. 240. (Nous profitons de cette allusion pour signaler que la 3e édition de cet excellent ouvrage vient de paraître, Louvain, E. Warny, 1958. Texte et pagination inchangés).

« Pour qu'il y ait liberté de spécification dans l'acte de foi, écrit de son côté le P. de Broglie, il faut et il suffit que le croyant ne connaisse le fait de la révélation ni comme naturellement évident, ni comme surnaturellement évident », in *Pour une Théologie rationnelle de l'acte de foi*, IIe partie, p. 78. Cours polycopié ad usum auditorum, de l'Institut catholique de Paris. Sans nier absolument que Marie et les Apôtres aient pu avoir, en vertu d'un don charismatique, l'évidence du fait de la révélation, le P. de B. fait cependant remarquer « qu'un tel don mettrait ses bénéficiaires en des conditions profondément différentes de celles du reste de l'humanité, quant à la forme concrète de leur vie morale : puisque, pour l'ensemble des hommes, le mérite propre de la foi, fondement des autres éléments du mérite, est corrélatif du pouvoir qu'ils auraient de douter du fait de la révélation. Or, on ne doit pas admettre sans preuve que Marie et les Apôtres (qui sont pour l'Église des modèles universels de vertus qu'elle a à pratiquer) eurent à exercer une vertu de foi dont le mérite propre fut essentiellement différent du mérite propre de la nôtre » (*op. cit.*, p. 90). Aucune de ces preuves ne lui paraissant décisive, le P. de B. conclut : « Toute cette théorie sur l'évidence charismatique de la révélation accordée à quelques humains privilégiés semble donc dénuée de tout fondement sérieux » *(ibid.)*.

De nombreux théologiens anciens ont pensé eux aussi que l'evidentia attestantis était inconciliable avec l'obscurité et donc la liberté et la surnaturalité de la foi. Citons parmi d'autres : Bannez, o. p ; de Lugo, s. j. ; F. de Vittoria, o. p. ; Serry, o. p. ; Kilber, s. j. ; et plus près de nous, Franzelin, s. j. Cf. S. Harent, art. *Foi*, dans *Dict. théol. cath.* VI, col. 399-401.

fection de notre connaissance des forces naturelles et de l'étendue de leurs possibilités (7).

Ceci précisé, on n'en sera que plus à l'aise pour affirmer avec le P. N. que la certitude de crédibilité est non seulement morale et libre, mais surnaturelle, et que : « ...tam actus fidei et praecedens judicium credibilitatis, quam imperium voluntatis et praecedens judicium credentitatis esse de facto supernaturales » (n. 49, p. 41). Il en résulte que, si utile que soit l'élaboration scientifique des motifs de crédibilité par l'apologétique théorique, cette élaboration n'est pas mesure immédiate de la fermeté d'une foi enracinée dans les dynamismes volontaires. D'où l'importance capitale, à la source de la vie croyante, de la saisie et de l'expérience des valeurs (n. 51, p. 42). Ces quelques traits glanés dans le chapitre d'introduction d'un manuel appelé à une grande diffusion, aideront à apprécier le chemin parcouru depuis les temps pas si anciens où les concepts de foi acquise, de foi naturelle et de crédibilité constituée en cycle rationnel clos, régnaient en maîtres quasi absolus sur les esprits.

A. Lang (8) n'estime pas davantage possible de parvenir à un jugement de crédibilité pleinement certain indépendamment de l'intervention, en sous-œuvre de l'enquête qui le précède, de facteurs subjectifs, eux-mêmes rectifiés et stimulés de l'intérieur par l'instinct de la grâce : « Die willentliche Aufgeschlossenheit ist, ..., ein so wesentlicher Faktor bei der Glaubensentscheidung, dass auch die theoretischen Urteile über die Glaubwürdigkeit gar nicht losgelöst von der emotionalen Ausrichtung vollzogen werden können » (9).

Sans échapper peut-être au léger gauchissement que nous venons de reprocher au P. N., Mgr Cristiani (10) insiste lui aussi sur le caractère non-contraignant de la démonstration apologétique (cf. pp. 10 ; 104). Ce n'est pas par simple dialectique que Dieu veut s'emparer de notre cœur et forcer notre amour. L'apologétique a pour mission de rendre la foi raisonnable, non de la rationaliser. Ambassadrice d'un Dieu qui invite les hommes à répondre librement à son amour « elle doit assiéger sans violenter, démontrer sans éblouir, conclure sans prétendre triompher de toute résistance, essayer de convaincre sans mépriser d'avance le refus d'être convaincu » (p. 10) (11).

(7) Pour ce point particulier, ainsi que pour l'ensemble des problèmes de la crédibilité, on voudra bien se reporter aux analyses plus circonstanciées que nous avons donnée dans le *Bull. Thom.*, t. 9 (1954-56), pp. 710-739.

(8) A. Lang, *Fundamentaltheologie*, Bd. I, *Die Sendung Christi*. München, 1954. Cf. *Einleitung: Ziele, Aufgaben und Wege der Fundamentaltheologie*, pp. 2-32.

(9) *Op. cit.*, p. 15.

(10) L. Cristiani, *Nos raisons de croire. Sens et vertu de l'Apologétique* (Coll. *Je sais-Je crois*), Paris, A. Fayard, 1957 ; 14,5 × 19,5, 125 pp., 300 frs.

(11) Mgr C. rejoint ici H. Duméry : « Elle (l'apologétique) sera tout à fait justifiée, le jour où les croyants rendront témoignage de leur foi sans enfler le ton, sans chercher à séduire pour convertir ni à dominer pour convaincre », in *Critique et Religion*. Paris, 1957, p. 203.

Une assertion de Mgr. C. : « ... aucune apologétique ne peut éclairer l'esprit sans une préparation du cœur » (p. 11), nous renvoie à Pascal. Nul n'a mieux que lui senti l'importance d'une telle préparation, qu'il ne détachait d'ailleurs pas de celle de l'intelligence. On connaît le fragment célèbre où l'auteur des Pensées distingue deux espèces de foi, la première fondée sur le raisonnement, humaine, la seconde qui relève du cœur, et qui procède, non des preuves, mais de la grâce et de l'inspiration : « Ceux à qui Dieu a donné la religion par sentiment du cœur sont bien heureux et bien légitimement persuadés. Mais ceux qui ne l'ont pas, nous ne pouvons la donner que par raisonnement, en attendant que Dieu la leur donne par sentiment de cœur, sans quoi la foi n'est qu'humaine et inutile pour le salut » (fr. 282). La minutieuse exégèse que R. E. Lacombe propose de ce texte dans le livre remarquable qu'il vient de publier sur l'Apologétique de Pascal (12), concerne de façon trop topique notre sujet pour que nous puissions omettre de la rapporter. La croyance par raisonnement n'est autre, en effet, que la conviction de la vérité du christianisme acquise par les motifs de crédibilité. Et L. de se pencher à la suite de Pascal sur les problèmes qui font depuis toujours le tourment des apologètes : quel est le degré de certitude de cette croyance par raisonnement ? Quelle part le cœur a-t-il déjà dans la perception des preuves ? Dans quelle mesure la preuve précède-t-elle la grâce et dispose-t-elle à croire ?

Pascal n'aurait pas entrepris d'écrire son Apologie s'il n'avait considéré les marques de la religion chrétienne comme « admirables » (fr. 560) et « convaincantes » (fr. 430). Cependant il ne semble pas qu'il veuille accorder à la preuve qu'on en tire plus qu'une haute probabilité, car il lui arrive de déclarer qu'au regard de la raison, cette preuve n'est « pas certaine » (fr. 234). Entendons par là qu'elle n'a pas la certitude des conclusions scientifiques ni celle de la foi théologale. C'est donc une certitude de type intermédiaire et relativement faible que Pascal attribue à la croyance par raisonnement. Rien de choquant dans cette position qui s'apparente

(12) R.-E. Lacombe, *L'Apologétique de Pascal.* Étude critique (Coll. *Bibl. de Philos. contemp.*) Paris, Presses Universitaires de France, 1958 ; 14×22,5, 317 pp., 1250 frs.

Sur le sens pascalien de « cœur », cf. *op. cit.*, pp. 41-46. Si pour Pascal, comme pour nous, le cœur est l'organe du désir et de l'amour, il est aussi et même davantage, et cela à la différence de l'acception moderne, organe de connaissance, et de connaissance intuitive. C'est en vertu de cette fonction cognitive que Pascal lui attribue la saisie des premiers principes, de l'espace, du mouvement, du temps, des nombres, et surtout celle des vérités religieuses, étant bien entendu que pour lui comme pour toute la tradition catholique, la foi est connaissance.

La définition pascalienne de la foi : « Dieu sensible au cœur » recouvre donc substantiellement le « corde creditur » de S. Paul (*Rom.*, X, 9-10). Elle est conforme à l'anthropologie biblique selon laquelle le cœur est le siège de toute l'activité consciente de l'homme, intellectuelle aussi bien qu'affective, cf. *op. cit.*, note 19, p. 45.

Ce n'est donc pas sans équivoque que l'on assimilerait la « préparation du cœur » d'ordre subjectif et affectif, réclamée par Mgr C., au rôle assigné par Pascal au « cœur » dans l'économie de la foi chrétienne.

à celle des anciens théologiens, un S. Thomas par exemple, qui plaçaient l'opinion et les diverses modalités de croyance humaine, la seule foi théologale exceptée, au-dessous de la science.

Mais il y a plus. Non seulement la preuve n'aboutit qu'à du probable, mais les marques divines sur lesquelles elle est édifiée, ne sont perceptibles qu'à ceux qui cherchent Dieu sincèrement de tout leur cœur, non aux autres. Si tranchée quand il s'agit d'affirmer la transcendance de la vraie foi, la distinction, voire l'opposition, de la raison et du cœur, s'atténue quand il s'agit du processus interne de la foi humaine. Pascal ne pense pas que la croyance par raisonnement, la crédibilité, puisse être rationnellement autonome : le cœur doit intervenir. Mais au gré de L., la conception pascalienne de la foi deviendrait contradictoire si le cœur agissait dans la preuve en tant qu'organe intellectuel. Ce mode d'action est en effet le privilège de la croyance surnaturelle. Dans la croyance humaine le rôle du cœur, exclusivement affectif, est de polariser l'attention en la sensibilisant. Par son orientation et ses désirs il détermine l'esprit à voir ceci plutôt que celà, mais c'est bien la raison qui voit et assentit, non le cœur. La connaissance est son fait, mais l'acuité de son regard est aiguisée, émoussée ou complètement obnubilée, suivant que le cœur est ou non purifié. Celui-là seul sera persuadé par les preuves dont le cœur est redressé. Pascal applique en somme à la perception des motifs de crédibilité le thème classique de l'influence exercée par l'affectivité sur la connaissance, toute connaissance impliquant entre le sujet et l'objet un minimum d'affinité, d'harmonie et de connaturalité.

Il faut ajouter qu'avec les dispositions du cœur, c'est la grâce dont elles dépendent étroitement qui intervient à son tour dans le discernement des signes et l'acheminement vers la foi. La croyance par raisonnement n'est donc pas pour lui fermée aux stimulations de la subjectivité ni par elle à celles des grâces actuelles ; elle ne constitue pas un cycle rationnel hermétiquement clos sur lui-même.

Quant aux relations de la crédibilité ainsi définie à la foi, c'est en termes principalement négatifs que Pascal les exprime. « La foi est différente de la preuve » (fr. 248). La croyance par raisonnement n'est ni une condition suffisante de la vraie foi, ni même son préambule nécessaire, puisqu'elle peut exister sans la connaissance des prophéties et des preuves (fr. 287). La négativité de ces appréciations vise avant tout à mettre en sûreté la transcendance d'une foi dont la surnaturalité serait compromise si elle n'avait Dieu pour unique auteur. Deux propriétés caractérisent en effet la foi divine, d'une part, elle réside dans le cœur, le cœur étant ici puissance cognitive, et non, comme dans la foi humaine, simple organe affectif, d'autre part, elle dépend de la grâce, mais d'une grâce qui porte immédiatement sur l'intelligence pour la surélever et la diviniser.

Cependant les preuves et la croyance qui leur correspond n'en ont pas moins une fonction importante à remplir dans la préparation à la foi. La persuasion de la vérité du christianisme qu'elles procurent facilite à

l'incrédule ce début de conversion sans lequel la grâce de la foi ne saurait être donnée par Dieu. Elle l'aide à « quitter les plaisirs » (fr. 240), à « ôter les obstacles » (fr. 246), à se comporter comme si déjà la religion chrétienne était pour lui absolument vraie, bref à suivre la « coutume » (fr. 289 ; 245), à courber la « machine » (fr. 246), à s'« abêtir » (fr. 233), et à s'offrir par ces humiliations aux inspirations divines (fr. 245). Ces attitudes que le seul mot de coutume résume parfois (13), permettent à l'incrédule que les preuves n'ont encore qu'à demi-convaincu, de s'imprégner des vérités et des mœurs du christianisme, jusqu'à ce qu'enfin l'irruption de la grâce le fasse accéder à la foi authentique.

Si l'exégèse proposée par L. est exacte, elle a pour résultat de nous montrer un Pascal assignant à la crédibilité des limites très précises : elle n'est pas cause de la foi ; il peut même arriver qu'elle soit, au plan rationnel tout au moins, presque entièrement absente ; sa certitude ne dépasse pas le seuil d'une haute probabilité ; enfin elle se déploie sous l'influence immédiate de la grâce et de la volonté — le cœur au sens affectif —, ce qui revient à dire que la force probante des arguments qui militent en faveur du christianisme exige pour être perçue un ensemble de dispositions subjectives favorables.

Les partisans de la double foi, s'il s'en trouve encore aujourd'hui ne sont donc pas en droit de se réclamer du patronage de Pascal, non plus d'ailleurs que les disciples du P. Rousselot. La foi humaine ou la croyance par raisonnement dont parle l'auteur des Pensées, n'est pas une foi naturelle, puisque, loin d'exclure la grâce, elle ne saurait se constituer sans son aide. Et les « yeux du cœur » (14) ne sont pas davantage à identifier aux « yeux de la foi » (15), puisque ce n'est pas comme faculté percevante, à titre cognitif, mais comme organe affectif que le cœur intervient dans la lecture des signes de crédibilité.

Sans discuter personnellement, faute de compétence, ce point d'exégèse pascalienne auquel L. attache une grande importance, nous serions, théologiquement parlant, moins opposé que lui à une intervention du « cœur », c'est-à-dire de l'intelligence éclaircie par la grâce, dans la saisie des signes et la construction des preuves qui doivent aboutir au jugement de crédibilité. Cette position plus nuancée est assurément quelque peu différente de celle de Pascal, telle du moins que l'interprète L., en ce qu'elle accorde aux « yeux du cœur » un rôle dans la visualisation des marques de Dieu, mais elle ne donne néanmoins aucun gage à la thèse du P. Rousselot puisque ces « yeux du cœur » ne sont pas ceux de la foi. Dès avant l'infusion du *lumen fidei* en effet, des grâces actuelles d'illumination sont départies à l'intelligence pour accroître la perspicacité de son regard. Ne serait-il

(13) « Il y a trois moyens de croire : la raison, la coutume, l'inspiration. Il faut ouvrir son esprit aux preuves » (fr. 245). Sur la triple manière pour la coutume d'agir sur la croyance, cf. *op. cit.*, pp. 49-51.

(14) Fr. 793.

(15) *Op. cit.*, p. 57, note 68.

pas bien étrange de la soustraire arbitrairement à ces prévenances divines pour en réserver le bénéfice à la seule affectivité ? Notons en outre que le P. Rousselot est resté prisonnier, dans le moment même où il la combattait de la théorie de la foi naturelle et de son erreur majeure : le bloquage sinon la confusion de la certitude de la foi et de celle du jugement de crédibilité, le P. Rousselot se contentant simplement d'attribuer à la lumière surnaturelle des « yeux de la foi » ce que cette théorie rattachait aux arguments de la raison naturelle (16). Mais si cette correction suffit à éviter l'écueil d'une rationalisation abusive et à sauvegarder simultanément l'intellectualité et la surnaturalité de la foi, elle est par contre incapable de cerner le caractère original et incommensurable de sa certitude.

Espérons que ce bref aperçu incitera les théologiens à reprendre sous la conduite d'un guide aussi averti que L. l'étude de l'apologétique pascalienne.

A ces quelques auteurs et au témoignage de Pascal (17), ainsi qu'aux PP. de Bovis et Guérard des Lauriers dont nous aurons bientôt à parler, il conviendrait de joindre de nombreux autres noms s'il s'agissait de dresser la liste complète des théologiens qui se rallient actuellement à des positions analogues (18). On a là affaire à un consensus très large qui devrait permettre de résoudre dans le sens que nous allons maintenant suggérer les problèmes afférant aux méthodes de l'apologétique.

B. *Voies et méthodes de l'apologétique.*

Dès avant sa mort survenue en 1949, M. Blondel aura pu assister, au terme de sa longue carrière, à l'apaisement de l'âpre polémique dirigé contre la méthode d'immanence qu'il préconisait. Il aura eu aussi la joie de voir une grande part des idées dont il s'était fait le champion passer dans l'enseignement théologique courant. Qu'il s'agisse en effet, de la dimension séméiologique du miracle, de la nécessité pour son discernement

(16) En quoi d'ailleurs l'originalité du P. Rousselot n'est peut-être pas aussi grande qu'il a pu sembler au premier abord. Le P. Harent, art. *Foi*, dans *Dict. théol. cath.*, VI, col. 475-491, cite une série de théologiens : Arriaga, Rassler, de Lugo, Stentrup et Franzelin qui le suivent, Mazzella, etc., qui font intervenir le lumen fidei dans l'affirmation des deux prémisses, véracité divine, fait de la révélation, constitutives, selon eux, de l'objet formel de la foi.

(17) Ce témoignage a d'autant plus de prix, que les positions de Pascal en matière de foi et de crédibilité s'inscrivent dans la ligne de la tradition théologique la plus sûre. Mgr C. Journet a jadis excellemment montré l'accord foncier de Pascal et de S. Thomas, dans son livre, *Vérité de Pascal*, Fribourg (S.) 1951.

(18) On trouvera ces renseignements dans le livre du chanoine R. Aubert, *Le Problème de l'Acte de Foi*, dont la deuxième partie, pp. 223-644, retrace les efforts accomplis depuis cinquante ans en faveur d'un renouvellement et d'un ressourcement religieux du *de Fide*. Consulter également : A. Liégé, Bulletin d'Apologétique, *Rev. Sc. ph. th.*, 33 (1949) pp. 53-58 (recensions de Tiberghien, Masure, Mouroux, Levie, Aubert, Valensin) ; M. Corvez, *Théologie de la foi*, dans *Rev. Thom.*, 51 (1951), pp. 224-237.

de dispositions morales et religieuses, du personnalisme de la foi, ces thèses et bien d'autres qui sont en passe de devenir aujourd'hui des lieux communs, c'est avant tout à M. Blondel qu'on en doit la redécouverte. De toutes parts également on tente avec sérénité de réaliser la synthèse de positions qui, jadis considérées comme antagonistes, apparaissent maintenant comme organiquement complémentaires. A tel point que les expressions d'apologétique « traditionnelle » et d'apologétique « moderne » ou « nouvelle » commencent à dater, et relèvent déjà de l'histoire du traité plus que de sa problématique actuelle. On peut en apporter pour preuve l'exemple, qui devrait être en principe défavorable, des théologiens d'obédience scolastique, dont A. Gaboardi (19) énumère comme suit les tendances en matière apologétique : 1) sens critique plus vigilant et développements positifs plus amples ; 2) prise en considération du rôle de l'affectivité et de la grâce dans la certitude vivante, non seulement de l'acte de foi mais du jugement de crédibilité ; intégration des facteurs subjectifs dans une apologétique intégrale ; 3) christocentrisme plus accentué. Or, n'est-ce pas un signe des temps que, de ces trois tendances, les deux dernières soient également données par l'A. comme caractéristiques de l'apologétique non-scolastique ?

Ces constatations réconfortantes enregistrées, il ne faudrait cependant pas s'imaginer que tout aille pour le mieux dans le meilleur des mondes. Pour réels que soient ces progrès, ils ne concernent que des éléments particuliers de la démarche apologétique sans entraîner, il s'en faut de beaucoup, un renouvellement et un réajustement d'ensemble de sa méthodologie. Et ce n'est pas un des moindres paradoxes de la situation présente de l'apologétique que cette coexistence d'un retour à des positions justes sur des points aussi importants que la théologie de la foi, le miracle, la crédibilité, pour lesquels nous disposons maintenant d'excellentes études et monographies, et d'un marasme quasi complet dès qu'on aborde les questions de méthodologie générale. Aucun accord en effet, nous le disions au début de cette étude, touchant l'objet, les méthodes, les voies et la nature de l'apologétique. Par souci de sécurité ou par commodité, les théologiens, dans leur immense majorité, s'en tiennent aux solutions classiques, lesquelles demeurent donc assez largement prédominantes. Ils ne semblent pas se rendre compte de l'incohérence qu'il y a à vouloir professer simultanément, d'un côté que la certitude du jugement de crédibilité est une certitude morale et libre, et de l'autre que l'apologétique scientifique n'a à s'occuper comme telle que de la crédibilité rationnelle. N'est-il pas contradictoire en effet, de faire presque totalement abstraction du sujet dans la construction apologétique, après avoir reconnu par

(19) A. Gaboardi, *Teologia fondamentale.* Il metodo apologetico, in *Problemi e Orientamenti di Teologia dommatica.* A cura della Pontificia Facultà di Milano. Milano, C. Marzorati, t. I, 1957, pp. 57-92. L'article est complété par une bonne bibliographie, pp. 93-97 (A. Gaboardi), pp. 97-103 (G. Oggioni). Le passage auquel on fait ici allusion se trouve aux pp. 86-88.

ailleurs le rôle déterminant de ses dispositions spirituelles ? Rien ne montre mieux, soit dit en passant, à quel point les meilleurs esprits sont restés fermés à la requête essentielle de Blondel concernant la méthode d'immanence, et n'en saisissent pas la portée, alors même qu'ils s'efforcent de lui rendre loyalement justice ou de l'appliquer partiellement. Mais notre intention n'est pas d'argumenter en faveur de Blondel. Nous voudrions simplement montrer que la notion plus compréhensive de la crédibilité qui tend à être de plus en plus unanimement admise, impose en matière de méthodes apologétiques des solutions aussi précises qu'inéluctables, à condition toutefois que l'on veuille bien tirer lucidement les conséquences logiques qu'elle comporte.

Dans son introduction, le P. Nicolau (20), dont nous avons loué précédemment les thèses sur la crédibilité, réduit le processus apologétique aux deux seules voies classiques : la voie régressive ou ascendante qui part du fait présent de l'Église, *signum levatum in nationes*, pour remonter à son institution divine ; la voie historique qui, conformément à l'ordre chronologique descendant, part du Christ et de sa mission pour aboutir à l'Église commise par lui à la garde et à la propagation de sa doctrine. Or, il est évident que ces deux voies relèvent de la seule apologétique objective. Le P. N. n'en connaît d'ailleurs pas d'autre. Il ne mentionne la méthode d'immanence que dans le corps de son traité, à propos de la critériologie de la révélation (21). Le libellé des titres qui divisent ce développement est par lui-même fort éloquent : Pars negativa : ad probandum factum historicum revelationis publicae criteria subjectiva et interna non sunt primaria. Pars positiva : criterium primarium ad factum revelationis probandum in miraculis et vaticiniis reponendum est. Pars complementaria : criteria subjectiva et interna suum habent momentum et utilitatem (22). Nous ne contestons nullement la valeur de ces assertions, ni, en particulier, la primauté des critères externes. L'authenticité d'une révélation que son origine surnaturelle et ses médiations historiques nous rendent doublement extérieure, ne peut être effectivement garantie que par de tels critères. Mais nous relevons comme suggestive d'une mentalité, et regrettable, cette considération purement critériologique des faits subjectifs.

S'il est vrai que la subjectivité est ordonnée, et par là subordonnée, aux critères externes, il n'empêche, le P. N. serait le premier à l'accorder, que son apport est requis pour leur discernement. Est-il juste alors de la réduire à la portion congrue d'une « pars complementaria » ?

(20) *Op. cit.*, nn. 59-60, pp. 46-47.

(21) *Op. cit.*, *Tractatus II*, *De Revelatione christiana sive de vera Religione*, n. 81, p. 112 ; n. 132, pp. 146-147 ; n. 138, pp. 150-153, où le P. N. fait la critique de M. Blondel et de l'« Apologetica immanentiae ».

(22) *Op. cit.*, *Tract. II*, c. ii, a. vi, *Criteriologia revelationis*, nn. 129-159, pp. 145-162.

C'est en tant que capacité de discernement des signes que la subjectivité s'impose d'abord à l'attention de l'apologète, non en tant qu'elle est en elle-même un signe. Mais ceci exige qu'on lui fasse une place dans l'architecture même de l'apologétique. Dès lors on ne se contentera plus des deux voies qui divisent intrinsèquement l'apologétique objective, on « complémentera » — au sens fort — cette apologétique par une apologétique subjective. Et elle ne sera plus elle-même qu'une division d'un concept plus vaste, celui d'apologétique intégrale qui ne se divise pas en voies mais en méthodes.

Il semble à première vue que l'on doive être plus heureux avec le P. J. Beumer (23) qui, lui, énumère l'« Immanenzapologetik » — spécialité « française » — comme une des possibilités ouvertes à la démonstration chrétienne. Espoir vite déçu, puisqu'il la range à la suite des deux voies classiques, comme si elle se situait sur le même plan qu'elles. D'où l'aisance avec laquelle il la disqualifie. Il y a maldonne. On ne compare pas sous le même rapport des réalités hétérogènes. Le P. B. oublierait-il que la méthode d'immanence n'a jamais eu la prétention de fournir à elle seule une démonstration complète du christianisme et de dispenser du recours aux critères externes, physiques ou historiques? Elle n'a voulu que rappeler la nécessité d'aborder ces critères, non comme des faits matériels massifs, mais comme des signes divins dont le déchiffrement réclame un état d'ouverture actif aux valeurs religieuses, disposition qui aura à jouer quels que soient les protocoles probatifs adoptés, car elle ne fait pas nombre avec eux.

Le P. de Bovis (24) admet sans ambages que « pour interpréter correctement, selon leur signification objective, des signes qui mettent en question la destinée humaine, le sujet devra user, bien entendu, de la raison — *recta ratio*, comme le disent Pie IX et le Concile du Vatican —, puisque c'est la raison seule qui est faculté de l'interprétation des signes situés dans l'histoire ; mais il lui faudra encore un certain goût des valeurs, un désir spirituel du bien ; enfin l'aide de la grâce divine lui sera nécessaire, ainsi que le reconnaissent les théologiens. Si toutes ces conditions sont réunies, l'interprétation des signes par le sujet aboutit au jugement certain de crédibilité rationnelle » (p. 623). Aurea dicta. On a ici une description que l'on peut considérer comme typique de la théologie moderne. Non seulement en effet, on se garde de rationaliser l'acte de foi, ce qui va de soi, mais on étend cette précaution au jugement de crédibilité lui-même, ce qui ne fut pas toujours de mode depuis l'avènement du cartésianisme et du kantisme.

Mais l'apologétique scientifique aura-t-elle à connaître de ce goût des

(23) J. Beumer, S. J., *Auf dem Wege zum Glauben.* Eine katholische Apologetik für Laien. Frankfurt a. M., J. Knecht, 1956 ; $11{,}5 \times 19{,}5$, p.p, 176 DM 7, 80. Voir dans le *Vorwort*, le paragraphe : *Verschiedene Möglichkeiten des Beweises*, pp. 17-22.
(24) A. de Bovis, S. J., Bulletin d'Apologétique, *Rech. Sc. rel.*, 43 (1955), pp. 620-624.

valeurs et de ce désir spirituel que l'on nous dit fort justement être indispensables à la formation d'un jugement certain de crédibilité?

Non, estime le P. de B., car le déchiffrement des signes est un « événement spirituel » et le commencement d'une option. Cet « exercice vivant et concret de l'intelligence » excède le domaine et la compétence de l'apologétique au sens strict, laquelle n'est pas un art de la conversion mais une science. Autre en effet, le point de vue de l'apologétique-pastorale qui a pour fin immédiate et prochaine la conversion, autre celui de l'apologétique-science qui a pour objet la justification de la foi.

L'apologétique-science « se propose uniquement de montrer que l'affirmation chrétienne doit être admise en raison et que le refus de cette affirmation est intenable en raison » (p. 622). Elle a pour « but immédiat et prochain d'établir l'existence des ' signes très certains ' (Conc. du Vat.), c'est-à-dire la réalité historique des facta divina *(ibid.)* et leur signification. En d'autres termes, l'apologétique montre critiquement où est le signum materialiter consideratum, quel est son sens, discernant ainsi le signum formaliter consideratum » (pp. 622-623).

Parti d'une conception adéquate de la crédibilité, le P. de B. s'empresse donc aussitôt d'exclure de l'apologétique-science toute considération du sujet. Le schéma rationnel de la démonstration chrétienne, tel est son objet propre. Elle abandonne généreusement à l'apologétique-pastorale le soin de provoquer autant que faire se peut et empiriquement, l'événement spirituel que constitue la lecture des signes. Car il est bien entendu que « c'est une chose pour la raison de déterminer critiquement l'existence et le sens des signes, et c'est autre chose pour le sujet d'interpréter correctement les signes dont la science apologétique a prouvé l'existence et le sens » (p. 623).

Aussi lorsque le P. de B. rencontrera la formule qui assigne comme objet à l'apologétique-science, la crédibilité « humaine » de la révélation, la commentera-t-il en donnant lui aussi aux faits subjectifs qu'elle vise une valeur strictement critériologique : « L'apologétique est la science des signes qui témoignent en faveur de la vérité chrétienne, que ces signes soient objectifs ou subjectifs, c'est-à-dire constitués par les faits de l'histoire ou par le désir d'un surcroît. Son rôle est d'établir critiquement l'existence et la portée significative des signes » (p. 624).

Le désir du surcroît ramené au rang d'un signe ! Est-ce là le vrai sens de la méthode d'immanence? Et n'avons-nous pas là un exemple de cet illogisme précédemment dénoncé, qui, après avoir affirmé qu'il n'y a de crédibilité réelle qu'animée par le dynamisme d'une subjectivité orientée vers le bien et sous la notion de la grâce, renonce cependant à intégrer cette subjectivité à la science apologétique, comme si une science du sujet, philosophique ou théologique, était a priori impossible ou impure? Mais renoncer au sujet, n'est-ce pas renoncer à l'étude de la crédibilité telle que la théologie la définit, et réduire l'apologétique-science à n'être qu'une science tronquée?

En tout cas, les notions d'apologétique subjective et d'apologétique intégrale sont mises entre parenthèses par le P. de B., à moins qu'il n'identifie la première à l'apologétique pastorale, et que l'apologétique intégrale ne résulte pour lui de la conjonction tout extérieure de l'apologétique-science qui s'adresse à la raison, et de l'apologétique-pastorale qui se penche vers l'homme concret. Est-il besoin de dire que nous récusons expressément ces découpages, ainsi que le bloquage sujet-conversion et la disjonction science-exercice qui les sous-tendent. Comme le P. de B., nous pensons que l'apologétique-science n'a pas pour fin immédiate et prochaine la conversion, ni par conséquent le sujet en acte ultime de lecture des signes, mais nous pensons que, science de la crédibilité humaine, elle peut et doit assumer le sujet envisagé dans ses structures objectives. Une science de l'exercice et de l'agir ne serait-elle donc pas possible? N'existe-t-il pas déjà une théologie morale et une éthique philosophique, l'une et l'autre spéculatives?

Dans ses *Dimensions de la Foi* (25), le P. Guérard des Lauriers distingue deux espèces de crédibilité : la crédibilité adéquatement prise et la crédibilité formellement prise. La première « comporte indissolublement les démarches intellectuelles et volontaires, et par conséquent l'illumination et l'inspiration qui introduisent la foi : c'est la crédibilité réelle, celle que livre la plus banale expérience » (Dim., t. I, p. 249 ; cf. pp. 248 et 255). La seconde ne retient que « la démarche de raison que l'on peut isoler dans la préparation à la foi en y faisant abstraction de tous les éléments affectifs et volontaires, et en laissant également de côté, du moins en général, l'illumination du Saint-Esprit... » (p. 249). Ou encore : « C'est la crédibilité pour autant qu'on s'en tient aux seuls facteurs naturels et principalement intellectuels de la démarche qui prépare à la foi » (p. 195). C'est à la crédibilité adéquatement prise que le P. G. a consacré le meilleur de ses analyses, pour en donner dans son livre une description magistrale, probablement sans équivalent dans la littérature théologique récente. La crédibilité formellement prise n'intervient qu'à titre marginal dans ses préoccupations, comme une sorte d'index. Aussi bien n'est-elle qu'une « abstraction » (p. 254), un « squelette » (p. 249), et ne trouve-t-elle à se réaliser de façon autonome que dans le seul cas des démons, ce qui n'est pas spécialement fait pour la recommander. C'est cependant cette crédibilité formellement prise que le P. G. assigne comme objet à la science apologétique : « Cette crédibilité formelle est en quelque sorte un squelette inapparent, mais elle constitue également l'essence abstraite que s'attachera à décrire la méthodologie apologétique... » (p. 249). Englobant tous les actes d'intelligence du futur croyant en marche vers le jugement de crédibilité c'est une « progression rationnelle qui peut être envisagée

(25) M. L. Guérard des Lauriers, O. P., *Dimensions de la Foi*. Paris, 1952, t. I, pp. 248 ss ; t. II, excursus VII, *L'Apologétique, Théologie de la crédibilité rationnelle*, pp. 271-275. Cf. la recension in *Rev. Sc. ph. th.*, 37 (1953) pp. 298-300.

en elle-même objectivement, elle peut alors constituer l'objet d'une science, et nous ne craignons pas de dire avec le P. Gardeil, que cette science parfaitement rationnelle et parfaitement objective peut comporter une véritable démonstration de crédibilité » (p. 250).

Pour quel motif, outre le poids d'une certaine tradition, le P. G. a-t-il été amené à adopter cette position? La raison en est, nous semble-t-il, dans l'insistance avec laquelle il voit dans la grâce illuminatrice et inspiratrice le facteur caractéristique de la crédibilité adéquatement prise (p. 251), insistance qui l'amène à valoriser la surnaturalité de cette démarche plus encore que son incidence affective? Dès lors, la crédibilité adéquatement prise devient cette crédibilité vécue en acte ultime dont on conçoit qu'elle ne puisse plus guère entrer dans un discours « scientifique » ayant pour objet la justification rationnelle de la foi. Mais n'y a-t-il pas un moyen terme possible entre l'apologétique centrée sur la seule progression rationnelle de la crédibilité formelle, et la crédibilité adéquatement prise, dont la description paraît relever des traités de la foi et de la justification? La réponse à notre avis ne saurait faire de doute, puisque les apports affectifs à l'œuvre dans la crédibilité réelle peuvent faire l'objet d'un discours rationnel par l'entremise d'une analyse des structures objectives de la subjectivité. L'apologétique rationnelle et scientifique ne se limitera donc pas obligatoirement à la seule apologétique objective.

Les difficultés que nous venons d'évoquer devraient pouvoir être d'autant plus aisément surmontées qu'elles n'impliquent quant à l'essentiel aucunes divergences foncières. L'essentiel, c'est-à-dire cette conception de la crédibilité que l'immense majorité des théologiens contemporains tient en commun. A partir de cette base solide, une progression méthodique devrait permettre de résoudre peu à peu tous les problèmes encore pendants de l'apologétique. Si, en dépit de ce consensus les solutions proposées diffèrent, la cause en est, soit à des abstractions trop systématiques comme dans le cas des PP. de Bovis et Guérard des Lauriers qui excluent de la science apologétique un sujet et une crédibilité adéquatement prise qu'ils savent par ailleurs décrire mieux que personne ; soit au manque de précision dans la détermination des objets formels, cas de ceux qui, par un excès inverse voudraient polariser l'apologétique sur la conversion ; soit enfin à une sorte de recul devant certains aspects de la réalité que l'on craint de ne pouvoir étreindre ou qui ont mauvaise presse, comme tout ce qui, de près ou de loin, touche à la subjectivité (26).

(26) Un disciple de M. Blondel, le chanoine Mallet, rencontrant l'objection qu'il n'y avait pas à tenir compte de la subjectivité dans l'exposé des motifs de croire, objection toujours actuelle des tenants de l'apologétique objective scientifique, répliquait que le grand mérite du promoteur de la méthode d'immanence avait été de vouloir constituer une science des motifs non rationnels, qui résultent des sollicitations divines dans l'âme et fournissent aux arguments externes leur efficacité pratique. Cf. R. Aubert *op. cit.*, p. 322.

II. Crédibilité humaine du christianisme et apologétique intégrale.

C'est à dissiper les équivoques qui viennent d'être précisées que nous voudrions travailler par la mise en place de quelques notions élémentaires et si banales que leur rappel serait sans excuse, s'il n'était hélas patent que la plupart des théologiens sont fort loin d'en tirer tout le parti qu'elles peuvent offrir.

A. *Crédibilité rationnelle et crédibilité humaine.*

On connaît la définition classique donnée par le P. A. Gardeil de la crédibilité : l'aptitude de la vérité révélée à être crue de foi divine. Engendrée par les preuves spéculatives, accessibles à la seule raison, du témoignage divin, la crédibilité est « rationnelle » ; faisant abstraction du contenu spécial des dogmes, elle est « extrinsèque » ; fondée sur les critères externes de la révélation, avant tous les miracles et les prophéties, elle est « objective ». En bref, la crédibilité rationnelle est la propriété transcendantale que possèdent les vé. ités catholiques de se manifester comme divinement révélées au regard de l'intelligence naturelle.

Sans vouloir renoncer aux caractéristiques essentielles de la crédibilité ainsi définie, les théologiens contemporains ont été cependant amenés à prendre de plus en plus vivement conscience de son inadéquation. D'une part la mise en œuvre des preuves destinées à l'établir n'aboutit jamais en fait, ni ne peut aboutir en droit, à une démonstration rigoureuse. Ainsi que nous l'avons vu précédemment, la certitude du jugement de crédibilité, terme de l'argumentation apologétique, est une certitude morale, ou, pour reprendre les expressions du P. A. Gardeil lui-même, une certitude probable, une *opinio vehemens.* D'autre part, puisqu'il s'agit de certitude morale, des facteurs non rationnels interviennent, non certes pour majorer indûment le poids objectif des preuves, mais pour permettre à l'esprit, en le sensibilisant, de capter intégralement la puissance de persuasion dont elles sont porteuses. Ce n'est donc pas de façon abstraite, en tant que raison pure, impersonnelle et désincarnée, que l'homme est apte à saisir les marques divines apposées sur la révélation pour en garantir la transcendance. D'autant plus qu'adressées par Dieu, non aux scribes et aux sages de ce siècle, mais à l'homme religieux, comme signes de sa bienveillance, ces marques ne peuvent être pleinement reconnues dans leur objectivité factuelle indépendamment de leur dimension séméiologique.

La crédibilité rationnelle ne rejoint donc pas la crédibilité vécue. Le P. A. Gardeil le reconnaissait d'ailleurs qui distinguait une crédibilité scientifique et une crédibilité « commune », concédant même que, dans

de nombreux cas, il fallait se contenter, et légitimement, de simples « suppléances ».

Mais s'il est avéré que le fait de la révélation ne peut pas être démontré, et que la certitude engendrée par les preuves ne procède pas de la seule raison spéculative, il faut alors renoncer une fois pour toutes, comme à un mythe, ou si l'on préfère, une limite ici-bas inaccessible, au concept d'une crédibilité rationnelle autonome. La seule crédibilité sur laquelle nous puissions tabler aussi bien en pratique qu'en théorie, est la crédibilité « commune ». Cette expression peu élégante sera avantageusement remplacée par celle de crédibilité « humaine » du christianisme proposée par le P. A. Liégé (27) qui en souligne mieux les caractères d'universalité : elle vaut pour tous les hommes sans exception, et de totalité : elle mobilise le tout des ressources humaines, affectives aussi bien que rationnelles.

B. *Crédibilité humaine et apologétique intégrale.*

L'apologétique ayant la crédibilité pour objet, tout changement de perspective affectant cet objet influera inévitablement sur la manière d'en concevoir le but et les tâches. Et si cet objet a pour note spécifique d'être la crédibilité *humaine* du christianisme établie à un plan réflexif, elle ne pourra plus se confiner dans l'en-soi des preuves de la révélation, elle devra se préoccuper avec une égale attention des conditions qui déterminent *ex parte subjecti* leur réception efficace, devenir en un mot une apologétique intégrale.

Celle-ci ne résultera pas du raccord empirique de différentes méthodes mises bout à bout vaille que vaille (28), ni de l'insertion plus ou moins latérale et facultative de compléments concernant les critères internes et subjectifs (29). Ses méthodes et ses critères, leur articulation et leur choix, ne sont pas laissés au hasard, ils lui sont prescrits par la nature même de son objet. Autrement dit, c'est par essence et nécessairement qu'elle est objective *et* subjective. Si bien que les apologètes qui ne font intervenir la considération du sujet qu'*ad melius esse* et à titre pastoral, trahissent par là, en dépit d'une bonne volonté louable, une totale *ignoratio elenchi*. Nous ne voyons pas très bien en vertu de quel principe A. Gaboardi distingue les apologétiques scolastiques des apologétiques

(27) Bull. d'Apologétique, *Rev. Sc. ph. th.*, 33 (1949), p. 67 ; cf. nos remarques dans *Bull. Thom.*, IX (1956) pp. 710-739.

(28) C'est l'impression que donne notamment l'article précédemment cité de A. Gaboardi, qui mentionne les différentes voies et méthodes de l'apologétique sans les situer les unes par rapport aux autres. La notion d'apologétique intégrale ne vient qu'une seule fois sous sa plume, p. 88, et assez incidemment, alors qu'elle aurait dû servir de fil directeur à son exposé. L'histoire récente de l'apologétique devient en effet, inintelligible dès qu'on cesse de la concevoir comme polarisée par la découverte progressive et la mise au point laborieuse — elle n'est pas encore achevée — d'une apologétique vraiment intégrale.

(29) Cf. *supra*, le P. Nicolau.

extrascolastiques (30), mais nous rangerions volontiers dans la première catégorie toutes les apologétiques qui, quoi qu'il en soit de leurs efforts pour renouveler leur présentation et assumer les facteurs affectifs et surnaturels de la crédibilité, ne se fixent pas délibérément comme statut et raison d'être de leurs démarches la notion d'apologétique intégrale.

Mais cette notion ne s'appréhende dans sa vérité et sa nécessité qu'à partir du moment où il est devenu parfaitement clair que ni l'apologétique objective, ni l'apologétique subjective ne suffisent, isolément prises, à procurer l'entière justification de la foi chrétienne. En effet le seuil de certitude auquel la raison seule peut parvenir est trop inférieur à celui que doit normalement atteindre le jugement de crédibilité pour autoriser l'engagement de la foi. L'apologétique objective formellement prise n'honore pas les propriétés que doivent vérifier les principes formels et efficients de la crédibilité pour satisfaire aux exigences d'une finalité mesurée par la foi à laquelle elle est ordonnée. Inversement, à considérer l'apologétique subjective comme un tout, on courrait le risque de confondre la foi et l'expérience religieuse, le sujet n'ayant plus d'autre norme de vérité que ses propres phénomènes de conscience. Mais si ce risque explique bien des suspicions et bien des réticences, il est chimérique pour ce qui est de l'apologétique subjective sainement comprise. L'actuation de la conscience religieuse qu'elle se propose comme tâche, loin de favoriser une adhésion et un choix qui prétendraient faire l'économie des signes objectifs, n'a pas au contraire d'autre but que de permettre leur lecture fructueuse.

De par leur structure même, l'apologétique objective et l'apologétique subjective ne peuvent être que des méthodes partielles. C'est à tort qu'on en ferait des « tout », le seul « tout » étant en l'occurrence l'apologétique intégrale qui les englobe l'une et l'autre dans son unité. Unité qui les pénètre si profondément, qu'elles ne doivent pas être conçues comme deux voies d'attaque de l'homme à convertir dont on pourrait user au gré des circonstances, ni comme des méthodes qui ne se prêteraient qu'un concours extérieur en se succédant dans le temps et en se relayant, mais comme deux formes ou modalités si organiquement liées qu'elles composent *ensemble* une apologétique *unique*, l'apologétique intégrale, la seule réelle tant au point de vue pratique que théorique.

C. *L'apologétique objective.*

L'apologétique objective a pour objet propre l'armature rationnelle du jugement de crédibilité, l'ensemble des preuves de la révélation spéculativement considérées et abstraction faite des éléments affectifs et des secours surnaturels qui concourent à leur discernement. Pour l'immense majorité des théologiens elle constitue, on en est maintenant

(30) *Op. cit.*, pp. 86-88.

dûment averti, le tout de l'apologétique. Les quelques pages du P. de Bovis que nous avons citées sont incontestablement, si brèves qu'elles soient, un des meilleurs exposés des motifs qui assurent aujourd'hui encore la solidité de cette position et l'empire qu'elle exerce sur les esprits. Exposé d'autant plus exemplaire, que son plaidoyer en faveur d'une apologétique rigoureusement objective se développe à partir d'une conception personnaliste et religieuse de la crédibilité vécue et en pleine connaissance des conditionnements affectifs et surnaturels de la conversion humaine. Il est donc à présumer que si l'argument négatif fondé sur ces conditionnements ne lui a pas paru obvie, c'est qu'il n'a pas la pertinence qu'on lui attribue généralement.

Les positions de l'apologétique objective scientifique sont en effet beaucoup plus fortes que ne le pensent la plupart de ceux qui la combattent. Et l'objection tirée de son inefficacité à convertir qui est leur grand cheval de bataille est en réalité sans portée (31). Émanant d'un point de vue qui est et doit lui rester étranger, elle ne l'atteint ni dans la légitimité de son point de départ et de sa finalité, ni dans sa dignité de science. La thèse défendue par le P. de B. est à cet égard parfaitement justifiée ; on peut même lui apporter quelques arguments de renfort.

En premier lieu il suffit que l'abstraction qui préside à la naissance de la science apologétique comme de toute science, porte sur un aspect effectivement isolable du donné, pour que son point de départ soit fondé. Or, cet aspect existe, puisque la révélation se présente de par la volonté expresse de Dieu, assortie de critères objectifs qui se prêtent à une investigation rationnelle.

La légimité de son projet acquise, elle n'a plus en tant que science, d'autre fin que la recherche désintéressée du vrai, ni d'autre impératif que de procéder à l'élaboration de ses matériaux avec un maximum de cohérence formelle et de rigueur. N'ayant pas charge d'âmes, elle n'a pas à être un art de la conversion (32) ; elle laisse ce soin à l'apologétique pratique et pastorale, conformément à un partage des compétences et des responsabilités analogue à celui qui règle dans les autres domaines

(31) Ainsi le P. Levie : « Elle se présente le plus souvent comme une science indépendante de la théologie, également accessible aux incroyants et aux croyants, ne requérant de ceux qu'elle veut persuader qu'une attitude d'esprit rigoureusement objective et foncièrement loyale : examinez mes titres et vous serez convaincus. Et des milliers d'incroyants se sont penchés sur nos manuels et les ont refermés déçus, insatisfaits, plus inquiets encore ; et des milliers d'autres qui sont venus à nous, ont été conduits par Dieu le long de chemins inconnus de nos manuels et n'ont admis nos preuves classiques qu'après avoir été d'abord gagnés autrement », *op. cit.*, p. 16.

(32) Plus exactement une « science de l'apostolat », selon la conception de P. Tiberghien que nous avons ici en vue. Cf. ses deux articles sur la méthode apologétique, in *Rev. Apol.*, 69 (1939) pp. 2-14 ; 21-30, et les justes réserves que le P. M. D. Philippe oppose à cette réduction de l'apologétique à un savoir pratique, in *Bull. Thom.*, 6 (1940-1942), n. 551, pp. 347-349.

le rapport des sciences théoriques aux sciences appliquées et aux techniques correspondantes.

La seule instance que l'on pourrait sérieusement élever contre la qualification scientifique de l'apologétique objective, tiendrait à la relative précarité de ses conclusions. Telle est au fond la pointe de l'argument tiré de son inefficacité : si elle ne convertit pas, c'est qu'elle ne convainc pas, si elle ne convainc pas, c'est qu'elle n'est pas une science, car le propre d'une science est de réaliser l'unanimité des esprits, leur communion dans une certitude universellement valable parce que nécessaire, et puisqu'elle n'est pas une science, il ne lui reste plus qu'à se désister en renonçant à une prétention aussi indéfendable sur le plan humain que dommageable sur le plan religieux.

Il est aisé de rétorquer que l'instance use d'une conception fort univoque de la science, et de faire observer que l'apologétique objective se situe, tant par ses méthodes que par les faits qu'elle étudie, sur le même terrain que d'autres disciplines, telles l'histoire ou la médecine, dont personne cependant ne songe contester le caractère scientifique. D'une manière générale d'ailleurs, le statut inductif des sciences humaines les condamne dès qu'elles quittent le niveau de la pure description des faits pour celui des synthèses explicatives et des lois, à émettre des interprétations et des formules qui ne sont rien de plus que des hypothèses et des approximations toujours sujettes à caution et révisables. L'apologétique se range à cet égard au sort commun des autres sciences, et rien n'autorise de la soumettre à une discrimination qui tournerait à son détriment.

Nous n'hésitons pas, on le voit, à faire de très larges concessions au P. de B. et aux tenants de l'apologétique objective classique. Nous leur accordons leur point de départ : l'existence d'une crédibilité rationnelle ; nous reconnaissons avec eux que l'apologétique scientifique, qu'elle soit objective ou intégrale, n'a pas pour but immédiat la conversion des individus, qu'elle n'a même pas à faire la théorie de la conversion et des lois qui la régissent ; nous maintenons enfin que l'apologétique objective est vraiment une science, ce qui revient à dire que ses thèses ont pleinement droit au type d'assentiment que les esprits compétents accordent en chacun des domaines touchés par ces thèses aux conclusions critiquement établies.

Ce n'est donc pas au nom de son inefficacité pastorale et en référence à la conversion des incroyants que nous dénonçons l'insuffisance de l'apologétique objective et que nous récusons ses prétentions à constituer seule le tout de la science apologétique. Et ce n'est pas davantage le caractère non rigoureusement démonstratif de la crédibilité rationnelle formellement prise qui nous incite à affirmer sa non-autonomie.

Notre refus procède uniquement de la volonté de rendre compte des structures objectives de la crédibilité, structures qui résultent du rôle fonctionnel qu'elle a à remplir vis-à-vis de la raison sans doute, mais plus encore vis-à-vis de la foi. Car s'il est indéniable que la valeur scien-

tifique de l'apologétique objective l'habilite à fournir une preuve rationnellement satisfaisante de la vérité du christianisme, il est non moins évident que la conviction engendrée par cette preuve n'est pas encore apte à justifier l'engagement de la foi.

Les décisions du Magistère requièrent d'ailleurs du jugement de crédibilité qui doit précéder l'acte de foi et l'autoriser en prudence, un degré de certitude nettement supérieur à celui qui suffit à accréditer la crédibilité des hypothèses scientifiques, et dont doit se contenter également la science apologétique (33).

On n'oubliera pas en effet que la démonstration apologétique se meut sur le terrain des faits historiques et moraux, domaine où le statut inductif connaturel aux sciences humaines revêt un caractère spécialement conjectural, qui vient encore renforcer l'essentielle relativité des affirmations scientifiques. Contrairement à ce que l'on pense trop souvent le savant est moins l'homme des certitudes infrangibles que du doute méthodique et de la suspension du jugement. Il sait que ses théories les mieux assurées ne sont que des hypothèses et que des faits ou des documents encore inconnus peuvent venir les infirmer. Toujours en recherche, il s'interdit d'accorder un assentiment immuable à des vérités qu'il sait devoir être bientôt surclassées. La vérité d'aujourd'hui ne l'intéresse que dans la mesure où elle prépare celle de demain ; son esprit ne saurait s'y reposer totalement.

Tout autre est le cas du candidat à la foi et de la certitude que l'Église réclame de son jugement de crédibilité. Aucune place ici pour un doute méthodique (34). Et si les théologiens admettent l'éventualité d'un doute

(33) On pense plus spécialement aux documents du magistère dirigés contre le fidéisme (Bautain, Bonnetty, cf. R. Aubert, *op. cit.*, pp. 114-122 ; 122-127), aux condamnations des théories qui déclaraient suffisantes pour autoriser l'assentiment de foi une connaissance simplement probable du fait de la révélation (propositions 19-21 condamnées par Innocent IX en 1679, Denz. 1169-1171 ; proposition 25e des modernistes décret *Lamentabili*, Pie X, 1907, Denz. 2025), à l'insistance sur la certitude de la conviction engendrée par les signes de crédibilité (encyclique *Qui pluribus*, Pie IX, 1846, Denz. 1637-1639 ; *Vaticanum*, session III, c. III, Denz. 1790 ; *ibid.*, canon 4, Denz. 1813).

Il ne découle nullement de ces interventions, que la certitude de crédibilité ne puisse légitimement résulter d'une accumulation de probabilités convergentes. Pour apaiser les controverses qui s'étaient élevées à ce sujet, Pie X fit savoir officiellement que Newman n'était en rien visé par la condamnation de la proposition moderniste : Assensus fidei ultimo innititur in congerie probabilitatum. Cf. R. Aubert, *op. cit.*, pp. 382-383 ; S. Harent, art. *Foi*, dans *Dict. Théol. cath.*, VI, col. 194-195. Mais la convergence des probabilités et le passage du probable au certain, requièrent la participation active du sujet : nouvel argument en faveur de l'apologétique subjective.

(34) D'où la condamnation d'Hermes (cf. R. Aubert, *op. cit.*, pp. 103-112) dont le tort fut précisément de vouloir transférer brutalement l'attitude d'esprit et les méthodes de la science au domaine de la connaissance religieuse, sans considérer que celle-ci a d'autres sources de certitude que les démonstrations strictement rationnelles. Son

imprudent, c'est précisément parce qu'un tel doute est extrinsèque à la certitude, et qu'il n'exprime pas une raison objectivement valable de douter, mais une simple difficulté à laquelle il serait imprudent et coupable de s'arrêter. Alors que pour le savant aucune recherche n'est jamais terminée, l'Église demande au contraire que la recherche religieuse soit en un sens terminée et qu'elle ait déjà trouvé sa conclusion *avant* l'acte de foi. La foi n'est ni un pari ni un risque. On ne donne pas sa foi pour trouver mais parce qu'on a *déjà* trouvé. La décision de la foi et la certitude surnaturelle qu'elle dispensera aussitôt au croyant, supposent donc déjà atteinte par le jugement de crédibilité une certitude de la vérité du christianisme qui pour être qualitativement distincte et infiniment plus humble que la certitude de foi, n'en doit pas moins transcender dans son ordre toutes les certitudes humaines. Ceci posé, nous pouvons formuler notre argument comme suit : le rôle fonctionnel de justification de la foi assumé par la crédibilité exige qu'elle atteigne, relativement aux exigences plus grandes de la foi en cette matière, un seuil de certitude supérieur à celui dont se satisfont aussi bien les requêtes de la seule raison que celles de la moralité commune (35). Or, ce seuil ne peut être atteint indépendamment de l'entrée en scène des facteurs affectifs. Ce sera par conséquent de plein droit que ceux-ci seront intégrés à la structure objective de la crédibilité, et que l'apologétique aura pour objet la crédibilité humaine du christianisme. A cette extension de son objet correspondra une extension de ses tâches et une plurification de ses méthodes. N'ayant plus seulement à s'occuper de la mise en forme probative des seuls critères externes, mais aussi de la régulation des apports affectifs, elle sera inséparablement objective et subjective c'est-à-dire intégrale.

propos comportait une double erreur : l'application du doute méthodique aux préambules de la foi, et la requête d'une démonstration apodictique et nécessitante du fait de la révélation.

(35) Cet argument qui souligne la régulation de la crédibilité par la foi, a été mis à profit par le P. Garrigou-Lagrange pour établir le caractère théologique de l'apologétique : « Ejusdem scientiae est considerare finem et quae sunt ad finem, et hoc ideo, quia ratio eorum quae sunt ad finem a fine sumitur. Applicatio ad credibilitatem manifesta est : quid debeat esse evidens credibilitas ut sit vera et legitima conditio non cujuscumque fidei sed fidei divinae et immutabilis. Hoc determinandum est non solum secundum exigentias rationis quae evidentiam desiderat, sed etiam secundum exigentias firmitatis fidei non humanae et mutabilis sed divinae, quae nunquam in dubium revocari debet... », *De Revelatione*, 1926, 3e édition, p. 26. Il va sans dire que l'argument n'est pas moins efficace quand il s'agit de conclure à la nécessité d'une apologétique subjective. On peut encore citer comme allant dans ce sens, l'observation suivante du P. de Broglie : « Apud S. Thoman, et generatim apud maximos saeculi XIIIi theologos, notio « credibilitatis » revelationis christianae referri solet ad « fidem » simpliciter dictam in illam revelationem, i. e. ad fidem infusam. Hinc agnoscere « credibilitatem » revelationis christianae est agnoscere quod doctrina christiana tantis signis commendatur ut assensu super omnia firmo (sed libero tamen) amplecti possit et debeat », *Tractatus de Virtute Fidei*, Pars positiva, sectio IIIa, cours inédit de l'Institut catholique de Paris.

Afin de prévenir toute équivoque, nous tenons à souligner que l'appel qui vient d'être fait au rôle fonctionnel de la crédibilité pour déterminer la structure et partant l'objet et les tâches de l'apologétique, n'est pas une manière détournée de réintroduire dans le débat le point de vue de la conversion. En effet, bien que la double relation de la crédibilité à la crédentité et à l'acte de foi qui définit son rôle fonctionnel serve également de principe et de norme à toute théologie correcte de la conversion et donc aussi à la pastorale, c'est à un autre titre qu'elle intervient ici, à savoir pour dégager sa structure objective.

Si une question bien posée est déjà à moitié résolue, la seule question à résoudre dans le cas présent est donc de savoir si, oui ou non, les facteurs affectifs et subjectifs font partie de la structure objective de la crédibilité. Question qui en présuppose une autre : quel est le rôle fonctionnel de la crédibilité, et quel degré de certitude doit-elle atteindre pour y faire face ?

Pour tous ceux qui répondront à ces questions par la négative, l'apologétique objective sera le tout de la science apologétique, pour les autres elle n'en sera qu'une partie, et la seule apologétique vraiment scientifique sera pour eux l'apologétique intégrale.

Nous avons donc maintenant à nous interroger sur les possibilités de réalisation concrète d'une apologétique subjective, sur son objet et sur ses tâches, ainsi que sur son mode d'insertion dans les démarches de la crédibilité.

D. *L'apologétique subjective.*

Jamais personne ne se soucierait de la crédibilité du christianisme, ni ne se préoccuperait d'analyser le contenu de son message pour en éprouver la convenance avec les aspirations de la nature humaine, ce message lui-même n'aurait aucune signification, s'il n'y avait préalablement à ces démarches, les soutenant et les animant, pressant l'homme de les entreprendre, un *intérêt* jailli des profondeurs du cœur pour les réalités religieuses et le fait chrétien. C'est parce que des questions d'une importance vitale dépendent pour nous de ses conclusions que nous nous lançons dans les longues et patientes investigations que réclame la complexité de l'enquête de crédibilité. Et selon l'orientation de l'esprit, selon son désir ou sa crainte d'une conclusion positive, les arguments, de soi les plus solides, seront vidés de toute force probative, tandis que de simples indices prendront au contraire, ajoutés à d'autres, un caractère décisif.

Il faut donc que l'homme soit mis en état de recherche et d'attente active. Avant de songer à lui administrer les preuves qui démontrent l'existence historique d'une révélation positive et la vérité du christianisme, il faut l'amener à désirer que Dieu ait parlé, et que le Christ soit vraiment son envoyé.

La tâche propre de l'Apologétique subjective est précisément de susciter en l'homme ces attitudes, ces dispositions, cet état de sa subjectivité, qui sont la condition sine qua non de la foi, et qu'elle présuppose nécessairement parce qu'elle vient les couronner et les parachever. Ainsi que Pascal en établissait le programme, elle veut provoquer l'homme à la prise de conscience, non seulement théorique mais existentielle, de sa grandeur et de sa misère. Elle veut le rendre à la magnanimité des plus hauts désirs qui peuvent monter de son cœur, et le plonger en même temps dans le sentiment de son insuffisance, le contraindre à nourrir des vœux et des projets qu'il devra ensuite s'avouer radicalement impuissant à satisfaire par lui-même.

Pour accomplir cette tâche, l'apologétique subjective s'adonnera à la détection des traces de Dieu, non pas dans le monde extérieur et dans l'histoire objective, mais au plus intime du cœur et de la conscience. Elle s'efforcera de fournir la justification ontologique de ces faits de conscience par l'élaboration systématique des fondements spirituels de l'être religieux de l'homme. Elle sera philosophie et anthropologie religieuses, science de l'esprit en tant que *mens capax Dei*, marqué à l'effigie de son créateur, image de Dieu.

Elle aura pour objet l'exploration de la relation de l'esprit à Dieu, et de tous les problèmes qui naissent de l'intérieur même de cette relation concernant la révélation et le surnaturel. Son ambition ne saurait être, il va sans dire, d'inventorier de façon exhaustive les multiples itinéraires selon lesquels cette relation peut concrètement s'actualiser, ni de privilégier tel d'entre eux considéré comme plus adéquat et efficace. Ces descriptions relèvent de la philosophie et cette prescription de l'apologétique pastorale qui a à proposer aux hommes, compte tenu de leur culture, le type de démarche le plus apte à leur faciliter l'accès de l'univers religieux. Elle aura par contre à analyser les structures objectives communes à tous ces itinéraires, la dialectique qui leur est immanente, les lois auxquelles tous ces cheminements obéissent, ainsi que les étapes majeures qui inéluctablement jalonnent et rythment leur déploiement.

On a déjà deviné que les problèmes sur lesquels se penche l'apologétique subjective recouvrent dans une large mesure le *de religione*, les thèses de la nécessité morale de la révélation et de sa convenance avec les aspirations humaines, ainsi que la dialectique de la béatitude de l'apologétique et de la métaphysique classiques. Son originalité résidera moins dans la nature des sujets abordés que dans sa manière de les traiter. En les reprenant à la lumière d'une philosophie de l'esprit, elle leur conférera une unité formelle dont ils étaient antérieurement dépourvus, et le ressourcement qui résultera de ce nouvel éclairage, leur donnera une cohérence, une fraîcheur et une efficience inédites.

Mais c'est encore le rapprochement de l'apologétique subjective et de l'intention de la foi qui fournit le moyen le plus sûr de la définir et de se

faire une juste idée de la spécificité de sa visée, et de sa nouveauté en même temps que de son caractère profondément traditionnel (36).

(36) Quant à l'intention de la foi, c'est au P. A. Gardeil que les théologiens modernes doivent d'avoir eu de nouveau leur attention attirée sur son importance. Il a eu, en effet, le double mérite de resituer la crédibilité dans le processus psychologique total de l'acte de foi, et d'analyser ce processus lui-même en le référant aux différentes étapes qui président au déploiement de l'acte humain en général. Cette considération dynamique et non plus statique de l'acte de foi a aussitôt comme conséquence la mise en valeur de l'*intentio fidei*, et du rôle décisif qui lui revient dans la genèse de cet acte, tant à l'égard de sa phase initiale et de ses prodromes, que du jugement de crédentité qui le précède immédiatement.

Le P. Gardeil n'est malheureusement pas allé jusqu'au bout de son intuition. Sa redécouverte des sources psychologiques et surnaturelles de l'acte de foi et du dynamisme spirituel qui en vivifie toutes les étapes, ne l'a pas empêché de concevoir le conseil qui éclaire l'élection de la foi (cf. *La crédibilité et l'apologétique*, 2e édit., le tableau des pp. 50-51), et l'examen des motifs de crédibilité qu'il implique, comme une parenthèse entièrement soustraite aux influences affectives provenant du sujet et aux stimulations de la grâce divine. « La crédibilité comme telle est engendrée par les preuves spéculatives du témoignage divin : elle n'a qu'un rapport subséquent avec l'intention de la foi » (*op. cit.*, p. 39). C'est-à-dire que, « sous la pression de l'intention de la foi, l'intelligence, sitôt qu'elle a formulé le jugement de crédibilité rationnelle, transforme ce jugement en jugement pratique. Prenant acte de la crédibilité rationnelle désormais acquise, elle propose à la volonté l'assertion en vue, non plus comme assertion croyable, mais comme une vérité qui doit être crue. C'est le jugement surnaturel de crédentité : credendum est » *(ibid.)*. Le jugement de crédibilité et l'enquête qui l'appuie sont pour l'intention générale de croire, l'intentio fidei, « comme un instrument permettant à cette intention de passer de l'état de foi implicite et indéterminée, à l'état de foi explicite et complètement déterminée » *(ibid.)*, mais cet instrument est en droit, aux yeux du P. Gardeil, construit de main d'homme, purement naturel. L'intentio fidei n'intervient pas pour le constituer, elle se contente, après coup, subséquemment, de l'utiliser.

Ceci posé, il est évident que le P. Gardeil était condamné par la logique même de son système, et en dépit d'une réelle volonté d'ouverture et de conciliation, à ne pas pouvoir assigner de statut pleinement satisfaisant aux apports subjectifs et divins à l'œuvre dans la genèse de l'acte de foi. Il ne verra, d'une part, en eux que de simples palliatifs destinés à « suppléer » une crédibilité rationnelle défaillante, et, d'autre part, alors que tout semblait lui imposer un tel rapprochement, il ne reconnaîtra pas l'identité de l'intentio fidei classique et de ce que les modernes appelaient méthode d'immanence et apologétique subjective. C'est pourquoi son livre, malgré les vues profondes qui en assurent la valeur permanente, nous frappe, comme déjà les contemporains (cf. sur les réactions des « blondéliens », R. Aubert, *op. cit.*, pp. 408-410 ; 432-435), par son manque d'unité : juxtaposition d'une crédibilité scientifique et d'une crédibilité commune, juxtaposition d'une crédibilité rationnelle et de suppléances subjectives et surnaturelles, juxtaposition d'une science et d'une théologie apologétiques, juxtaposition enfin, de cette science ou de cette théologie apologétiques et d'apologétiques subjective, pragmatiste, morale, fidéiste.

Et cependant, nul ne se sera plus approché de la solution des problèmes de la crédibilité et de l'apologétique que le P. Gardeil. La fécondité de ses intuitions fondamentales éclate en effet, aussitôt qu'on les a libérées des considérations adventices qui les oblitèrent. Il suffit d'éliminer la crédibilité rationnelle démonstrative et l'apologétique scientifique — au sens donné par le P. Gardeil à ce mot — qui en est le corollaire, et de n'accepter en conséquence, comme crédibilité réelle que la seule crédibilité commune, pour que, moyennant ces quelques corrections, son système, simplifié, retrouve sa cohérence et sa force. Désormais mesurée par une certitude probable qui a besoin

a. Apologétique subjective et Intention de la foi (37).

L'intention de la foi concerne, on le sait ce segment de la vie humaine, qui a pour limite postérieure l'éveil de la conscience morale et la stabilisation dynamique, affective sinon toujours effective, de son élan sur des valeurs humaines authentiques, et pour limite antérieure l'*auditus fidei* avec sa double condition de proposition suffisante du message, pour ce qui est du pôle objectif : la proclamation de la parole, et de capacités réceptrices, des yeux pour voir et des oreilles pour entendre, pour ce qui est du pôle subjectif : l'homme évangélisé.

C'est dire que, de son origine à son terme, l'intention de la foi est étroitement liée à l'exercice d'une vie morale, dont elle ne fait qu'exprimer la visée transcendante. Si, en effet, l'émergence de la moralité se traduit dans la conscience par l'élection d'une valeur-fin, dont l'influence dominatrice permet à l'homme d'unifier la multiplicité de ses actes et de les juger, il en résulte aussitôt que ce vouloir de la fin, *intentio finis*, est vouloir de la foi, *intentio fidei*. L'intention d'une fin dernière *droite* enveloppe en effet nécessairement l'intention de la foi, car quiconque aime et veut la fin qu'il a élue, aime et veut par le fait même, fût-ce sans le savoir, de façon implicite et en quelque sorte provisionnelle, la foi qui seule lui fera connaître le vrai visage de cette fin et les vrais moyens de l'atteindre.

Quant à leur teneur, l'intention de la foi et l'intention de la fin seront sujettes aux variations les plus extrêmes. La connaissance que l'homme délibérant de lui-même prend de la figure de son destin, les déterminations sous lesquelles la fin dernière se présente à lui, sont susceptibles des degrés d'explicitation les plus divers. Tantôt la lumière intérieure qui le guide sera si faible qu'il tendra vers Dieu sans même pouvoir le nommer. Tantôt au contraire, et ce sera le maximum auquel l'intention de la foi puisse prétendre, il saura que « Dieu existe et qu'il est un rémunérateur pour tous ceux qui le cherchent » (*Hébr.* XI, 6).

Ajoutons enfin, pour achever cette description très sommaire, que si le contenu de l'intention de la foi est, en tant que phénomène de conscience,

pour se constituer des influx de la subjectivité et de la grâce, la crédibilité devient perméable au courant de l'intentio fidei ; les expériences morales et religieuses, cessent d'être les simples suppléances internes d'une saisie imparfaite des signes extérieurs et objectifs de la révélation pour concourir à leur lecture, au lieu de se placer à côté d'eux comme des critères de rang inférieur. Enfin, les différents types d'apologétique admis par le P. Gardeil à titre auxiliaire, se regroupent sous l'égide d'une apologétique subjective, conçue de façon tout ensemble plus compréhensible et plus rigoureuse, cependant qu'identifiée quant à sa structure avec l'intentio fidei, cette apologétique subjective cesse, elle aussi, de faire nombre avec l'apologétique objective et de lui demeurer extrinsèque. Organiquement articulées l'une à l'autre et indissociables, une apologétique unique résulte de leur synthèse, l'apologétique intégrale.

C'est à développer ces vues et à justifier les corrections qui les fondent, que la présente étude, et en particulier la section concernant l'apologétique subjective, est consacrée.

(37) Sur l'intention de la foi, consulter : A. Gardeil, *op. cit.*, pp. 11-31 ; M. L. Guérard des Lauriers, *op. cit.*, t. I, pp. 414-451 ; t. II, pp. 406.

purement naturel et rationnel, un élément surnaturel s'y insinue de fait, qui confère à ces données une urgence et une densité de surcroît (38). C'est pourquoi, dès ce stade, on peut dire de l'homme sincère et loyal, que déjà il a trouvé Dieu, et que déjà il est justifié. Ayant fait la vérité il est apte à accueillir la lumière. Il a vraiment des yeux pour voir et des oreilles pour entendre. Cependant, quoi qu'il en soit de la part de la grâce, c'est aux aspects naturels et conscients de l'intention de la foi, délibération de soi-même et vie morale en exercice, que ces capacités de discernement et d'accueil doivent être formellement rattachées. Si la foi est dialogue, elle ne peut jaillir que là où la parole est vraiment entendue et comprise par celui qu'elle interpelle. Et elle ne le sera, étant donné la nature existentielle, éthique et religieuse de son message, que reçue par un auditeur dont la conscience est déjà hantée par les questions auxquelles elle apporte une réponse. Mais qu'il en soit ainsi et qu'à la proposition évangélique corresponde un *auditus fidei* réel, c'est à l'intention de la foi et à l'actuation morale avec laquelle elle fait corps, qu'on le doit.

La convergence est donc complète entre le but poursuivi par l'apologétique subjective : susciter en l'homme un intérêt positif pour le problème religieux, et l'intention de la foi qui identifie cet intérêt au dynamisme d'une vie morale intrinsèquement orientée vers l'*auditus fidei*.

Aussi est-ce en premier lieu par rapport à l'intention de la foi, telle que nous venons de la délimiter et de la décrire, que la tâche de l'apologétique subjective et par là sa nature doivent être définies.

La dialectique de l'agir sous-jacente à l'intention de la foi et au déploiement de la vie morale est en son principe d'un mécanisme fort simple. L'élection d'une réalité créée comme valeur-fin provoque une surévaluation de cette réalité concrètement assimilée en tant que fin ultime à l'absolu du Bien. Voulue avec l'intensité inconditionnelle qu'une telle fin et un tel Bien suscitent dans le vouloir, elle ne peut ni supporter cette pesée affective, ni répondre aux exigeantes espérances mises en elle. Bientôt, le décalage entre sa valeur fonctionnelle et sa valeur objective éclate entraînant des déceptions plus ou moins cruelles que l'intelligence aura à enregistrer pour se mettre en quête d'idéaux plus consistants, capables de mieux faire face à leur rôle fonctionnel de termes spécificateurs ultimes de l'action. C'est ainsi que sous la pression de la volonté, l'intelligence explore le monde des valeurs, à la recherche du vrai Bien et de la vraie béatitude, pour enfin découvrir Dieu et se fixer en lui.

(38) « ...dans le concret, dans la vie réelle, écrit le P. Gardeil, la grâce ne s'insinue-t-elle pas toujours dans ces premières et fondamentales démarches de notre agir humain ? L'intention morale n'est-elle pas toujours, sinon nécessairement, une intention surnaturelle ? « (*op. cit.*, p. 13). Il ajoute un peu plus loin : « ... il est clair que celui qui a opéré en soi une rectification aussi foncière de son intention que celle que nous venons de décrire, n'est pas arrivé là sans qu'une grâce divine ne se soit emparée de sa conscience. Utilisant comme un instrument le verdict de sa conscience, et le dépassant, Dieu, Vérité première, a fait jaillir de son idée de la fin dernière des lumières inattendues, lui manifestant son absolue, sa souveraine et rémunératrice Bonté » (*op. cit.*, p. 17).

L'apologétique subjective n'est autre que la trame rationnelle selon laquelle s'objective cette dialectique de la béatitude, immanente au déploiement progressif de l'acte moral et de l'intention de la fin. Avec son aide l'homme va pouvoir prendre conscience de la signification de son dynamisme volontaire et de l'amplitude des postulations qu'il recèle. Son intelligence va être à même de désigner à la volonté voulue, *voluntas ut ratio*, le seul objet dont la poursuite puisse l'égaler aux aspirations de la volonté voulante, *voluntas ut natura* : Dieu. En d'autres termes, la tâche de l'apologétique subjective est d'expliciter en la rendant consciente, la relation entre l'intention de la fin et l'intention de la foi, et de faire mûrir l'intention de la foi jusqu'à ce maximum conforme à la formule de *Hébr.* XI,6 qui la porte au contact immédiat de l'*auditus fidei*.

Un parallélisme suggestif permet ainsi de rapprocher l'apologétique subjective, trame rationnelle de l'intention de la foi, de l'apologétique objective, trame rationnelle de la crédibilité.

b. L'apologétique subjective avant l'intention de la foi.

Mais l'apologétique subjective déborde par anticipation l'intention de la foi. Elle commence avant elle. De même qu'elle lui permet d'atteindre son maximum, elle lui assure son point de départ, cette première conversion de l'homme à l'humain, sans laquelle, faute d'intention morale, il n'y a pas non plus d'intention de la foi.

Pour cela elle rappelle l'homme à lui-même, à la nécessité qui s'impose à lui de prendre en mains sa destinée et de la vivre conformément aux exigences de sa nature spirituelle. Elle l'arrache à l'immédiateté irréfléchie d'une conscience aliénée, inauthentique, passivement soumise aux stimulations des déterminismes cosmiques et sociaux, aux pulsions de l'instinct, au monde du « on », du « Hic et nunc » et du « au jour le jour ». Elle l'aiguillonne jusqu'à ce qu'un projet fondamental ayant peu à peu pris corps à travers la multiplicité des choix partiels, une hiérarchie de valeurs se soit manifestée à lui, et qu'il juge en toute lucidité sa vie et ses actes dans cette lumière qui les qualifie en les soumettant à l'influence unifiante d'une fin transcendante. Intention ou projet d'une fin, accès à l'existence morale et conversion à l'humain, autant de termes synonymes pour désigner cette première accession au domaine de l'esprit, germe, dont les étapes ultérieures, de l'intention de la fin à l'adhésion au christianisme en passant par l'intention de la foi, l'*auditus fidei* et la crédibilité-crédentité, ne seront que l'explicitation et le désenveloppement progressif.

En cette tâche doublement préliminaire (à la foi et à l'intention de la foi) l'apologétique subjective aura utilement recours aux problématiques des philosophies existentialistes et personnalistes : Kierkegaard, Le Senne, G. Marcel, Mounier, etc. (39), sans parler de Pascal qui reste ici le maître incomparable.

(39) Dans la ligne de l'apport philosophique indispensable à l'élaboration de l'apologétique subjective, nous recommandons vivement la remarquable étude de B. Welte, *La foi philosophique chez Jaspers et saint Thomas d'Aquin*, trad. française M. Zemb. Paris, Desclée de Brouwer, 1958 ; 11 × 19, 228 pp., 1200 frs.

Nous pensons que l'idée d'une apologétique subjective conçue comme socratisme et existentialisme chrétiens a maintenant acquis droit de cité auprès des théologiens les plus conservateurs. Et quoiqu'elle ne soit pas encore jugée digne de figurer dans les manuels scolaires, si ce n'est sous la brève mention, rapidement expédiée de méthode d'immanence ou d'apologétique du seuil, du moins n'est-il personne qui ne loue les services qu'elle peut rendre au plan pastoral.

Mais l'Apologétique subjective ne se contente pas d'être une apologétique du seuil. A la suite de l'intention de la foi dont elle est l'envers rationnel, elle pénètre dans le sanctuaire. On lui attribuera donc au-delà de l'*auditus fidei*, et concernant les critères externes et internes de la crédibilité, ainsi que de la crédentité, le même rôle actif qu'à l'intention de la foi.

c. Apologétique subjective et crédibilité objective.

Son intervention est tout d'abord décisive dans la perception des signes. De par leur nature et le détour historique qui les rend accessibles, ces signes sont tels que l'attitude soi-disant « objective », déjà illusoire dans les autres sciences, serait ici nettement déficiente, voire dangereuse. En mettant les choses au mieux, en effet, la crédibilité rationnelle ne saurait logiquement atteindre à un degré de certitude supérieur à celui des sciences humaines qui lui prêtent leur concours. Or, cette certitude, suffisante pour satisfaire aux requêtes de la raison, ne répond pas à celles plus grandes de l'acte de foi. La gravité de l'engagement ici en cause réclame une justification et une certitude qui lui soient adéquatement proportionnées. C'est pourquoi les éléments affectifs sans lesquels cette certitude ne peut physiquement pas être atteinte font intégralement partie des structures objectives de la crédibilité. Mais plus on sera convaincu de l'absolue nécessité de leur intervention, plus grande aussi sera au même moment la conviction de ne laisser à aucun prix cette intervention au hasard. Ce n'est que dans la mesure où on ne considère pas cet appoint de la subjectivité comme plus ou moins marginal et épisodique, mais comme essentiel, que l'on exigera impérieusement son contrôle. Or, le moyen le plus sûr d'assurer ce contrôle n'est-il pas de commencer par lui fixer un statut précis ? Et en peut-il être de meilleur que le cadre offert par l'*intentio fidei* ? C'est en effet, par l'ébranlement que lui communique l'*intentio fidei* que l'affectivité est mise en mouvement, et c'est aussi par sa médiation que l'apologétique subjective, sa trame rationnelle, soumet cet élan aux déterminations objectives des valeurs-fins. C'est donc en tant que réglée par l'apologétique subjective que l'affectivité intervient dans l'enquête de crédibilité, fournissant à l'intelligence cet appoint subjectif, désormais parfaitement légitime, qui va lui permettre d'organiser les signes de telle sorte que la force probative dont ils sont porteurs engendre l'évidence de crédibilité indispensable à la foi.

Conjointement à cette lecture inductive des signes externes, l'apologétique subjective appréhende le contenu intelligible du message au fur

et à mesure de sa présentation. C'est par son entremise que s'opère la rencontre du projet humain et des promesses divines, la mise en rapport toujours plus étroite des fins poursuivies par l'homme et de l'initiative de Dieu qui leur répond au delà de toute espérance, jusqu'à ce qu'éclate la miraculeuse convergence de ce double mouvement et le surcroît de crédibilité, crédibilité objective interne, qui en résulte. Ces discernements, intégrés à la connaissance sans cesse plus circonstanciée que l'intention de la foi doit avoir de la fin vers laquelle elle tend, réalisent une évangélisation de l'intelligence qui la prépare progressivement à l'assentiment de la foi.

Dans chaque cas par conséquent, qu'il s'agisse de crédibilité externe ou interne, c'est sous l'influence du dynamisme affectif de l'intention de la foi formellement dirigé et réglé par l'apologétique subjective, que le maximum de certitude est obtenu.

d. Apologétique subjective et crédentité.

Enfin, l'involution de l'intelligence et de la volonté est trop intime, pour que l'évangélisation de l'intelligence n'entraîne pas celle de la volonté. Le message évangélique exerce sur la volonté une motion d'autant plus intense qu'il est plus solidement attesté et mieux connu. La crédibilité ferme, pleinement assurée de l'authenticité et de la signification des promesses divines qui informent l'*intentio fidei*, permet au *quidam appetitus boni repromissi* en lequel s'est maintenant définitivement transposé l'*appetitus finis*, de s'offrir avec une parfaite docilité à l'instinct de la grâce. Au terme de cette maturation affective se trouve le jugement de crédentité, qui, procédant de l'entier consentement de la volonté au Bien divin révélé, n'est autre que l'*intentio fidei* impérant l'acte de foi.

Si ce qui précède est exact, si, en particulier, c'est à juste titre que nous avons fait de l'apologétique subjective la trame rationnelle, la dimension cognitive de l'intention de la foi, un certain nombre de conclusions s'imposent :

1. — L'apologétique subjective n'est pas une apologétique du seuil, ou plutôt elle n'est pas que cela, ni surtout cela. Cette appellation ne peut correctement s'appliquer qu'aux deux plus initiales de ses phases. Or, nous avons vu, que son action déborde la conversion à l'humain et la préparation de l'*auditus fidei* pour être coextensive à la totalité du processus génétique de l'acte de foi. Elle ne se contente pas de précéder le cycle démonstratif de l'apologétique objective ou de le suppléer en cas de défaillance, elle intervient dans la construction même de la preuve.

2. — L'apologétique subjective n'est pas une apologétique de la préparation psychologico-morale de la foi. Une telle conception méconnaîtrait la qualité rationnelle et philosophique à laquelle visent ses analyses et la nature des services qu'elle veut rendre. Elle se situe au-delà de tout pragmatisme et de tout empirisme même pieux et bien intentionnés.

3. — Pour ces raisons, cf. 1 et 2, l'apologétique subjective n'est pas une apologétique pratique ou pastorale. Branche à part entière de l'apologétique scientifique, son dessein n'est pas d'aider directement tel individu ou groupe d'individus à cheminer vers Dieu, mais de fonder les lois de la subjectivité religieuse. Pour établir ces lois qui sont en définitive mesurées par la crédibilité humaine du christianisme, elle utilise les ressources de la philosophie de l'esprit.

4. — L'apologétique subjective n'est pas une apologétique interne, et ceci pour deux motifs : en premier lieu parce que, si le discernement adéquat de la crédibilité interne, requiert bien son intervention, cette tâche partielle ne peut servir à la spécifier ; en second lieu, parce que l'apologétique des convenances internes du christianisme avec les aspirations humaines, l'apologétique de l'« appétibilité » du dogme, s'adresse à un homme en soi, considéré comme *naturaliter christianus*, sans se soucier le moins du monde de susciter en lui, par une dialectique appropriée, ces aspirations qu'on lui attribue trop généreusement au titre d'une nature abstraite. C'est du dehors, par la simple présentation de l'objet, et non du dedans que l'on s'efforce d'induire un intérêt positif pour le message évangélique. En dépit d'un certain progrès, la méthode de l'apologétique interne n'en demeure pas moins foncièrement extrincésiste comparée à celle de l'apologétique subjective. De plus le regard qu'elle porte sur le sujet est uniquement d'ordre critériologique. Elle ne se penche vers lui que dans la mesure où les faits subjectifs, aspirations humaines universelles, expériences spirituelles individuelles, peuvent être des indices de la transcendance de la doctrine chrétienne, si bien que sa démarche ne diffère pas essentiellement en fin de compte de celle mise en œuvre par l'apologétique objective externe. Il s'agit dans les deux cas d'une démonstration de la crédibilité du christianisme fondée sur le discernement des miracles qui garantissent objectivement son origine divine. Simplement, au lieu de partir de telle prophétie ou de tel miracle physique particuliers, c'est le caractère de miracle intellectuel de la révélation prise en sa totalité que l'on s'efforce d'établir, et ce en liaison avec les données de la subjectivité. Si l'apologétique subjective considère elle aussi la dimension séméiologique des faits subjectifs, elle ne les envisage cependant pas d'abord comme les faits plus ou moins isolables à partir desquels une argumentation peut être montée, mais comme le dynamisme total du sujet en quête de sa béatitude, dynamisme qui anime et sous-tend de part en part la genèse de la foi. Perspective singulièrement plus synthétique et féconde.

5. — La désignation d'apologétique d'immanence ne sera pas décernée sans précautions à l'apologétique subjective. Le « critériologisme » impénitent de l'immense majorité des critiques de la méthode d'immanence les conduit à prêter à autrui des intentions et des habitudes de pensée qui leur sont strictement personnelles, sans paraître soupçonner que d'autres points de vue sont possibles. Habitués à n'envisager de façon

presque exclusive dans les faits subjectifs que leur valeur d'indices, ils s'imaginent que la méthode d'immanence prétend, par une sorte de passage à la limite, ériger ces faits en critères uniques, auto-suffisants, et reléguer au second plan les critères externes traditionnels. Or, c'est l'inverse qui est vrai. Il est si peu dans les intentions de la méthode d'immanence de vouloir faire l'économie des critères externes, que son premier souci, bien loin d'aller dans le sens d'une majoration des faits intérieurs qu'elle n'envisage pas d'abord comme des critères, est au contraire de voir en eux le dynamisme spirituel qui doit donner à l'homme les capacités d'intelligence et d'accueil sans lesquelles il ne discernerait pas les signes du ciel, et demeurerait fermé à la force des preuves que leur faisceau compose. Bien loin de vouloir se substituer aux preuves, elle n'a d'autre ambition que de concourir à renforcer leur efficacité.

Comme nous avons déjà eu plusieurs fois l'occasion de le dire, l'apologétique subjective, n'a jamais voulu être autre chose qu'une méthode et une modalité de l'apologétique intégrale. Ce qu'il peut y avoir de polémique dans son attitude à l'égard de l'apologétique objective ne concerne ni la légitimité, ni la primauté de cette dernière ; elle combat uniquement sa prétention, hélas trop réelle, à occuper seule la totalité du domaine apologétique.

L'argument, à notre avis dirimant, qui devrait trancher le débat sur les méthodes apologétiques au bénéfice de l'apologétique subjective et de l'apologétique intégrale, est fondé sur la fonction justificatrice que la crédibilité doit jouer non seulement face aux requêtes de la raison, l'apologétique objective y pourvoit, mais face à celles plus grandes de la foi. De par cette relation à la foi en effet, la crédibilité doit atteindre un degré de certitude supérieur qui nécessite l'entrée en scène de la subjectivité et par conséquent de l'apologétique subjective qui a pour mission de susciter et de contrôler les mouvements qui en émanent.

Il serait vain de vouloir le cacher, cet argument est d'ordre théologique. Par là, c'est la question de la nature de l'apologétique qui est posée : est-elle une science purement humaine, ou se rattache-t-elle à la théologie, et si oui, dans quelle mesure ?

Avant d'aborder cette nouvelle série de problèmes, nous tenons à dire en passant, mais sans en discuter, que l'existence d'une apologétique subjective ne dépend pas totalement de l'attitude adoptée à l'égard du statut théologique de l'apologétique en général. Même si l'apologétique devait être considérée comme indépendante de la théologie, il nous semble évident qu'une considération du sujet devrait encore y avoir sa place.

III. Statut épistémologique et nature de l'apologétique

Si l'existence de l'apologétique subjective ne dépend pas absolument de la nature théologique de l'apologétique, l'intervention de la théologie pour assigner à la crédibilité des normes qui fondent sa nécessité, milite

en revanche directement en faveur d'un tel statut. Le seul titre de théologie fondamentale donné de plus en plus fréquemment aux traités d'apologétique semble aller lui aussi dans le même sens. Il suffit cependant d'avoir tant soit peu fréquenté ces ouvrages, pour savoir que l'étiquette recouvre un contenu fort disparate, et dans ce contenu des parties considérables que les auteurs érigent en traités autonomes pour lesquels ils revendiquent un statut méthodologique non théologique.

L'examen des prolégomènes d'une des dernières théologies fondamentales parues, celle des PP. Nicolau et Salaverri (40) nous fournit le moyen de faire le bilan des heurs et malheurs de cette discipline. Comme son nom l'indique la théologie fondamentale a pour tâche de justifier les fondements de la foi. Elle mérite même doublement ce titre, puisque, la théologie recevant ses principes de la foi, la théologie fondamentale, en justifiant les fondements de la foi, fonde du même coup les fondements de l'édifice théologique tout entier. En effet, la foi, et la théologie qui s'enracine en elle, présupposent logiquement : 1) la connaissance certaine de la crédibilité et de la crédentité de la foi chrétienne ; 2) la connaissance certaine de l'existence d'un magistère ecclésial infaillible chargé de la garde du dépôt révélé ; 3) la connaissance des sources de cette révélation : Écriture et Tradition.

Il saute aux yeux que les deux premiers points de cette énumération définissent exactement le programme apologétique, tandis que le dernier circonscrit le domaine du *de Locis* : « Theologia fundamentalis comprehendit... duas partes : apologetica et tractatus de fontibus revelationem continentibus » (n. 38, p. 35). Deux parties bien différentes, précise le Père N. : « Methodo in eis procedendi omnino diversas ». Le *de Locis* est en effet, personne ne le conteste, un traité théologique. Nous le laisserons donc désormais de côté pour nous occuper exclusivement de l'apologétique dont aussi bien le statut seul fait question.

Si le *de Locis* est incontestablement un traité théologique, qu'en est-il de l'apologétique? Question d'autant plus cruciale qu'elle ne concerne pas la seule apologétique, mais qu'elle a aussi pour enjeu la cohérence même du concept de théologie fondamentale. La théologie fondamentale ne sera-t-elle qu'une dénomination purement extrinsèque, une simple accolade apposée sur des disciplines foncièrement hétérogènes artificiellement rapprochées les unes des autres pour des raisons de commodité, par suite de la commune fonction de présupposés logiques et psychologiques qui revient aux divers sujets dont elles traitent, ou jouira-t-elle au contraire d'une unité formelle véritable, de telle sorte que chacune de ses parties et chacune de ses spécialisations, l'apologétique en particulier, mérite pleinement d'être qualifiée de théologique et de fondamentale?

La réponse, on s'en doute, sera différente selon qu'il s'agira de la science apologétique ou de la théologie apologétique (nn. 52-56, pp. 42-44).

(40) Cf. ci-dessus note 4.

Que la science apologétique ne puisse être absolument pas considérée comme théologique, voilà qui ne souffre aucune difficulté. Elle ne connaît en effet son objet, la crédibilité de la révélation et de l'Église, que dans la mesure où il peut être atteint et démontré par une argumentation historique et philosophique (n. 56). Mais si elle n'est pas théologique, elle n'est pas non plus vraiment fondamentale, car en démontrant la crédibilité rationnelle des présupposés logiques de la théologie — l'origine divine de la révélation et l'autorité magistérielle de l'Église — la science apologétique ne lui assure ses fondements que sensu logico, de façon médiate et indirecte. La science apologétique n'est donc ni théologique ni fondamentale, et c'est très inadéquatement (n. 57, p. 45) et par un véritable abus de langage, qu'on la rattache à la théologie fondamentale, titre qui ne convient en propre qu'au *de Locis*.

La science apologétique éliminée, la question d'un rattachement possible et non équivoque de l'apologétique à la théologie fondamentale ne se pose plus qu'à propos de la théologie apologétique.

Dans la description qu'il en donne, le P.N. s'inspire de très près sinon ad litteram, des PP. Gardeil et Garrigou-Lagrange. Comme eux il réfère la théologie apologétique à l'obligation où se trouve la théologie en tant que science et sagesse suprême de pourvoir elle-même à la défense de ses principes. Fonction de la théologie, elle est soumise aux normes communes du travail théologique, et elle procède du dedans au dehors dans sa justification des fondements de la foi, en quoi elle se distingue de la science apologétique qui, elle, procède de dehors au dedans. Et bien que sa mission défensive l'amène à n'user comme cette dernière que d'arguments de raison, le raisonnement dans lequel ces arguments sont assumés est, à l'instar du *de Deo uno*, foncièrement théologique (n. 53, p. 43). En un mot, la théologie apologétique est à la théologie, ce que la critériologie et l'ontologie sont à la philosophie (n. 58, pp. 45-46).

Tout cela est excellent (41), et il semble bien après ces explications que la théologie apologétique ait une structure qui lui permette de satisfaire aux exigences d'une théologie fondamentale authentique. Malheureusement, ce que le P.N. vient de concéder d'une main il va le retirer de l'autre.

Déjà au simple point de vue matériel, la section qui traite de l'apologétique comme « munus theologicum sive functio theologica » (nn. 53-56 ; 58) est d'une rédaction assez floue. Le P. N. y parle tantôt d'apologétique en général, tantôt de science ou de théologie apologétiques, sans que l'on sache toujours clairement laquelle de ces trois réalités est en cause. Mais une assertion du moins est explicite et suffit à elle seule à ruiner son concept de théologie apologétique : « Haec est etiam disciplina diversa a tractatibus dogmaticis ; siquidem demonstrat res aliter ac fit in tractatibus dogmaticis seu habet aliud objectum formale ac theologia dogmatica ; sed est munus

(41) Sans être d'ailleurs original, L'A. suit de très près la section méthodologique du *De Revelatione* du P. Garrigou-Lagrange, pp. 14-29.

sive functio ejusdem scientiae theologicae » (n. 56). Conclusion : la théologie apologétique n'ayant pas le même objet formel que la théologie, elle appartient à un autre genre, et de nouveau, quoi qu'il en soit des efforts faits pour la différencier de la science apologétique, son rattachement à la théologie se révèle en dernier ressort tout aussi équivoque et abusif. Il faut même dire que la notion de théologie apologétique ainsi définie est incohérente.

En effet, dire que la théologie apologétique est une fonction et une partie de la théologie bien que son objet formel soit autre, n'est-ce pas oublier que rien n'est plus rigoureux, que rien ne se prête moins à des dosages et à des demi-mesures qu'un objet formel ? Et comment peut-on soutenir que la théologie apologétique n'a pas le même objet formel que les autres traités de la théologie dogmatique alors qu'elle travaille exactement comme eux « sub ductu fidei et magisterii ecclesiae » (nn. 54 ; 56) ? Et si pour mener à bien la tâche départie à la théologie apologétique la raison doit se placer « sub ductu fidei et magisterii ecclesiae », se mettre pour reprendre l'expression du P. Garrigou-Lagrange « intrinsece sub directione positiva fidei » (42), ne devient-t-elle pas par le fait même, qu'on le veuille ou non, raison théologique, puisque c'est très précisément cette emprise positive et intrinsèque de la foi sur les démarches de la raison qui définit la nature et le statut de la théologie ? Il n'y a pas à sortir de là et nous ne parvenons pas à voir comment la théologie apologétique peut réussir ce tour de force d'être simultanément distincte de la philosophie chrétienne (n. 54), de la science apologétique (nn. 53 ; 54 ; 56), et de la théologie proprement dites (n. 56).

Il faut choisir, et le P.N. connaît d'ailleurs fort bien, ayant puisé aux bonnes sources, les motifs qui plaident en faveur d'un choix positif, nous voulons dire en faveur d'une intégration sans restrictions de la théologie apologétique à la théologie.

La théologie apologétique use-t-elle d'arguments de raison ? Le *de Deo uno* en fait autant. Il n'y a donc là rien qui impose de l'arracher à l'orbite de la théologie, ni à changer son objet formel, puisque si les arguments sont de raison la considération est, dans l'un et l'autre cas, théologique. Soyons logiques : ou bien la théologie apologétique et le *de Deo uno* doivent être tous deux exclus de la théologie, ou bien ils doivent y être maintenus ensemble, mais on ne saurait leur faire un sort différent si leurs structures sont semblables. De même, si la théologie apologétique est à la théologie ce que la critériologie et l'ontologie sont à la philosophie, il en résulte que si ces dernières sont parties de la philosophie en ce sens qu'elles ont le même objet formel et lui sont homogènes, on devra en dire autant de la théologie apologétique et reconnaître que, critériologie ou critique théologique, elle est intérieure à la théologie et qu'elle se meut dans la même lumière.

(42) *Op. cit.*, pp. 15, 16.

Pour résumer la situation, on nous propose donc : d'une part une théologie fondamentale qui ne vérifie son appellation que pour un seul de ses traités, le *de Locis*, mais qui n'en couvre pas moins de son pavillon et comme en contrebande un second traité, l'apologétique, dont on avoue expressément qu'il n'est ni théologique ni fondamental ; d'autre part, une théologie apologétique qui, fonction apologétique de la théologie, conserve cependant un objet formel distinct, bien que toutes ses entreprises soient intrinsèquement et positivement dirigées par les données de la foi et les décisions du magistère.

Le simple énoncé de ces thèses fait éclater la fragilité d'une position qui n'échappe au scandale que pour tomber dans l'incohérence.

Le scandale, c'est-à-dire l'abandon à la seule raison du soin de justifier les fondements de la foi chrétienne, la théologie renonçant pour son compte à tout exercice de la fonction critique. Dans ce cas en effet, ou bien la raison, consciente de ses droits et se voulant vraiment critique (43), refusera de se voir assigner de l'extérieur un but apologétique et s'érigera en juge de la vérité du christianisme et de l'authenticité de la foi, ou bien elle se référera à la foi, mais c'est à une philosophie chrétienne de la religion et à une philosophie de la religion chrétienne qu'elle aboutira (44), non à une science apologétique au sens traditionnel du terme. Nous pensons d'ailleurs que cette science apologétique est une pure vue de l'esprit, et que si l'apologétique devait être uniquement l'œuvre de la raison elle ne pourrait pas être autre chose qu'une philosophie chrétienne de la religion chrétienne.

On voit aussitôt le danger ou l'insuffisance des deux éventualités que nous venons d'envisager. En fait la théologie n'a jamais renoncé à assurer par elle-même la justification critique des principes sur lesquels elle repose, et elle a toujours prétendu, et très légitimement, contrôler et diriger les investigations de l'apologétique. D'où les notions de théologie apologétique et de théologie fondamentale. Tous les apologètes catholiques confessent en effet loyalement qu'ils travaillent sous la conduite de la foi et de l'autorité du magistère, n'oubliant pas un seul instant qu'ils sont et restent des croyants alors même que, comme apologètes, ils argumentent rationnellement.

Le scandale d'une critique religieuse non soumise au contrôle de la théologie est donc évité, mais au prix d'une incohérence, puisque l'on ne se décide pas à reconnaître franchement qu'en exerçant son activité sous la lumière de la foi et la direction du magistère la raison devient ipso facto théologienne.

(43) Voir les remarques que nous avons cru devoir faire au sujet du refus par H. Duméry de toute compétence critique du théologien à l'égard des fondements de la foi, in *Rev. Sc. ph. th.*, 41 (1957), pp. 526-528.

(44) C'est entre ces deux pôles d'une philosophie purement critique de la religion, et d'une philosophie chrétienne de la religion, qu'oscille en fait la pensée de H. Duméry.

Il serait erroné de croire que le P.N. soit le seul auteur à professer les positions que nous venons de critiquer. L'examen de ses prolégomènes nous a uniquement servi de test. En nous mettant à leur écoute, c'est la voix d'une multitude que nous avons entendue (45).

La place nous manque pour développer maintenant comme il conviendrait de le faire, ce que devrait être le statut d'une apologétique pleinement théologique. Nous ne pouvons que renvoyer aux ouvrages où les PP. Gardeil et Garrigou-Lagrange se sont exprimés sur ce sujet avec toute la clarté et la précision désirables.

C'est en effet avec un profond étonnement que nous voyons des auteurs comme le P.N. et tant d'autres se réclamer du patronage de ces deux maîtres pour soutenir en leur nom des thèses que ceux-ci ne contresigneraient certainement pas, car ils discerneraient immanquablement derrière l'identité d'un vocabulaire et de formules qui leur sont le plus souvent littéralement empruntées, un fléchissement inacceptable dans l'application des principes rigoureux, la notion d'objet formel en particulier, qui doivent présider à tout établissement méthodologique.

Reconnaissons cependant que si limpides que soient leurs textes pour qui sait les lire, certaines de leurs déterminations peuvent prêter à équivoque si on les entend trop matériellement (46). Nous voudrions en terminant aider à dissiper ces malentendus par quelques réflexions d'ordre très général.

Une première source de malentendu provient du fameux *arguit ex ratione* qui semble devoir différencier formellement la théologie apologétique de la théologie dogmatique qui, elle, argumente *ex fide*, *ex auctoritate*. D'où la conclusion qu'en tire le P. N. : l'apologétique même théologique n'a pas le même objet formel que la théologie. La comparaison avec le *de Deo uno* devrait déjà suffire à trancher la question. Mais le *de Deo uno* n'est pas le seul cas où le théologien argumente en donnant l'impression de se mouvoir sur le terrain de la pure raison. Si l'on admet que l'apologie des dogmes revient à chacun des traités théologiques qui leur sont consacrés, et que cette apologie vise aussi bien les protestants par exemple, auquel cas elle argumentera « ex fide », que les incroyants, auquel cas elle argumentera « ex ratione », on en déduira que, distinctes par leurs objets matériels, ici la crédibilité de tel dogme particulier, là la crédibilité des dogmes en général, l'apologie et l'apologétique peuvent

(45) Ainsi, par exemple, Mgr C. Journet, *Introduction à la théologie*, Paris, 1947, pp. 143-146.

(46) Il suffit pour s'en convaincre de lire les réflexions critiques suggérées au P. Gardeil par le *De Revelatione* du P. Garrigou-Lagrange, alors récemment publié, et avec lequel il était cependant d'accord pour l'essentiel, in *Rev. Sc. ph. th.*, 9 (1920), pp. 648-653. On pourra en apprécier d'autant plus facilement la portée, que le même volume contient aux pages 252-259 une note intitulée : *L'Apologétique et la Théologie fondamentale*, où le P. G.-L. reprend les idées visées par le P. Gardeil dans son compte rendu.

avoir le même objet formel, et que, si la première est une discipline théologique, il n'y a aucun motif de refuser ce caractère à la seconde. Le théologien peut argumenter « ex ratione » sans cesser d'être théologien.

La seconde source de confusion provient de la définition même de la crédibilité. A force de répéter que, propriété commune à tous les dogmes, elle leur est extrinsèque, tout finit par se passer en pratique comme si l'on faisait abstraction de sa substructure dogmatique propre. D'un côté il y aurait des réalités vivantes, concrètes, reconnaissables à leur visage, les dogmes, de l'autre une propriété universelle, théorique, la crédibilité. D'un côté des réalités qui ne peuvent être atteintes que par la foi, de l'autre une propriété accessible en droit à la seule raison. D'où la facilité avec laquelle on rejette l'apologétique hors du champ de la théologie, quitte à essayer de l'y réintroduire ensuite sous la livrée d'une théologie fondamentale dont on reconnaît d'ailleurs aussitôt qu'elle n'est ni théologique ni fondamentale.

Or, une simple remarque de bon sens permet de dépasser ces oppositions quelque peu factices et les contresens qui en découlent.

Cette propriété commune aux dogmes qu'est la crédibilité, n'est-elle pas d'abord la propriété d'un dogme particulier : le dogme de la révélation ? Si oui, la théologie fondamentale n'est alors rien d'autre que l'apologie de ce dogme spécial, envisagée sous tous ses aspects. On retombe ainsi dans le cas précédent. Et par conséquent, si l'apologie des autres dogmes appartient au théologien, celle du dogme de la révélation lui reviendra également et pour les mêmes raisons. Quant à la généralité de la théologie fondamentale, ce n'est pas d'abord à celle de la crédibilité abstraitement définie qu'il faut la rattacher, mais à l'ordre qui existe entre les articles de foi. Ces articles, leur nom même l'indique, constituent un organisme cohérent et hiérarchisé où certains se trouvent être premiers par rapport à d'autres. Et la tâche du théologien est précisément, on le sait, de manifester la cohérence, l'ordre et l'interdépendance des articles, plutôt que d'en déduire un maximum de conclusions. Par ailleurs, l'ordre entre les articles variera suivant le point de vue auquel on se placera pour les considérer. Le dogme de la révélation jouira ainsi *quoad nos*, dans l'ordre de la connaissance religieuse, d'une incontestable primauté, si bien que faire l'apologie de ce dogme, et partant démontrer sa crédibilité, sera par le fait même assurer celle de tous les autres dogmes qui ont en lui leur source : donner à la foi son fondement et à la théologie ses principes.

Cette manière d'envisager les choses, sans résoudre tous les problèmes, il s'en faut de beaucoup, a du moins l'avantage de réduire l'hiatus qui sépare habituellement la théologie fondamentale de la théologie dogmatique spéciale, lui conférant à tort une singularité qu'elle n'a pas. Mise hors série qui impressionne tellement, qu'elle provoque une sorte de terreur sacrée chez les auteurs qui ont à traiter de son statut. Tenant pour à priori inconcevable qu'elle puisse se ranger au sort commun des autres disciplines théologiques, ils se torturent l'esprit pour lui confectionner

un vêtement sur mesure, hors série lui aussi, mais ils n'enfantent hélas que des chimères.

De même que certains débats politiques ne trouvent une issue que s'ils ont été préalablement dépassionnés, ainsi convient-il de démystifier les apories factices accumulées autour du statut méthodologique de la théologie fondamentale par une fausse position du problème.

Le seul statut adéquat que puisse recevoir l'apologétique est donc celui d'une théologie apologétique intégralement théologique (47). Théologie fondamentale elle procède à la critique théologique du dogme qui est pour nous le fondement de tous les autres : le dogme de la révélation. Justification d'une foi qui est réponse à la Parole que Dieu nous a adressée, elle est une théologie critique de la Parole de Dieu dans son être et dans ses manifestations, dans ses sources et dans ses moyens d'expression. Cette Parole, la théologie fondamentale la suit en chacune des étapes de sa course, depuis le trône de Dieu d'où elle s'élance jusqu'à la chaire de la plus humble église de village où elle se rend proche de chaque homme pour l'interpeller et l'éclairer ; elle éprouve critiquement chacune de ses formes : parole parlée, parole écrite, parole inspirée ou parole ecclésiale ; et chacun des maillons de la chaîne ininterrompue des témoins qui se sont relayés au cours des siècles pour la faire retentir dans le monde : parole des prophètes, parole du Christ, parole des Apôtres et de l'Église. Et cette réflexion critique qui procède de la foi et s'exerce à son bénéfice ne peut se développer qu'en demeurant constamment à l'intérieur de sa lumière.

N. Dunas.

(47) Faute de pouvoir nous attarder davantage, nous renvoyons les lecteurs qui désireraient se faire une idée plus précise de l'état actuel de la question, aux indications bibliographiques et aux rapides commentaires de G. Oggioni, in *Problemi e Orientamenti di Teologia dommatica*, t. I, pp. 102-103 ; cf. également F. Utz, in *Bull. Thom.*, 6 (1940-1942), nn. 561-567, pp. 355-356 ; 359-363. K. Rahner a touché brièvement au problème de la nature de la théologie fondamentale et de son plan dans ses *Schriften zur Theologie*, t. I, 1954, c. i, *Ueber den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik*, pp. 27-28 ; 32-34.

BULLETIN D'HISTOIRE DES DOCTRINES MÉDIÉVALES

IV. Le douzième siècle

Ce serait ici le lieu de parler d'un grand livre, celui du P. Chenu sur la théologie au xii[e] siècle (98), où sont magistralement discernées les tendances profondes du jaillissement doctrinal de l'époque. Le P. Camelot a déjà présenté cet ouvrage aux lecteurs de la Revue en une excellente étude (99). Le P. Chenu n'a d'ailleurs pas cessé de s'intéresser au xii[e] s. et plusieurs articles en donnent la preuve. L'un est consacré à l'interprétation de l'Écriture selon l'histoire et l'allégorie (100). Si le xii[e] s. est marqué par une conscience accrue de l'histoire universelle qui en fait l'âge de la *chronica*, il voit aussi proliférer un allégorisme souvent intempérant. Le P. Chenu se demande comment « le xii[e] siècle, qui a construit d'admirables théologies symboliques, a aussi donné le spectacle des plus accablantes allégorisations » (p. 60). Une des causes en est que l'on a traité les symboles par des procédés rationnels inadaptés ; les maîtres du xii[e] s. ont sacrifié « aux exigences de l'univocité du concept l'ambivalence essentielle du symbole » (p. 63). Un autre aspect est le passage de l'économie à la moralisation ; l'accent est mis surtout sur le dialogue personnel avec Dieu. Les grandes leçons de Denys sont plus ou moins oubliées. Mais tout un courant de pensée, manifeste surtout chez certains Victorins, aboutira à une restauration de la lettre de l'*historia* dont le principal monument sera l'*Historia scholastica* de Pierre le Mangeur.

(98) M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle* (Coll. *Études de philos. médiév.*, *45*). Paris, Vrin, 1957 ; 16,5×25, 413 pp.

(99) P. Th. Camelot, *Théologie monastique et théologie scolastique*, dans *Rev. Sc. ph. th.*, 42 (1958), pp. 240-253. Parmi les autres comptes rendus, notons celui du regretté Mgr Landgraf, *Zum Werden der Theologie des zwölften Jahrhunderts*, dans *Zeitschr. für kath. Theol.*, 79 (1957), pp. 417-433, et celui de J. Jolivet, à paraître dans le *Bull. thom.*, 10 (1957-1959), pp. 195-203.

(100) M.-D. Chenu, *Histoire et allégorie au douzième siècle*, dans *Festgabe Joseph Lortz*, t. II, pp. 59-71. Cf. ci-dessus, p. 154, note 13.

Dans cette étude, le P. Chenu remarque que « l'allégorisation de l'Écriture n'est, au XII[e] siècle, qu'un cas privilégié d'une pratique étendue à tous les domaines » (p. 69). Aussi a-t-il examiné dans un autre article (101) l'application de cette méthode d'interprétation aux textes profanes et en particulier aux mythes platoniciens. C'est la notion d'*involucrum* ou d'*integumentum* que nous retrouverons un peu plus loin scrutée de façon plus spéciale à propos de Guillaume de Conches (102). Enfin, il faut rappeler l'étude parue ici même du vocabulaire de l'âme chez les maîtres du XII[e] siècle (103).

La structure des traités de théologie est souvent révélatrice de leurs tendances générales. Le P. CLOES, en étudiant les principaux recueils systématiques du début du XII[e] s. (104), met en lumière deux courants principaux ; dans l'un, qui va de l'école de Laon au Lombard et compte comme représentants Hugues de Saint-Victor et Robert Pullen, la systématisation est à base biblique et historique ; Abélard et ses disciples préfèrent un plan logique : *fides*, *caritas*, *sacramentum*, avec parfois interversion des deux derniers termes. Enfin tout un groupe de textes adopte un plan composite ; on peut y ranger la *Summa sententiarum*, les *Sententiae divinitatis*, l'*Ysagoge in theologiam* ainsi que les *Sentences* de Roland et d'Omnebene.

Une source de renseignements, jusqu'ici trop négligée, pour la connaissance des courants théologiques, est constituée par les sermons. M[lle] LEBRETON montre comment les controverses du XII[e] s., notamment en matière christologique, ont leur écho dans la prédication du temps, au moins dans celle qui est destinée à des auditoires de clercs (105). Toute la documentation de l'article est tirée de textes inédits ; les plus intéressants sont sans doute ceux qui émanent d'Achard de Saint-Victor et qui combattent les théories de Pierre Lombard sur l'union hypostatique.

Sous le titre un peu déroutant de *Mysticisme de la fin du moyen âge*, R. C. PETRIE donne un bon choix de textes échelonnés du XII[e] siècle au XV[e] et traduits en anglais (106). Saint Bernard, Hugues, Richard et Adam de Saint-Victor, S. François, Bonaventure, Lulle, Eckhart, Richard Rolle, Suso, Catherine de Sienne, Ruysbroeck, la *Theologia Deutsch*, Nicolas de Cuse et Catherine de Gênes ont été retenus. On est un peu surpris de l'absence de Thomas a Kempis, mais il est probable qu'il a

(101) M.-D. CHENU, *Involucrum. Le mythe selon les théologiens médiévaux*, dans *Arch. d'Hist. doctr. et litt. du m. â.*, 22 (1955), pp. 75-79.

(102) Cf. plus loin l'article de M. l'abbé JEAUNEAU, note 145.

(103) M.-D. CHENU, *Spiritus. Le vocabulaire de l'âme au XII[e] siècle*, dans *Rev. Sc. ph. th.*, 41 (1957), pp. 209-232.

(104) H. CLOES, *La systématisation théologique pendant la première moitié du XII[e] siècle*, dans *Eph. theol. lov.*, 34 (1958), pp. 277-329.

(105) M.-M. LEBRETON, *Recherches sur les principaux thèmes théologiques traités dans les sermons du XII[e] siècle*, dans *Rech. de théol. anc. et méd.*, 23 (1956), pp. 5-18.

(106) R. C. PETRIE, *Late Medieval Mysticism* (Coll. *The Library of Christian Classics, XIII*). London, SCM Press, 1957 ; 16×23,5, 424 pp.

trouvé place dans un autre recueil de la même collection traitant de l'ascétisme occidental.

Anselme de Laon et Guillaume de Champeaux. — L'importance de l'école de Laon dans la formation des doctrines scolastiques est de plus en plus reconnue, mais la dispersion des « sentences » qui transmettent la plus grande partie de l'enseignement de ses maîtres n'en facilitait guère jusqu'ici l'étude. Aussi peut-on penser que le grand travail de regroupement que vient de publier Dom Lottin provoquera un renouvellement d'intérêt pour Anselme et Raoul de Laon ainsi que pour Guillaume de Champeaux (107). Plus de cinq cents sentences isolées, plusieurs recueils systématiques sont regroupés, parfois édités pour la première fois ; de délicates questions d'attribution sont discutées. En particulier, Dom L. cherche à identifier le commentaire authentique d'Anselme sur S. Matthieu ; ce pourrait être celui du manuscrit *Valenciennes 14*. En revanche, l'attribution à Anselme de la *Glossa ordinaria* et en particulier de la glose sur S. Paul, sort amplement confirmée ; il reste à identifier un commentaire plus approfondi sur les Épîtres dont nombre de sentences sont extraites. La sagacité de Dom L. s'exerce aussi sur les rapports très complexes entre les sentences isolées et les recueils systématiques postérieurs. Plusieurs de ceux-ci sont ici édités ou réédités, les sommes *Origo et principium omnium*, *Antequam quicquam fieret*, *Filius a Patre gigni*, *Voluntas Dei relata ad ipsum Deum*, le petit traité *De resurrectione constat*, enfin les *Sententiae Atrebatenses*. Parmi les Sentences isolées qui comportent une attribution, la part d'Anselme de Laon est de beaucoup la plus considérable avec 97 pièces d'authenticité certaine et 131 qui lui sont rattachées avec des degrés divers de probabilité. Il ne reste par contre à peu près rien de Raoul, trois ou quatre sentences. Le cas de Guillaume de Champeaux est différent : quarante-six morceaux seulement, mais dont certains sont déjà d'une assez belle étendue et qui pourraient avoir fait partie d'une œuvre perdue plus organisée que celle d'Anselme. Guillaume apparaît d'ailleurs comme un esprit déjà beaucoup plus exigeant que son maître. Celui-ci se cantonne en général dans des problèmes de pratique dans l'ordre moral ou sacramentaire alors que Guillaume commence à poser des questions plus spéculatives où des notions philosophiques sont utilisées au service de la théologie. Des tables par *incipit* et par sujets permettent de se retrouver assez aisément dans ce matériel abondant et complexe. Par ce beau et fécond travail, Dom Lottin aura une fois de plus bien mérité des études médiévales.

Sur un point de la doctrine d'Anselme de Laon, voici encore une contribution de Dom Lottin (108). La *Glossa ordinaria* comporte deux exposés

(107) O. Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles.* T. V : *Problèmes d'histoire littéraire. L'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux.* Gembloux, Duculot, 1959 ; 16×25, 472 pp.

(108) O. Lottin, *La doctrine d'Anselme de Laon sur les dons du Saint-Esprit et son influence*, dans *Rech. de Théol. anc. et méd.*, 24 (1957), pp. 267-295.

contradictoires des relations entre dons et béatitudes d'une part et demandes du *Pater*, ce qui donne une occasion d'examiner de plus près les divers commentaires sur S. Matthieu attribués à Anselme. Mais le fonds de doctrine reste le même : les dons sont considérés comme des secours divins pour accéder aux vertus.

Hugues de Saint-Victor. — La belle thèse de l'abbé Baron est certainement à compter parmi les travaux les meilleurs et les plus importants parus jusqu'ici sur Hugues de Saint-Victor (109). Grâce à l'étude des notions de science et de sagesse, c'est une vue d'ensemble des principaux éléments de la pensée hugonienne que donne ce livre. Bien des erreurs avaient été commises, notamment par Hauréau, dans l'interprétation de cette pensée au sujet des rapports de la raison et de la foi ; Hugues apparaissait comme un « mystique » méprisant la connaissance rationnelle. R. B. remet les choses au point ; le maître victorin cherche au contraire à donner à la raison sa juste place, place importante mais subordonnée à la règle de la foi conformément à toute la tradition chrétienne. Il n'y a pas non plus à distinguer une période dialectique suivie d'une période mystique ; en lui, le *lector artium*, le *lector sacer*, l'*homo interior* ont toujours coexisté et collaboré, et Hugues a prouvé sa maîtrise dans les trois ordres de connaissance. Ses recherches sur l'organisation du savoir sont un des efforts les plus complets et les plus heureux de systématisation des sciences ; la part faite aux arts mécaniques y est remarquable. L'effort théologique du Victorin n'est pas moins fécond ; son respect du sens littéral de l'Écriture est à bien des égards nouveau, même s'il hésite dans la pratique sur son extension ; sa théorie de la méthode allégorique, même si la part faite à la symbolique des nombres peut nous paraître excessive, constitue un effort de mise en ordre intéressant ; surtout la place faite au Christ et à l'Église assure à sa théologie sa valeur permanente. Enfin la science théologique, la *divinitas*, conduit à la sagesse et plus précisément à cette forme supérieure qu'est la sagesse de contemplation. Les sources ici sont Augustin et Denys qui donnent à la mystique hugonienne une saveur quelque peu néoplatonicienne. L'enseignement spirituel d'Hugues est très complet, très marqué aussi par une expérience personnelle : « cette sagesse de contemplation est contemplation amoureuse et sagesse savoureuse » (p. 209). Chez Hugues donc le passage de la science profane à la science divine et de celle-ci à la sagesse contemplative se fait dans l'harmonie ; « c'est par un mouvement spontané que l'on passe de la deuxième à la troisième et de la première aux deux autres » (p. 222).

Si remarquable et si riche que soit l'ouvrage de R. B., il faut peut-être regretter que l'on y trouve utilisées presque sur le même pied des œuvres d'authenticité indiscutable et d'autres dont l'attribution à Hugues est

(109) R. Baron, *Science et sagesse chez Hugues de Saint-Victor*. Paris, Lethielleux, 1957 ; 16,5×25, L-283 pp.

beaucoup moins assurée. Sans doute une longue introduction essaie-t-elle de faire un partage entre le vrai, le probable et le faux, mais il semble que l'A. ait un peu trop facilement cédé à une tendance à attribuer plutôt trop que pas assez, augmentant notamment la part d'Hugues au détriment de celle de Richard ; le cas le plus net est celui du *De contemplatione* dont R. Baron nous a donné par ailleurs une nouvelle édition, bien supérieure à celle d'Hauréau (110) ; le P. Robilliard lui a consacré dans cette revue une note spéciale (111). Les ouvrages indiscutables auraient été assez nombreux pour assurer une base suffisante à l'étude. Cependant, même avec cette réserve, il faut remercier et féliciter R. B. pour une thèse qui deviendra certainement un des lieux classiques pour la connaissance d'Hugues de Saint-Victor.

Il faut aussi mentionner quelques travaux sur des points plus particuliers et d'abord celle de J. Taylor sur la patrie du grand Victorin (112). On sait que depuis Mabillon, les érudits sont divisés entre la Flandre et la Saxe. Les arguments donnés par J. T. dans son enquête consciencieuse rendent plus probables les titres de Blankenburg près d'Halberstadt.

La question de l'attribution de la *Summa sententiarum* a, elle aussi, été fort discutée. Deux études viennent de paraître à ce sujet, dues l'une à R. Baron, l'autre à Dom Lottin (113). Tous deux reconnaissent à côté d'un écho du premier enseignement d'Hugues, la trace de la rédaction par un maître Othon, Dom Lottin faisant plus grande la part de ce dernier : la *Summa sententiarum* aurait « été rédigée par maître Othon, mais celui-ci s'est servi des *dicta* ou, si l'on veut, des *dictata* de Hugues » (p. 57).

Le *De arrha animae* est sans doute un des traités mystiques les plus directement assimilables par des esprits modernes. Il vient d'être traduit en anglais par les soins de K. Herbert (114).

Saint Bernard. — Depuis la *Bibliographia Bernardina* du P. Janauschek parue en 1891, il n'y avait plus de guide pour se repérer dans l'ensemble un peu écrasant de la littérature autour de S. Bernard. Le huitième centenaire, qui a fait beaucoup écrire sur l'abbé de Cîteaux, nous vaut aussi, avec le retard nécessaire pour tenir compte de cette surproduction

(110) Hugues de Saint-Victor, *La contemplation et ses espèces*, Introduction, texte et notes par R. Baron. Paris, Desclée et Cie, 1958 ; 14×21, 144 pp.

(111) A. Robilliard, *Hugues de Saint-Victor a-t-il écrit le « De contemplatione et ejus speciebus »?*, Ci-dessus, pp. 621-631.

(112) J. Taylor, *The Origin and Early life of Hugh of St. Victor: An Evaluation of the Tradition* (Coll. *Texts and Stud. in the History of Mediaev. Education, V*) Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame, 1957 ; 16×24,5, 70 pp.

(113) R. Baron, *Note sur l'énigmatique « Summa Sententiarum »*, dans *Rech. de Théol. anc. et méd.*, 25 (1958), pp. 26-41. — O. Lottin, *A propos des sources de la « Summa Sententiarum »*, *ibid.*, pp. 42-58.

(114) Hugh of St. Victor, *Soliloquy on the Earnest Money of the Soul*, Translated from the Latin with an Introduction by K. Herbert. Milwaukee, Marquette University Press, 1956 ; 15×23, 37 pp., $ 1.50.

temporaire, la *Bibliographie bernardine* du P. J. de la C. Bouton (115). Elle comporte, de 1891 à 1957, 1072 numéros, classés par années dans l'ordre alphabétique. Trois index, index des noms d'auteurs, index géographique et surtout index bernardin, permettent de s'orienter dans cette masse. Le troisième index a l'avantage de proposer en seconde place un classement par langues. Enfin la plupart des ouvrages énumérés sont affectés d'une cote qui va de A à E, c'est-à-dire d'« ouvrage scientifique d'intérêt capital » (leur nombre n'atteint pas dix), à « publication de simple vulgarisation », la catégorie la plus nombreuse.

L'année 1957 marquera dans l'histoire des études bernardines puisqu'elle aura vu paraître le premier volume de la nouvelle édition d'ensemble des œuvres du grand docteur. Ce sont les trente cinq premiers *Sermons sur le Cantique* qui ouvrent cette publication (116) ; l'on est en droit d'espérer que la suite ne tardera guère, le rythme prévu étant d'un volume par an. Les débuts sont très prometteurs, comme il était à attendre de Dom J. Leclercq et de ses collaborateurs. Les principes de l'édition sont expliqués dans une substantielle introduction en français précédée d'une présentation condensée en latin. De nombreuses études de points particuliers, dont la liste est rappelée dans la bibliographie, avaient déblayé le terrain et les résultats critiques peuvent ainsi être exposés sans excès de détails et donc avec plus de clarté. L'examen des manuscrits conduit à une constatation très significative : la généalogie des témoins du texte correspond en partie à celle des abbayes cisterciennes ; ainsi y a-t-il une famille bien caractérisée des filles de Morimond qui nous a conservé la recension la plus archaïque, constituée avant la mort de S. Bernard ; elle ne comprend que 83 sermons au lieu de 86. Le texte le meilleur est donné par des manuscrits en provenance d'abbayes anglaises rattachées à Clairvaux ; les autres témoins ont été objet, soit de retouches, soit de contaminations. C'est donc le texte « anglais » qui a servi à constituer l'édition actuelle, mais un apparat sobre et donc utilisable permet de retrouver les autres états du texte. Dans le sermon 24, qui primitivement était formé de deux sermons séparés dans le temps par un voyage à Rome de l'abbé de Clairvaux, le texte « de Morimond » est donné intégralement en bas de page et nous montre comment S. Bernard retravaillait son œuvre. C'est un des nombreux avantages de la nouvelle édition, à côté de la sécurité qu'elle assure d'avoir le texte authentique des *Sermons*, que de nous permettre d'assister de quelque sorte aux scrupules littéraires de leur auteur (117).

(115) J. de la Croix Bouton, *Bibliographie bernardine 1891-1957* (Coll. *Commission d'histoire de l'Ordre de Cîteaux*, 5). Paris, Lethielleux, 1958 ; 14×21, XIV-167 pp., 1500 fr.

(116) Sancti Bernardi, *Opera, vol. I : Sermones super Cantica canticorum, 1-35* ad fidem codicum recensuerunt J. Leclercq, C. H. Talbot, H. M. Rochais. Romae, Editiones Cistercienses, 1957 ; 21×27, LXVIII-261 pp.

(117) Parmi les avantages de cette édition, on a plaisir de compter la présentation élégante et soignée que lui ont donnée les Cisterciens de l'abbaye catalane de Poblet.

C'est à ces *Aspects littéraires de l'œuvre de saint Bernard*, jusqu'ici quelque peu négligés, que Dom J. LECLERCQ a consacré deux conférences au Centre d'études supérieures de civilisation médiévale de Poitiers (118). L'étude des prologues et surtout celles des corrections que l'abbé de Clairvaux apportait à ses ouvrages, montrent son souci d'une forme permettant à sa pensée de pénétrer l'esprit du lecteur.

La vie de S. Bernard que vient de publier B. S. JAMES sera certainement bien accueillie (119). Bien informée tout en étant agréable à lire, sans étalage d'érudition, mais sans cette fausse honte qui fait cacher leurs sources à tant de biographies prétendues littéraires, l'A. nous fait vivre avec l'abbé de Clairvaux, lui cède le plus souvent possible la parole et cherche à communiquer sa sympathie et son admiration.

Dans un genre plus austère, l'étude de Ph. DELHAYE sur la conception de la conscience morale chez S. Bernard est aussi à recommander (120). L'ouvrage nous montre une doctrine encore assez rudimentaire, hésitant entre les aspects moraux (la conscience juge de l'âme) et mystiques (la conscience témoin de la présence et de la grâce de Dieu). Cela conduit l'abbé de Clairvaux à une solution peu heureuse du problème de la conscience erronée. Ph. D. étudie ensuite les sources de ces doctrines ; après l'Écriture et très spécialement S. Paul, l'influence la plus importante semble bien être Origène.

Guillaume de Saint-Thierry. — L'intérêt suscité par Guillaume de Saint-Thierry ne semble pas près de diminuer. Trois volumes de textes récemment édités et traduits le prouvent en attendant d'autres qui sont promis. Dom J. HOURLIER nous offre ainsi le *De contemplando Deo* (121) qui avait déjà fait l'objet d'une édition et traduction par Mlle M. M. DAVY (122), tandis que celle-ci publie le *Commentaire sur le Cantique* (123) dont une autre version est promise par ailleurs (124), et deux traités sur la

(118) J. LECLERCQ, *Aspects littéraires de l'œuvre de saint Bernard*, dans *Cahiers de civilis. médiév.*, 1 (1958), pp. 425-450.

(119) B. S. JAMES, *Saint Bernard of Clairvaux, An Essay in Biography*, London, Holder and Stoughton, 1957 ; 13,5 × 19,5, 192 pp., 12/6.

(120) P. DELHAYE, *Le problème de la conscience morale chez S. Bernard étudié dans ses œuvres et dans ses sources*, Namur, Godenne ; Louvain, Nauwelaerts ; Lille, Giard, 1957 ; 17 × 25,5, 118 pp.

(121) GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *La contemplation de Dieu. L'oraison de Dom Guillaume*, Introduction, texte latin et traduction de Dom J. HOURLIER (Coll. *Sources chrétiennes*, 61 ; Série des Textes Monastiques d'Occident, II). Paris, Éd. du Cerf, 1959 ; 13 × 20, 158 pp., 840 fr.

(122) Cf. *Rev. sc. ph. th.*, 38 (1954), p. 348.

(123) GUILLAUME DE SAINT THIERRY, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*. Texte, notes critiques, traduction par M.-M. DAVY (Coll. *Bibl. des textes philos.*). Paris, Vrin, 1958 ; 16,5 × 25, 245 pp.

(124) Cf. Introduction de *La contemplation de Dieu*, p. 13, n. 3.

foi (125), dont le premier avait déjà été édité et traduit par Dom Déchanet (126). Abondance de biens ne nuit certes pas, mais un peu d'entente entre éditeurs et auteurs aurait sans doute pu éviter un certain gaspillage de forces dont le profit pour l'érudition n'est nullement évident alors que tant de textes intéressants attendent que quelqu'un les publie.

Dom Hourlier, tout en gardant comme Mlle Davy le manuscrit *Paris, Mazarine 776* comme base de son édition, a assez sensiblement augmenté le nombre des témoins consultés ; la traduction représente dans l'ensemble une amélioration par rapport à l'édition précédente, mais pourquoi les formules d'un archaïsme un peu énervant de l'incipit et de l'explicit ? L'introduction est fort intéressante. Enfin mentionnons surtout la publication d'une prière restée jusqu'ici inédite et qui, transmise par le seul manuscrit de la Mazarine, est digne du génie de Guillaume.

Quant aux trois ouvrages édités et traduits par Mlle Davy, ils nous ont été transmis par le manuscrit *Charleville 114*, seul témoin pour le *Speculum fidei* et l'*Aenigma fidei* (127). Mlle D. ne s'attarde pas à le décrire, estimant sans doute que les études de Dom Déchanet y suffisaient (128), mais il aurait été bon d'y renvoyer explicitement le lecteur. En tout cas le caractère d'exemplaire d'auteur que le savant bénédictin reconnaît à ce manuscrit originaire de Signy garantit la qualité du texte édité. La traduction du *Commentaire sur le Cantique* n'est malheureusement pas de la même venue que le texte et, quelle que soit la difficulté très réelle qu'il y a à rendre un style aussi personnel que celui de Guillaume, la densité des contresens est quand même un peu excessive. En voici quelques exemples : p. 46, n° 16, lignes 2-4, *tanto habere rem cognitam notiorem quanto penes se imaginem eius habet expressiorem* est traduit *plus l'objet est connu, plus expressive en est l'image*, ce qui renverse le rapport de dépendance ; ailleurs *ignave* est rendue par *ignorante* comme s'il y avait *ignare* (p. 42, n° 13, ligne 17) ; le même mot *accubitus* est traduit à quelques

(125) GUILLAUME DE SAINT THIERRY, *Deux traités sur la foi. Le miroir de la foi. L'énigme de la foi.* Texte, notes critiques, traduction par M.-M. DAVY (Coll. *Bibl. des textes philos.*). Paris, Vrin, 1959 ; 16×25, 231 pp.

(126) Cf. *Rev. Sc. ph. th.*, 33 (1949), pp. 223-224.

(127) Pour le *Commentaire des Cantiques*, il faut ajouter d'après le *Repertorium biblicum medii aevi* de F. Stegmüller (t. II, nn. 3026 et 3027 ; Madrid, 1950), les mss *Uppsala C 79*, du XIIIe s., et *Wolfenbüttel 393 Helmst.* (429 du catalogue) qui semble combiner les commentaires de Guillaume et de Richard de Saint-Victor. Ajoutons que d'après Dom Déchanet, le manuscrit de Charleville a reçu une foliotation en 1946 et qu'il contient un folio supplémentaire, tiré d'un autre manuscrit, qui pourrait être un autographe de Guillaume ; le texte correspond à peu près aux paragraphes 118 et 119, p. 150.

(128) J.-M. DÉCHANET, *Un recueil singulier d'opuscules de Guillaume de Saint-Thierry, Charleville 114*, dans *Scriptorium*, 6 (1952), pp. 196-212. On pourra compléter par les articles du même auteur : *Les manuscrits de la* Lettre aux Frères du Mont-Dieu *et le problème de la « préface » dans Charleville 114, Ibid.*, 8 (1954), pp. 236-271, et *Les divers états de la* Lettre aux Frères du Mont-Dieu *dans Charleville 114, Ibid.*, 11 (1957), pp. 63-86.

lignes de distance par *étreinte* et par *lit de repos*, alors qu'il ne peut s'agir, selon le sens biblique du mot et de sa famille, que du lit sur lequel on s'étend pour manger (p. 38, nº 7, lignes 3, 5, 7 et note 38). On pourrait multiplier les exemples ; n'en ajoutons plus qu'un, tiré de la dernière ligne de ce même paragraphe où *id est amorem ipsum* a pour répondant *c'est-à-dire l'amour de lui-même* comme si le texte traduit était celui de la Patrologie qui porte *ipsius* (129). Sous ce rapport les traités sur la foi marquent un net progrès et l'on peut même constater que d'anciennes erreurs ont été corrigées (130). De même dans ce volume l'annotation est plus discrète que dans le *Commentaire du Cantique* où elle est souvent assez contestable, faute parfois d'avoir suffisamment cherché dans la Bible même la source des expressions. Ainsi, le *unam petit, unum orat* où Mlle D. croit à une erreur de copiste pour *unum petit*, sort directement du *Ps.* 26, 4 : *unam petii a Domino* (p. 42, nº 13, ligne 2, note *a*) ; dans la suite du passage (lignes 3-5), le rapprochement est fait avec plusieurs psaumes pour l'expression *operari iniquitatem*, ce qui est exact, mais la source directe se trouve dans un psaume non cité, 140, 4 sv., où en plus de cette expression se retrouvent les mots *beneplacitis* et *communicare cum electis eorum* qui expliquent l'allure à première vue un peu bizarre de la phrase. Ailleurs nous lisons, à propos du nº 15, ligne 18, p. 46, la note 91 qui nous apprend qu'*effigies* est un mot rare dans le vocabulaire de Guillaume et qu'on ne le retrouve qu'une fois dans le *Commentaire*, alors qu'il se trouve déjà à la ligne 8 de ce même paragraphe (131). Il y a cependant nombre de notations et références intéressantes à prendre dans ces notes ainsi que dans les introductions où cependant les études stylistiques relèvent un peu trop de figures qui sont communes à bien d'autres auteurs du XIIe siècle (132). Les trois éditions, tant le volume dû à Dom Hourlier que les deux de Mlle Davy, se terminent par de précieux index des mots qui permettent bien des comparaisons intéressantes.

Première école cirstercienne. — Dans un célèbre passage des *Confessions*, S. Augustin raconte comment, rentré en lui-même, et contemplant à la fois la vérité divine et sa propre infirmité, il se voit dans la *regio dissimilitudinis* et appelé d'en haut à croître en se nourrissant de cette vérité. L'expression « région de dissemblance » est tirée du *Politique* de Platon et avait déjà été reprise par S. Athanase et Plotin. Or au XIIe s., on la voit reparaître de façon fréquente et en particulier chez des auteurs cisterciens ou influencés par Cîteaux. P. COURCELLE dans l'étude qu'il

(129) Faut-il attribuer au manuscrit ou au prote la dittographie de p. 42, nº 13, lignes 7-9 ?

(130) *Miroir de la foi*, nº 25, lignes 6-8 de la traduction, p. 47, qui semble tenir compte des observations du P. Robilliard, *Rev. Sc. ph. th.*, 41 (1957), p. 135.

(131) La référence donnée par la note 94, p. 46 est certainement erronée. Dans la note 151, p. 56, corriger *péjoratif* en *laudatif*.

(132) Dans l'introduction des *Deux traités*, p. 10, dernière ligne et p. 11, ligne 1, on intervertira les noms de Clarembaud d'Arras et de Thierry de Chartres.

vient de consacrer à la diffusion et aux origines de l'expression (133), compte dix emplois dans des œuvres certainement authentiques de S. Bernard, quatre chez Guillaume de Saint-Thierry. On la retrouve également chez Nicolas de Clairvaux, Isaac de l'Étoile, Aelred de Rievaulx, dans les écrits pseudo-bernardins, mais aussi à Saint-Victor, notamment chez Richard qui l'emploie trois fois et chez les Prémontrés. Dans la plupart des cas, la source unique et directe est le passage des *Confessions* (ici ou là, S. Bernard a été l'intermédiaire), mais il semble qu'il faille poser une autre source pour Guillaume de Saint-Thierry. Il utilise certes et abondamment les *Confessions*, mais dans son *Exposition sur le Cantique*, ce ne peut être par pur hasard qu'il retrouve la formule même de Platon, *locus dissimilitudinis* et non plus *regio* comme dans tous les autres passages. D'après divers indices tirés du contexte des utilisations de la formule chez Guillaume et Bernard, P. C. est amené à postuler l'existence d'une source perdue, traduction de quelque Père grec en dépendance d'Origène et de Plotin.

Les premiers cisterciens ne s'adonnent pas tous à des réflexions si spéculatives ; à la plupart sans doute convenaient mieux des considérations plus directement assimilables. On en trouvera un intéressant exemple dans le petit traité *De cohabitatione fratrum* d'Hugues de Barzelle édité par Dom J. Morson (134). Développement très simple du psaume *Ecce quam bonum*, il vise à donner aux moines l'amour de leur communauté, *paradisus voluptatis*, *hortus spiritalium virtutum* (p. 139), dont ne sont pas dignes ceux qui n'ont renoncé au monde que *verbo non facto*, *mutatione vestis non voluntatis*.

La mesure de ce renoncement au monde dans la profession monastique était d'ailleurs une question fort controversée en cette période ; on en a un curieux témoignage dans la polémique qui opposa le maître séculier d'Oxford, Thibaud d'Étampes, et un moine anonyme au sujet de la cléricature des moines et des charges pastorales confiées aux monastères. Le professeur séculier exprime une conception de la vie religieuse qui ne voit dans le monastère qu'un lieu de pénitence, *locus et carcer damnatorum*, qui joue uniquement le rôle de servante de l'Église et donc ne peut assumer des charges comportant pouvoirs ou privilèges ; il va donc finalement dans le sens de la réforme ; mais le moine anonyme répond surtout par des arguments historiques, l'exemple des grands moines pasteurs ou évan-

(133) P. Courcelle, *Tradition néo-platonicienne et traditions chrétiennes de la « région de dissemblance » (Platon, Politique 273 d)* dans *Archiv. d'hist. doctr. et litt. du m. â.*, 24 (1957), pp. 5-33.

(134) J. Morson, *The* De cohabitatione fratrum *of Hugh of Barzelle*, pp. 119-140 dans *Analecta monastica. Quatrième série* (Coll. *Studia anselmiana, 41*). Romae, « Orbis catholicus » Herder, 1957 ; 17×24,5, 254 pp. Le volume contient également : J. Leclercq, *Pour une histoire humaine du monachisme au moyen âge*, pp. 1-7. — R. Foreville et J. Leclercq, *Un débat sur le sacerdoce des moines au XIIe siècle*, pp. 8-118. — H. Farmer, *The Meditations of the Monk of Farne*, pp. 141-245.

gélisateurs, par des arguments également d'ordre pratique, les moines donnant au peuple chrétien de meilleurs exemples de vie que les séculiers. L'intéressante introduction due à R. FOREVILLE et à Dom J. LECLERCQ montre les circonstances de la querelle (135) ; elle a trouvé sans doute son occasion dans le schisme qui divisa la communauté bénédictine de Sainte-Marie d'York et aboutit au départ des réformés qui rejoignirent l'abbaye cistercienne de Fountains.

Aelred de Rievaulx. — C'est un curieux opuscule d'Aelred de Rievaulx qui ouvre la nouvelle série de la collection « Sources chrétiennes » consacrée aux « Textes monastiques d'Occident » (136). C'est un petit commentaire du passage de S. Luc sur Jésus perdu et retrouvé au Temple. La personnalité de l'abbé de Rievaulx s'y dessine assez bien, avec sa fraîcheur d'âme qui n'évite pas toujours une certaine puérilité (137). La péricope est traitée selon les trois sens traditionnels ; la partie la plus originale est peut-être l'interprétation allégorique où la recherche de Jésus par ses parents devient le type de la perte du Christ par les Juifs, de leur quête et de la promesse de la redécouverte. Aelred y a des accents que l'on trouve bien rarement à l'époque, montrant envers l'Israël selon la chair des sentiments fraternels. Dans la recherche du sens moral, l'épisode est interprété comme l'entrée dans la contemplation, précédée par onze degrés correspondant aux onze années de Jésus avant sa montée au Temple ; les dons du Saint-Esprit y précèdent les vertus. L'édition et l'introduction de Dom HOSTE et la traduction de l'abbé DUBOIS sont sans reproches.

Otton de Freising. — Un brillant essai de W. KAEGI met en parallèle, à trois moments de l'historiographie, deux écrivains caractéristiques de chacune des trois périodes (138). Ainsi nous sont présentés en paires antithétiques Otton de Freising et Suger, Machiavel et Sébastien Franck, Ranke et Burckhardt. La comparaison des deux chroniqueurs médiévaux est bien caractéristique. L'un et l'autre sont dirigés par le thème des deux cités et par l'idéal d'une *civitas permixta* réalisant l'union de la *civitas Christi* et de la *civitas terrena*, mais Suger en cherche la réalisation dans l'homme qui comme Louis le Gros, réunit vertus humaines et vertus

(135) Cf. note précédente. Plusieurs autres pièces moins étendues concernant la même question sont éditées en appendice. Il serait intéressant de rapprocher certains des arguments avec ceux qui seront opposés aux Mendiants au siècle suivant.

(136) AELRED DE RIEVAULX, « *Quand Jésus eut douze ans...* » Introduction et texte critique de Dom A. HOSTE, trad. franç. de J. DUBOIS (Coll. *Sources chrétiennes, n° 60; Série des textes monastiques d'Occident, n° 1).* Paris, Cerf, 1958 ; 13×20, 133 pp., 660 fr.

(137) Le bon abbé n'avait plus des notions très précises sur les aptitudes pratiques d'un enfant de douze ans : *Quis lectulum stravit? Quis detraxit calceamenta?* (p. 60).

(138) W. KAEGI, *Chronica mundi.* Grundformen der Geschichtsschreibung seit dem Mittelalter. Einsiedeln, Johannes Verlag, 1954 ; 11,5×19, 90 pp. Dans le troisième chapitre, l'A. utilise les notes inédites prises par Burckhardt aux cours de Ranke.

théologales et est un chevalier au service de Dieu, tandis qu'Otton a une vue beaucoup plus grandiose mais moins réaliste des choses ; c'est Constantin qui a posé les fondations de la *civitas permixta*, et c'est le Saint Empire qui devrait la constituer. Aussi, tandis que Suger écrit une biographie, l'évêque de Freising compose une *Historia de duabus civitatibus*, commençant à Adam et se terminant au jugement dernier, et dans laquelle le développement a lieu suivant une ligne continue. Non seulement l'idéal des deux cités mais aussi cette vue linéaire de l'histoire feront place chez Machiavel a une conception cyclique et purement humaine.

École de Chartres. — Le plus réputé sans doute des maîtres de Chartres, Thierry, est en fait très mal connu. Ce que nous savons de lui nous vient surtout du témoignage de ses élèves, car il semble que son enseignement ait été principalement oral. Le P. Haring a entrepris de rechercher et d'éditer ses écrits. Il a commencé par un très intéressant commentaire sur le début de la Genèse (139). A vrai dire, l'attribution à Thierry n'est pas absolument assurée, mais elle demeure d'une grande vraisemblance, car on ne connaît pas d'autre maître du nom de Thierry qui ait conquis une grande réputation à l'époque. Le disciple qui a conservé le traité et y a ajouté ses propres réflexions est probablement Clarembaud d'Arras. Le texte de Thierry est curieux par la forte influence platonicienne qui s'y manifeste.

D'autre part, le P. Haring édite également deux commentaires sur le *De Trinitate* de Boèce qu'il propose d'attribuer aussi à Thierry. Celui-ci aurait commenté à deux ou trois reprises l'opuscule. La première exposition serait celle connue par ses premiers mots comme *Librum hunc* ; la seconde, une reportation, débutant par *Quae sit*, aurait survécu dans le manuscrit *Paris*, *B.N. lat. 14489* (140) ; enfin viendrait le texte connu jusqu'ici sous le nom d'*Anonymus berolinensis* (141) et que l'éditeur appelle *Aggreditur propositum* par analogie avec les deux autres commentaires. Les arguments donnés ici pour l'identité d'auteur des trois exposés ne paraissent pas définitifs (142), mais il faut attendre pour juger d'une étude plus poussée qui nous est promise après que le premier de ces commentaires aura été édité à son tour dans son intégrité. De toute

(139) N. Haring, *The creation and creator of the world according to Thierry of Chartres and Clarenbaldus of Arras*, dans *Arch. d'hist. doctr. et litt. du m. â.*, 22 (1955), pp. 137-216.

(140) Id., *The lectures of Thierry of Chartres on Boethius' de Trinitate*, dans *Ibid.*, 25 (1958), pp. 113-226.

(141) Id., *A commentary on Boethius* De Trinitate *by Thierry of Chartres* (Anonymus Berolinensis), dans *Ibid.*, 23 (1956), pp. 257-325.

(142) Le P. Haring met en relief d'une part les ressemblances, très étroites, entre les trois commentaires et de l'autre la vigueur de pensée qui les caractérise tous trois et en tire la conclusion que cette vigueur de pensée exclue le plagiat. A ce compte que d'auteurs médiévaux il faudrait identifier !

façon, il s'agit sûrement d'œuvres issues du milieu chartrain et qui présentent un intérêt certain.

Les doctrines chartraines continuent d'ailleurs d'être attentivement étudiées. L'étude du P. Chenu sur la notion d'*involucrum* a été déjà signalée (143) ainsi que celles de MM. Garin et Gregory à propos du platonisme médiéval et spécialement de Guillaume de Conches (144). Nous retrouvons celui-ci et l'*involucrum* ou plutôt son homonyme l'*integumentum* dans un bel article de l'abbé E. JEAUNEAU (145). C'est en effet un des procédés courants de Guillaume que d'avoir recours à l'exposition allégorique des mythes païens ; il s'en sert déjà abondamment dans ses gloses sur le *De consolatione* de Boèce, mais c'est surtout dans les gloses sur le Timée, dont l'A. prépare d'ailleurs l'édition, qu'il y a systématiquement recours. E. J. analyse spécialement deux points particulièrement significatifs, la formation de l'âme du monde et la création des âmes individuelles. Grâce à l'*integumentum*, les doctrines de Platon peuvent être ramenées à l'orthodoxie. En sus de ce qu'il apprend directement sur les méthodes de Guillaume de Conches, le travail d'E. J. a une grande importance pour aider à pénétrer l'esprit même avec lequel les maîtres du XIIe s. abordaient les auteurs profanes (146).

Gilbert de la Porrée. — Gilbert de la Porrée n'est certes pas un auteur facile et son obscurité n'est sans doute pas étrangère aux oppositions qu'il a rencontrées. Pour aller au fond de la pensée de l'évêque de Poitiers, M. A. SCHMIDT n'a pas craint de commenter à son tour son commentaire sur le *De Trinitate* (147). Après avoir rappelé les principaux points connus de la vie et de la personnalité de Gilbert, il suit de près le texte, consacrant un chapitre à chacune de ses divisions. L'ouvrage est complété par une série d'appendices qui occupent plus d'un tiers du volume et constituent autant d'approfondissements de points importants de doctrine. M. Sch. met ainsi en valeur le grand intérêt de la différence entre *essentia* et *subsistentia* pour comprendre la vraie pensée de Gilbert. Son probe travail fournit quantité d'éclaircissements et de notations de grande utilité et permettra d'apprécier plus justement la valeur et les limites de la doctrine porrétaine.

Le P. HÄRING étudie de son côté les présupposés logiques de la christo-

(143) Cf. ci-dessus, note 101.

(144) Cf. ci-dessus, p. 517, notes 37 et 38.

(145) E. JEAUNEAU, *L'usage de la notion d'*integumentum* à travers les gloses de Guillaume de Conches*, dans *Arch. d'hist. doctr. et litt. du m. â.*, 24 (1957), pp. 35-100.

(146) Sur la « moralisation » des auteurs païens, on lira aussi l'étude du chanoine P. DELHAYE, Grammatica *et* Ethica *au XIIe siècle*, dans *Rech. de Théol. anc. et méd.*, 25 (1958), pp. 59-110.

(147) M. A. SCHMIDT, *Gottheit und Trinität nach dem Kommentar des Gilbert Porreta zu Boethius, De Trinitate* (Coll. *Studia philosophica*, 7). Basel, Verlag für Recht und Gesellschaft, 1956 ; 16×23, XI-273 pp.

logie de Gilbert (148) et montre que cette dernière est orthodoxe malgré ses défectuosités. Mlle VANNI ROVIGHI dresse une vue d'ensemble de la philosophie qui se manifeste dans les œuvres de l'évêque de Poitiers (149) ; sa doctrine, où l'idée de participation domine, comporte bien des positions personnelles, souvent justes, toujours subtiles, qui ont scandalisé des esprits moins puissants comme Clarembaud d'Arras.

En analysant le *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, M. SIMON montre l'intérêt des œuvres exégétiques de Gilbert (150). Celui-ci innove notamment par l'insistance mise sur les articulations du texte ; il serait le premier à avoir donné systématiquement une *divisio textus* ; ses sources sont essentiellement la *Glose ordinaire* et le commentaire de Raban Maur.

Hugues d'Amiens. — Peu après avoir été élevé à l'archevêché de Rouen, Hugues d'Amiens composa pour Arnoul de Lisieux un traité sur les trois premiers chapitres de la Genèse ; à part un fragment jadis publié par Martène, ce commentaire était resté inédit malgré son réel intérêt. F. LECOMTE en donne une édition et présente auparavant l'œuvre, l'auteur et le manuscrit de Troyes, seul témoin du texte avec le fragment de Martène (151). L'édition est donnée à l'état brut, sans notes (sauf pour le prologue), ni indication de sources. En principe le texte imprimé suit l'orthographe du manuscrit ; il s'en écarte ici ou là sans raisons apparemment bien définies (152). Tel quel, ce commentaire, avec les questions qui s'y insèrent d'une façon encore naturelle, est un témoignage intéressant des positions théologiques des élèves d'Anselme de Laon.

Pierre le Vénérable. — Sans avoir donné lieu à des manifestations imposantes comme celui de S. Bernard, le huitième centenaire de Pierre le Vénérable a été commémoré par un recueil d'études d'une excellente qualité réunies par les professeurs CONSTABLE et KRITZECK, qui préparent

(148) N. HÄRING, *Sprachlogische und philosophische Voraussetzungen zum Verständnis der Christologie Gilberts von Poitiers*, dans *Scholastik*, 32 (1957), pp. 373-398. Voir aussi du même auteur : *Petrus Lombardus und die Sprachlogik in der Trinitätslehre der Porretanerschule*, dans *Miscellanea Lombardiana*, pp. 113-127 (cf. ici note 158).

(149) S. VANNI ROVIGHI, *La filosofia di Gilberto Porretano*, pp. 1-64 de *Miscellanea del Centro di Studi medievali* (Coll. *Publ. dell' Univ. Catt. del S. Cuore, N. s., 58*) Milano, Vita e pensiero, 1956 ; 18×25,5, VII-374 pp.

(150) M. SIMON, *La glose de l'Épître aux Romains de Gilbert de la Porrée*, dans *Rev. d'Hist. Eccles.*, 52 (1957), pp. 51-80.

(151) F. LECOMTE, *Un commentaire scripturaire du XIIe siècle. Le « Tractatus in Hexaemeron » de Hugues d'Amiens* (Archevêque de Rouen 1130-1164), dans *Arch. d'hist. doctr. et litt. du m. â.*, 25 (1958), pp. 227-294.

(152) Par ex. *conexis* corrigé en *connexis* (p. 244), *inmutabile* en *immutabile* (p. 246), *actoris* en *auctoris* (p. 247). Pourquoi surtout avoir changé l'usuel *venerare* en l'archaïsant *venera* (p. 248) ? P. 279, ligne 3 du paragraphe *Prima igitur*, lire *Quarta* au lieu de *Quanta*.

l'un et l'autre l'édition d'œuvres de l'abbé de Cluny (153). Les contributions concernent surtout sa controverse avec S. Bernard, puis divers aspects de son gouvernement abbatial, enfin son attitude envers l'Islam. Le volume se termine par une étude des manuscrits de ses œuvres due au Pr. CONSTABLE. L'un de ces travaux mérite une mention spéciale. Dom KNOWLES montre avec sa pénétration historique coutumière, l'influence des critiques de S. Bernard sur les réformes de Pierre ; ses statuts sont révélateurs à la fois de ses qualités et de ses limites ; le jugement de Dom K. est plutôt sévère, se terminant sur une « impression de service consciencieux et de tragique insuffisance ». Si l'impression d'ensemble du recueil est plus favorable, il faut bien reconnaître que, si Pierre fut un bon administrateur, il ne fut pas un maître spirituel d'envergure. Du moins fut-il un homme de paix.

Gratien. — Dans un précédent bulletin, le P. Congar a analysé les trois premiers volumes des *Studia Gratiana* réunis par les soins de l'Université de Bologne à l'occasion du huitième centenaire de la compilation du *Décret*. Voici maintenant les deux tomes qui achèvent la publication (154). Le dernier est entièrement consacré à la relation du congrès d'avril 1952. Parmi les discours qui y sont reproduits, tous dus à d'éminents érudits, notons particulièrement la communication du Pr. KUTTNER, de Washington, sur la préparation d'un Corpus de textes médiévaux de droit canonique comprenant non seulement une nouvelle édition du *Décret*, mais aussi des éditions des œuvres des décrétistes, des collections de décrétales et des textes des conciles généraux, l'édition des conciles régionaux et des statuts diocésains étant laissée aux initiatives locales. Le projet ne

(153) *Petrus Venerabilis (1156-1956)* Studies and Texts Commemorating the Eight Centenary of his Death, edited by G. CONSTABLE and J. KRITZECK (Coll. *Studia anselmiana*, 40), Romae, Herder. « Orbis catholicus », 1956 ; 17×24,5, x-255 pp.

Sommaire : D. KNOWLES, *The Reforming Decrees of Peter the Venerable*, with a Note by M. M. POSTAN, pp. 1-20. — C. H. TALBOT, *Odo of Saint-Remy, A Friend of Peter the Venerable*, pp. 21-37. — G. CONSTABLE, *The Letter from Peter of St. John to Hato of Troyes*, pp. 38-53. — A. H. BREDERO, *The Controversy between Peter the Venerable and Saint Bernard of Clairvaux*, pp. 53-71. — C. H. TALBOT, *The Date and Author of the « Riposte »*, pp. 72-80. — M. A. DIMIER, *Un témoin tardif peu connu du conflit entre cisterciens et clunisiens*, pp. 81-94. — G. CONSTABLE, *The Vision of a Cistercian Novice*, pp. 95-98. — J. LECLERCQ, *Pierre le Vénérable et l'érémitisme clunisien*, pp. 99-120. — K. J. CONANT, *Cluniac Building during the Abbacy of Peter the Venerable*, pp. 121-127. — G. DUBY, *Un inventaire des profits de la seigneurie clunisienne à la mort de Pierre le Vénérable*, pp. 128-140. — V. BERRY, *Peter the Venerable and the Crusades*, pp. 141-162. — C. J. BISHKO, *Peter the Venerable's Journey to Spain*, pp. 163-175. — J. KRITZECK, *Peter the Venerable and the Toledan Collection*, pp. 176-202. — M.-T. D'ALVERNY, *Quelques manuscrits de la « Collectio Toletana »*, pp. 202-218. — G. CONSTABLE, *Manuscripts of Works by Peter the Venerable*, pp. 219-242.

(154) *Studia gratiana post octava decreti saecularia...* curantibus I. FORCHIELLI-A. M. STICKLER. Bononiae, Institutum Gratianum, 18×25. T. IV, 1956-1957 ; 297 pp., 28 planches. — T. V, 1958 ; 128 pp., 7 planches.

manque pas de magnanimité et il faut souhaiter que l'œuvre trouve non seulement assez de collaborateurs mais aussi assez de moyens matériels pour se réaliser sans trop de délais, je veux dire que ceux-ci se comptent par dizaines d'années et non par cinquantaines. Beaucoup de recherches et de travail en perspective, mais avec le réconfort de répondre à l'un des besoins les plus urgents des sciences médiévales.

Dans le tome IV (155), relevons d'abord l'important article du Pr. C. Leonardi sur Huguccio de Pise. Après avoir étudié la vie du célèbre décrétiste qui enseigna de longues années à Bologne et termina sa carrière comme évêque de Ferrare de 1190 à 1210, l'A. présente son activité d'écrivain, puis les caractéristiques de son œuvre juridique. Personnalité énergique, autant dans l'affirmation de ses idées que dans son action pastorale, Huguccio est en même temps un esprit subtil qui a subi, comme Gratien d'ailleurs, l'influence de la méthode abélardienne ; il a eu certainement un rôle dans la formation intellectuelle d'Innocent III qui fut son élève à Bologne et lui demeura attaché. Pourtant le renom de son œuvre juridique a été quelque peu estompé par le succès de ses *Derivationes* qui furent sans doute le plus utilisé des dictionnaires au XIII[e] s. et durant une partie du XIV[e]; plus de deux cents manuscrits en sont déjà repérés alors que l'on n'en connaît que 43 de la *Summa Decretorum.* Quelques opuscules grammaticaux et théologiques eurent en revanche une diffusion très limitée (156).

L'évolution de la pensée juridique à partir du Décret est étudiée sur des points particuliers. E. Hoyer montre comment les princes ecclésiastiques se sont peu à peu affranchis de l'interdiction canonique faite aux clercs de participer aux jugements comportant la peine capitale. Un article de E. H. Fischer étudie la position de Gratien et des décrétistes dans la question, passionnément débattue à certains moments du moyen âge, de la confession obligatoire au propre curé. Enfin les origines de la procédure de « dénonciation » et ses rapports avec la correction fraternelle sont étudiées par Ch. Lefebvre qui montre les difficultés qu'eurent les

(155) Voici le détail des articles du t. IV : A. Lazzarini, *Gratianus de Urbeveteri*, pp. 1-15. — V. Meysztowicz, *L'insegnamento del Decretum di Graziano in Polonia*, pp. 17-25. — T. Drezga, *Le décret de Gratien et les Croates*, pp. 27-36. — C. Leonardi, *La vita e l'opera di Uguccione da Pisa decretista*, pp. 37-120. — J. Dauvillier, *La juridiction arbitrale de l'Église dans le Décret de Gratien*, pp. 121-129. — E. Hoyer, *Gratian und der Blutbann der geistlichen Fuersten des mittelalterlichen deutschen Reiches*, pp. 131-183. — E. Fischer, *Bussgewalt, Pfarrzwang und Beichtvater-Wahl nach dem Dekret Gratians*, pp. 185-230. — C. Lefebvre, *Gratien et les origines de la « dénonciation évangélique »: de l'« accusatio » à la « denunciatio »*, pp. 231-250. — J. Trummer, *Das Personenrecht des Kodex und das Decretum Gratiani*, pp. 251-286.

(156) Il faut certainement exclure, même des œuvres douteuses, le *Didascalicon et de tribus diebus* dont parle Sarti ; il s'agit sans aucun doute du *Didascalicon* d'Hugues de Saint-Victor, et de son *De tribus diebus.* P. 104, n. 256, au lieu de Regent's College, lire Queen's College.

canonistes pour traduire dans les institutions les prescriptions de *Mt* 18, 15-17.

Dans les articles précédents, il est à plusieurs reprises question de la *Summa Parisiensis*, important commentaire qui fut sans doute composé à Paris aux environs de 1160, et qui est conservé dans un seul manuscrit. Le P. McLaughlin en donne une édition qui sera d'autant plus la bien venue que la plupart des œuvres des premiers décrétistes sont encore inédites et ne sont donc accessibles qu'à un petit nombre de travailleurs (157).

Pierre Lombard. — Une série de fêtes et de congrès ont eu lieu à Novare en l'honneur de Pierre Lombard dans l'automne de 1953 et un gros volume intitulé *Miscellanea Lombardiana* (158) est destiné à en perpétuer le

(157) *The Summa Parisiensis on the Decretum Gratiani*, edited by T. P. McLaughlin. Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1952 ; 15×25, xxxiii-272 pp.

(158) *Miscellanea Lombardiana.* Novara, Istituto geografico de Agostini, 1957 ; 21×27, xvi-410 pp.

Sommaire : A. Gambaro, *Il valore dell' opera di Pier Lombardo*, pp. 5-10. — L. Ott, *Pietro Lombardo : Personalità e opera*, pp. 11-23. — S. Vanni-Rovighi, *Pier Lombardo e la filosofia medioevale*, pp. 25-32. — R. Busa, *La filosofia di Pier Lombardo*, pp. 33-44. — D. Van den Eynde, *Essai chronologique sur l'œuvre de Pierre Lombard*, pp. 45-63. — F. Pelster, *Petrus Lombardus und die Verhandlungen über die Streitfrage des Gilbertus Porreta in Paris (1147) und Reims (1148)*, pp. 65-73. — D. Van den Eynde, *Deux sermons inédits de Pierre Lombard*, pp. 75-87. — P. Stella, *A proposito dell' autorità di S. Agostino nelle Sentenze di Pietro Lombardo*, pp. 89-102. — C. Pera, *Postilla alla conclusione delle « Sentenze » di Pietro Lombardo*, pp. 103-108. — J. Leclercq, *Les deux rédactions du prologue de Pierre Lombard sur les Épîtres de Saint Paul*, pp. 109-112. — N. M. Häring, *Petrus Lombardus und die Sprachlogik in der Trinitätslehre der Porretanerschule*, pp. 113-127. — E. Bertola, *La dottrina trinitaria in Pier Lombardo*, pp. 129-135. — P. Glorieux, *L'orthodoxie de III Sentences (d. 6, 7 et 10)*, pp. 137-147. — D. Bertetto, *La problematica eucaristica in Pier Lombardo*, pp. 149-164. — G. G. Meersseman, *Pourquoi le Lombard n'a-t-il pas conçu la charité comme amitié ?*, pp. 165-174. — E. Lio, *Il testo di S. Agostino « justitia (est) in subveniendo miseris » in Pier Lombardo e nei suoi glossatori fino a S. Tommaso d'Aquino*, pp. 175-222. — Ch. Lefebvre, *La notion d'équité chez Pierre Lombard*, pp. 223-229. — O. Giacchi, *Volontà e unione coniugale nella dottrina matrimoniale di Pier Lombardo*, pp.231-243. — G. Le Bras, *Pierre Lombard, prince du droit canon*, pp. 245-252. — P. Vaccari, *Rapporti della concezione teologica di Pier Lombardo col diritto canonico del XII secolo*, pp. 253-263. — J. Curtis Stanley, *Peter Lombard, a pioneer in educational method*, pp. 265-273. — V. Doucet, *Quelques commentaires sur les Sentences de Pierre Lombard*, pp. 275-294. — G. Geenen, *Les sentences de Pierre Lombard dans la Somme de St. Thomas*, pp. 295-304. — L. de Simone, *Il libro delle Sentenze nel Commento di S. Tommaso d'Aquino*, pp. 305-312. — L. Sandri, *Il pensiero medioevale intorno agli archivi da Pier Lombardo a S. Tommaso*, pp. 313-319. — T. Leccissotti, *Uno sconosciuto abbreviatore del Lombardo : Erasmo di Montecassino*, pp. 321-325. — E. Valentini, *Il primo commentario protestante al Liber sententiarum di Pier Lombardo*, pp. 327-336. — C. Castiglioni, *Pier Lombardo alla Ambrosiana*, pp. 337-349. — G. V. Gremigni, *La scoperta di un tempio novarese dell'epoca di Pier Lombardo*, pp. 351-358. — L. Cassani, *La scuola di Novara ai tempi di Pier Lombardo*, pp. 359-372. — O. Quaglia, *Due crisi storiche e due materialismi alla prova delle ragioni dello spirito*, pp. 373-384. — G. Allegra, *Idee penali nel « Liber Sententiarum »*, pp. 385-390. — A. Gambaro, *Pier Lombardo e la civiltà del suo secolo*, pp. 391-402.

souvenir. Trente-trois contributions, dues à des auteurs appartenant à diverses disciplines tendent à faire mieux connaître le Maître des Sentences. Tout évidemment n'est pas de même intérêt, mais l'ensemble fait à peu près le point de nos connaissances actuelles. Il demeure vrai que bien des points restent obscurs, surtout en ce qui concerne la vie de Pierre. Quand est-il venu en France? Quand surtout a-t-il composé ses Sentences? Il est curieux que dans un recueil établi en 1953 à l'occasion du huitième centenaire de cet événement, l'un des meilleurs articles, celui du P. Van den Eynde donne des arguments assez solides pour ne placer la composition du *Livre* que vers les années 1155-1157. Il ne peut malheureusement être question de passer en revue ici tous les éléments de ce volume, par ailleurs d'une belle typographie. Que l'index final aurait été précieux s'il avait été exact (159) !

Richard de Saint-Victor. — Dans l'histoire de la théologie, l'entreprise de Richard de Saint-Victor marque un des essais les plus hardis de la réflexion chrétienne devant le mystère ; le *De Trinitate* n'a pas seulement l'intérêt d'un document passé, il reste une grande œuvre qui a continué de servir de source à la pensée théologique. Nous n'avions jusqu'ici pour l'étudier que des éditions imparfaites, en pratique celle de la *Patrologie latine*, qui ne donnaient pas des garanties suffisantes de fidélité. Aussi c'est à un besoin réel que répond le travail d'édition scientifique que vient d'achever J. Ribaillier (160). Grâce à lui, il sera possible de se rapporter à un texte d'excellente qualité. Il ne m'est toutefois pas possible d'adhérer sans réserves aux conclusions critiques de l'A. qui croit pouvoir établir que tous les manuscrits conservés remontent à un seul archétype, le ms. *Paris Mazarine 769* (V de son apparat). Si le fait ne peut guère être mis en doute pour la première des familles du classement (mss dits victorins dans la préface), le cas des autres doit être discuté plus en détail. Le ms. V présente un certain nombre d'accidents ou de leçons manifestement fautives ; plusieurs feuillets, à la suite de quelque malheur, ont été réparés par substitution d'un morceau de parchemin dans le haut du folio ; le texte a été reporté, mais la liaison avec la partie subsistante n'a pas été parfaite et a donné lieu à des dittographies qui n'ont pas été corrigées ; ainsi en V,24 (p. 223, l. 24) *proprietas quam* est devenu *proprietas quam etas quam*, *etas quam* étant le reste du texte avant réparation. Or tous les mss « victorins » ont recopié fidèlement cette absurdité ; comme le reste de leurs leçons va dans le même sens, on peut tenir pour assuré que ces mss dépendent de V, bien que peut-être à différents stades de correction de

(159) Justes jusqu'à la p. 73, les références subissent un décalage qui va croissant quand l'on s'approche de la fin du volume. Par exemple, pour *Alcuino*, *13,93,103*, lire *13,91,105;* pour *Berengario di Tours*, *145*, *149*, *152*, lire *149,150,153,155*, etc.

(160) Richard de Saint-Victor, *De Trinitate*, texte critique avec introduction, notes et tables, publié par J. Ribaillier. (Coll. *Textes philos. du m. â.*, *VI*). Paris, Vrin, 1958 ; 16×25, 301 pp.

leur ancêtre. De ce fait d'ailleurs, ces mss perdent tout intérêt critique et auraient dû être impitoyablement éliminés de l'apparat. On peut en dire autant du second groupe ; il comprend la grosse masse des mss contaminés qui ne peuvent rien apporter non plus de constructif. Les deux dernières familles, appelées de Foucarmont et flamande en raison de l'origine des mss les plus caractéristiques, ne se laissent pas réduire aussi facilement et sur ce point il m'est impossible de suivre J. Ribaillier. Il me semble résulter au contraire des éléments de discussion qu'il apporte qu'il faille voir dans ces deux familles des traditions remontant à des mss antérieurs à V dans son état actuel. Ne prenons en considération pour plus de commodité que les deux chefs de file de chaque groupe, *Paris B.N. lat. 2495 A* (ms. F) et *Paris B.N. lat. 12325* (ms. P) et comparons les avec V. En un des points où V a été réparé, son texte présente par rapport à celui de P et de F une omission par homoioteleuton qui conduit à une absurdité (V, 24 ; p. 223, l. 21-22 ; le passage omis par V est en romaines) : *Si ergo una quelibet quod sue proprietatis est magis amaret alteri quam sibi,... quid aliud videri posset quam nolle esse persona que* ipsa est et velle esse persona que ipsa *non est?* Accident courant, mais il faudrait un correcteur d'une rare pénétration pour retrouver de lui-même une correction aussi heureuse, alors qu'il lui suffisait pour rendre le texte acceptable de supprimer le *non* ou de substituer *velle* à *nolle*. En général P et F s'accordent contre les nombreuses fautes de V dans la zone accidentée, alors que la famille « victorine » les recopie sans sourciller. Ailleurs P est souvent plus proche de V et je serais assez tenté de voir en lui un témoin du texte de V avant accident et corrections. Ainsi en I,2 (p. 88, l. 2), F porte : *ut genus videatur esse dementie* ; la première main de V a écrit : *ut grecis videatur esse dementie* mais la seconde main a corrigé *grecis* en *grandis* ; quant au scribe de P, il a laissé en blanc la place du mot litigieux. Or la correction de *grecis* en *genus* n'est guère probable, *grandis* ou *gravis* venant certainement plus spontanément à l'esprit, alors qu'une mauvaise lecture du groupe *gns* par confusion d'un *n* un peu distendu avec *ci* est tout à fait facile (161) ; le texte primitif serait ainsi celui de F et P aurait reculé devant l'énormité à transcrire ; on pourrait ici penser également qu'il se serait abstenu devant la graphie douteuse qui a trompé V, mais ailleurs il semble bien dépendre de V. Que faut-il penser alors des cas où J. R. croit voir une dépendance de F par rapport à V? En fait ils se réduisent à trois dont un seul a quelque importance. En I,5 (p. 90, l. 10-11), F porte : *singule a singulis certis proprietatibus distincte*, tandis que la plupart des autres mss ont *singule a singulis ceteris proprietate distincte* ; or la graphie de V ne permet pas de trancher entre *certis* et *ceteris*. En fait le cas est ambigu et rien ne prouve que la leçon de F ne soit pas la bonne. Il en est de même de l'absurde *multorum* pour *mutorum*

(161) Alors qu'on voit assez mal comment *grandis* peut mener à la lecture *grecis ; gravis* serait déjà plus plausible comme source mais moins que *genus*.

commun à F et à la première main de V en IV,16 (p. 178, l. 6) ; la faute peut tout aussi bien remonter à un ancêtre commun. Reste le cas de VI,13 (p. 245, l. 33), où F porte un *solius* dépourvu de sens là où V porte correctement *filius* mais avec une tache qui rend difficile la lecture de l'*i*. On comprend que J. R. ait été tenté d'y voir la *preuve* que F était copié sur V. Mais est-ce décisif ? Il faudrait d'abord s'assurer de l'ancienneté de la tache, car si F dépend de V, ce ne peut être que presque aussitôt après la confection de celui-ci ; d'autre part le contexte immédiat comprend un nombre considérable d'emplois du mot *solus* à divers cas (*solius* à la l. 30, *solo* aux ll. 29, 32, 33) si bien qu'il n'est pas besoin de tache pour rendre compte d'un accident de ce genre ; enfin, il est difficile de penser que le correcteur, intermédiaire supposé entre V et F, à qui il faudrait attribuer tant de restitutions et conjectures heureuses qu'il en devient un précurseur de la meilleure critique contemporaine, ait laissé subsister une absurdité de cette taille, sans compter d'autres de moindre importance. Pour tout cela il me semble que F et sa famille ne dépendent pas de V et représentent une tradition d'ancienneté égale et de valeur plutôt supérieure.

Malgré cela, le texte édité par J. R. reste en pratique aussi bon que s'il avait reconnu ce fait, car presque toujours il adopte les leçons de F en cas de défaillance de V. Le seul regret est que la préférence accordée à V ait conduit l'éditeur à en donner un texte quasi diplomatique, en en conservant autant que possible l'orthographe (162) et en référant à ses folios au lieu de référer aux colonnes de la *Patrologie* qui servent depuis un siècle à citer Richard.

En dehors de ces réserves concernant la partie critique, il y a beaucoup à tirer de l'introduction de J. R., son analyse du traité, la discussion des rapports du l. VI au reste de l'ouvrage, surtout la recherche des sources. En particulier la comparaison établie entre le *De Trinitate* de Richard et celui d'Achard de Saint-Victor est extrêmement instructive ; elle fait désirer vivement l'édition de l'ouvrage de l'évêque d'Avranches ; enfin l'histoire du texte est fort suggestive bien qu'elle se limite aux seuls mss actuellement conservés. Il suffit d'ailleurs de jeter un coup d'œil sur le second apparat de l'ouvrage qui donne, un peu pêle-mêle, sources, utilisations et termes de comparaison, pour se rendre compte de la diffusion du *De Trinitate*. Aussi faut-il chaudement remercier J. Ribaillier de son intéressant travail et souhaiter qu'il se livre à de nouvelles études sur la théologie du grand Victorin.

Si le *De Trinitate* et les traités mystiques sont aux yeux des modernes les œuvres capitales de Richard, l'ouvrage qui semble avoir été le plus

(162) Il y a un certain flottement ; en quelques endroits R. met entre crochets obliques des corrections qui ne s'imposaient pas. Pourquoi *d<i>ffiniti* pour *deffiniti* (p. 186, l. 11), *tran<s>sumunt* pour *transumunt* (p. 185, l. 46), *dis<s>imilitudo* (p. 172, l. 15) alors que l'on conserve *scismaticorum* (p. 162, l. 20) ?

goûté de ses contemporains et des lecteurs médiévaux en général est le *Liber exceptionum* que l'abbé J. CHATILLON vient d'éditer (163). Il s'agit d'une sorte d'encyclopédie en deux parties. La première, après un premier livre sur la division des arts, en consacre deux à une description de la création, puis retrace en sept livres l'histoire du monde. La seconde partie s'attache à dégager les *misteria rerum gestarum* depuis la création jusqu'à l'Évangile. Elle comprend quatorze livres, le dixième qui sépare les deux Testaments, étant formé d'une collection de vingt-sept sermons. Très vite, cette seconde partie, amputée des sermons ainsi que du premier prologue et des tables du début, a été détachée de l'ensemble et a circulé sous le nom d'*Allegoriae in Vetus et novum Testamentum*, connaissant ainsi un succès beaucoup plus considérable que l'ouvrage entier. Le livre X de son côté allait fournir les vingt-sept premiers sermons de la collection des *Sermones centum*. Sous ces deux formes, l'attribution à Richard s'est perdue et les éditions portent le nom d'Hugues. Quant aux premiers livres, ils ont connu deux éditions, l'une sous le nom de Richard (livres I-IV), l'autre sous celui d'Hugues (l. I-X). La tradition manuscrite est fort abondante puisque 171 mss ont été conservés (164) ; elle est aussi fort complexe, mais les efforts de J. Chatillon l'ont bien débrouillée et le parti qu'il a adopté pour la constitution de son texte semble fort judicieux. On appréciera aussi le gros travail d'identification des sources. Sans doute ne s'agit-il pas d'*excerpta*, mais d'*exceptiones*, donc plus de notes rassemblées par l'auteur que de morceaux choisis ; il reste qu'une bonne partie du livre est faite d'emprunts, surtout dans la première partie et dans les livres IV à IX de la seconde alors que les derniers livres de cette partie et surtout le livre X proposent une pensée beaucoup plus personnelle. Les sources principales sont Hugues de Saint-Victor, Hugues de Fleury et la *Glossa ordinaria* d'où sont tirés la plupart des textes patristiques. Tout compte fait, malgré ce caractère d'ouvrage en grande partie de seconde main, le *Liber exceptionum*, qui semble dater du début de la carrière de Richard, nous permet de mieux comprendre comment s'est formé l'un des esprits les plus profonds du XII[e] s.

Jean de Salisbury. — L'histoire tient une place assez secondaire dans l'œuvre de Jean de Salisbury : les vies de S. Anselme et de S. Thomas Becket et l'*Historia pontificalis*. Si les deux biographies sont assez décevantes, les mémoires de Jean sur son séjour à la curie au temps d'Eugène III sont un document de premier ordre sur les événements des

(163) RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Liber exceptionum*, texte critique avec introduction, notes et tables publié par J. CHATILLON (Coll. *Textes philos. du m. â.*, *V*). Paris, Vrin, 1958 ; 16,5 × 25, 547 pp.

(164) On ajoutera aux mss des *Allegoriae*, *Valencia*, *Cabildo 254*, du XV[e] s. Noter aussi, à propos du n° 95, p. 38, que ce ms., ainsi d'ailleurs que toute la bibliothèque de Maihingen, a été transféré depuis la guerre au château de Harburg, près de Donauwörth.

années 1148-1152. Une nouvelle édition, améliorant sur des points de détail celle de Poole parue en 1927 et accompagnée d'une traduction anglaise, en a été donnée par Mrs M. Chibnall qui l'a fait précéder d'une importante introduction (165). Elle y donne des arguments sérieux pour placer la rédaction de l'ouvrage en 1164, quand Jean était exilé à Reims. Malgré la distance dans le temps, la mémoire de l'historien est très fidèle et son témoignage est de grand poids, notamment en ce qui concerne le procès de Gilbert de le Porrée à Reims et le portrait de la personnalité d'Eugène III. L'histoire des troubles anglais sous Étienne et de la seconde Croisade doit aussi de précieux renseignements à ces mémoires qui manquent malheureusement de précision quant à la chronologie. Dans les notes et quelques appendices, Mrs Ch. apporte, avec autant de prudence que d'érudition, les précisions souhaitables (166).

Pierre le Chantre. — Le premier volume de la *Somme* de Pierre le Chantre traitait des sacrements dans la Loi ancienne et de quatre sacrements de la loi nouvelle, Baptême, Confirmation, Extrême-Onction et Eucharistie. La seconde partie, que J. A. Dugauquier vient de faire paraître (167), est toute entière consacrée à la Pénitence en général, à la confession, au pouvoir des clés et à l'excommunication, tandis que les cas de conscience sont réservés à la troisième partie. Dans ces traités, le *Cantor parisiensis* a pour dessein avoué de donner un complément aux *Sentences* du Lombard en étudiant les points insuffisamment développés par celui-ci, c'est-à-dire principalement des questions d'ordre pratique ; aussi le droit canon joue-t-il dans la *Summa* un rôle plus important que dans les *Sentences*, sans que pour cela le Chantre doive être rangé parmi les canonistes et non parmi les théologiens ; son rôle dans le développement de la théologie de la Pénitence est considérable et dépasse de beaucoup la solution de quelques cas de conscience. La tradition du texte est assez compliquée, l'enseignement de Pierre nous étant parvenu sous diverses rédactions qui semblent bien être des reportations de différents auditeurs ; l'un d'entre eux paraît avoir ici ou là infléchi la doctrine du maître. J. D., tout en éditant comme texte principal celui du manuscrit qui semble le plus fidèle, a tenu à donner en appendice les rédactions moins sûres qui d'ailleurs sont loin d'être privées d'intérêt. Un jeu de tables très complet permet d'utiliser aisément cette belle édition.

(165) *Ioannis Saresberiensis Historia Pontificalis — John of Salisbury's Memoirs of the Papal Court*, translated from the Latin with Introduction and Notes by M. Chibnall. London, Nelson, 1956 ; 14,5 × 22,5, l-109 pp. (pp. 1-89 doubles), 20/.

(166) Sur Jean de Salisbury, voir aussi H. Hohenleutner, *Johannes von Salisbury in der Literatur der letzten zehn Jahre*, dans *Hist. Jahrbuch*, 77 (1958), pp. 493-500.

(167) Pierre le Chantre, *Summa de sacramentis et animae consiliis*. Deuxième partie, texte inédit publié et annoté par J. A. Dugauquier (Coll. *Analecta mediaev. namurcensia*, 7). Louvain, Nauwelaerts-Lille, Giard, 1957 ; 16,5 × 25, xvi-552 pp., 540 fr. b. Cf. pour le t. I, *Rev. Sc. ph. th.*, 39 (1955), p. 430.

Joachim de Flore. — La personnalité et la doctrine de Joachim de Flore, en dépit des nombreux travaux qui lui ont été consacrés, sont demeurées en grande partie mystérieuses. De plus les diverses théories émises à son sujet ont souvent plus embrouillé qu'éclairci les problèmes. C'est à mettre un peu de lumière dans cet ensemble plutôt confus que M. W. BLOOMFIELD vient de s'employer (168). Tour à tour, il examine les questions d'authenticité des œuvres, du sens exact des doctrines, des sources et influences, de la biographie et de l'influence de l'abbé de Flore. Finalement, tant que la première de ces questions n'aura pas été résolue, que les œuvres proprement authentiques n'auront pas été discernées sûrement et éditées convenablement, tout le reste ne pourra être qu'hypothèses plus ou moins brillantes et ingénieuses. Cela semble particulièrement le cas pour les influences, certaines d'ailleurs, de Joachim sur Dante.

L'authenticité du traité *Adversus Iudeos* ne semble pas poser de problèmes. Ce n'est certes pas l'œuvre la plus originale de Joachim et elle rentre dans une catégorie d'écrits bien connue désormais grâce aux travaux de B. Blumenkranz (169). L'abbé de Flore, dans cet ouvrage, que vient d'éditer A. FRUGONI (170), utilise des arguments scripturaires en majeure partie traditionnels et se contente en certains cas de les citer les uns à la suite des autres en n'intervenant personnellement qu'assez rarement ; néanmoins, comme le fait remarquer l'éditeur, « c'est ce martellement continu des citations prophétiques qui donne à son style une tension dramatique » (p. XXXVI). Il faut noter également que le ton général est moins polémique ou même apologétique qu'eschatologique ; d'autre part, pour obliger les juifs à reconnaître la nécessité d'un sens spirituel de l'Écriture, Joachim n'hésite pas à recourir à un argument tiré des *contrarietates Scripturarum seu etiam absurditates ipsius littere* (p. 4, lignes 1-2 ; cf. p. 68, lignes 18 et 20). Quelques allusions sont faites à l'hérésie des Patarins. Le texte nous a été transmis en entier dans quatre manuscrits auxquels s'ajoute un fragment ; le meilleur témoin, *Padoue Antoniana 322*, a servi de manuscrit de base à l'édition qui paraît excellente (171).

Adam de Dryburgh. Chanoine puis abbé de l'abbaye prémontrée de Dryburgh en Écosse, Adam la quitta pour entrer à la Chartreuse de Witham où il mourut en 1212. Il a laissé, outre des sermons, des traités sur la vie religieuse dans les deux ordres où il a vécu ; ce n'est pas certes

(168) M. W. BLOOMFIELD, *Joachim of Flore: A Critical Survey of his Canon, Teachings, Sources, Biography and Influence*, dans *Traditio*, 13 (1957), pp. 249-311.

(169) Voir en dernier lieu son édition de Gilbert Crispin recensée ci-dessus p. 536 et note 97.

(170) *Adversus Iudeos di Gioacchino da Fiore* a cura di A. FRUGONI (Coll. *Fonti per la storia d'Italia*, 95). Roma, Istituto storico italiano per il medio evo, 1957 ; 17,5 × 26,5, XLII-110 pp., 3000 L.

(171) P. 33, l. 5 *pertinebit* ne serait-il pas un lapsus pour *penitebit?*

un écrivain de premier plan, sa doctrine dépend pour une large part de celle des Victorins, mais il est un témoin de la vie monastique en Écosse et en Angleterre et nous ne sommes pas tellement renseignés sur l'histoire spirituelle des monastères écossais en cette fin du XII[e] s. L'étude consacrée à Adam de Dryburgh par J. BULLOCH (172) permet donc de se faire une idée de ce qu'était à cette époque une abbaye prémontrée et il nous guide dans les différentes activités des religieux grâce aux renseignements épars dans l'œuvre de son héros. Son livre se lit non seulement avec intérêt mais aussi avec plaisir, car une sûre érudition n'y a étouffé ni un discret humour ni la sympathie pour un homme à la recherche du Royaume.

V. LA SCOLASTIQUE DU DÉBUT DU XIII[e] SIÈCLE

Il faut d'abord rappeler l'ouvrage, devenu classique, du P. CHENU, sur *La théologie comme science au XIII[e] siècle* dont la troisième édition a déjà fait l'objet d'une présentation aux lecteurs de la *Revue* (173).

Utrum Deum esse sit per se notum ? Question qui n'a cessé d'être discutée jusqu'à nos jours. Le P. A. DI NOTO interroge à ce sujet les principaux docteurs du XIII[e] siècle (174) ; la réponse affirmative est donnée par Albert le Grand, Gauthier de Bruges, Gilles de Rome, Nicolas Ockham et Augustin d'Ancône, tandis que S. Thomas, Henri de Gand, Richard de Mediavilla et Guillaume de la Mare sont de l'avis opposé. Une voie moyenne, Dieu est connu *per se* seulement *aliquo modo* est adoptée, à la suite d'Olivi, par Pierre de Trabibus, Guillaume de Ware et Duns Scot. L'A. donne ensuite un essai de reprise de la question, plus personnelle et basée avant tout sur les positions d'Olivi et de S. Bonaventure. L'ouvrage se termine par l'édition de la question correspondante des *Sentences* de Pierre de Trabibus.

Le traité de la justice est à la fois l'un des plus essentiels et des plus difficiles de la théologie morale et, encore aujourd'hui, l'accord est loin d'être réalisé chez les théologiens et même chez les seuls thomistes. Aussi est-il très important d'essayer d'y voir clair dans l'histoire de la constitution du traité et c'est le but des travaux du P. LIO dans sa recherche des sources traditionnelles du traité et de leur interprétation par les scolastiques. L'un des points qui ont attiré son attention est une « sentence » du Lombard : *Iustitia est in subveniendo miseris*, tirée de S. Augustin

(172) J. BULLOCH, *Adam of Dryburgh*. London, S. P. C. K., 1958 ; 14×22, 185 pp., 30/-.

(173) M.-D. CHENU, *La théologie comme science au XIII[e] siècle* (Coll. *Bibl. Thom.*, *XXXIII*), Paris, Vrin, 1957 ; 16×25, 111 pp. Cf. la recension du P. CAMELOT dans *Rev. Sc. ph. th.* 42 (1958), p. 252. On trouvera un exposé plus condensé de la position théorique du problème dans le petit livre du même auteur *La Théologie est-elle une science?* (Coll. *Je sais-je crois*, 2) Paris, Fayard, 1957 ; 14,5×19,5, 121 pp., 300 fr. Cf. le compte rendu du P. CAMELOT, ci-dessus, pp. 164-165.

(174) A. DI NOTO, *L'evidenza di Dio nella filosofia del secolo XIII* (Coll. *Il pensiero medioevale*, 1[a] s., 7). Padova, Cedam, 1958 ; 17,5×25, 162 pp., L 1300.

et qui semble constituer une définition assez paradoxale de la vertu (175). L'A. montre le sens exact de la formule, puis interroge gloses et commentaires. Pierre de Poitiers et Prévostin ne disent rien, mais des gloses anonymes commencent à distinguer entre l'aide tirée du superflu qui relève de la justice et celle tirée du nécessaire qui appartient à la miséricorde. Étienne Langton et Guillaume d'Auxerre poussent plus loin et profitent de ce texte pour préciser les diverses espèces de justice et leurs relations avec la miséricorde. C'est dans ce sens que les maîtres suivants traiteront de ce texte, quitte à varier dans le détail des solutions. Sans doute sous l'influence de la question halésienne *De superfluo*, Albert le Grand et S. Bonaventure feront faire un grand progrès dans l'examen du texte, montrant qu'il ne s'agit pas d'une définition de la justice en général, mais de la justice selon son degré le plus élevé de conformité au Christ. Quant à S. Thomas, il laissera pratiquement de côté la phrase du Lombard, quitte à l'expliquer en passant par le rattachement de la vertu de libéralité à celle de justice. Le P. Lio traite ensuite de deux autres textes de S. Augustin également transmis par les *Sentences*, qui ont eux aussi fait l'objet de la réflexion des scolastiques.

Pris par ses travaux sur S. Bernard, dom J. Leclercq a dû renoncer — espérons que ce n'est que provisoirement — à poursuivre ses recherches sur la théologie du Christ-Roi, mais il vient de réunir en un volume les articles qu'il avait déjà publiés dans diverses revues et qui touchent surtout à l'histoire doctrinale du XIIIe siècle (176). On aurait pu craindre que ce groupement ne laisse une impression de disparate ; il n'en est rien et l'on se trouve au contraire devant un beau livre très unifié autour de la royauté du Christ. Une première étude concerne les grandes lignes de l'enseignement des maîtres du XIIIe s., enseignement homogène où l'on ne discerne « ni une évolution chronologique, ni un lien étroit entre les idées énoncées à ce sujet et les autres parties des grands systèmes doctrinaux qui s'élaborent alors » (p. 51). De même l'attitude des papes qui fait l'objet d'un second chapitre, est avant tout pratique : « elle implique une doctrine, mais dont les papes n'exposent eux-mêmes ni les fondements, ni la synthèse » (p. 57). Saint Thomas, qui a droit à être examiné à part, n'a guère lui non plus traité *ex professo* de la royauté du Christ, bien qu'on trouve chez lui beaucoup d'éléments dispersés dans toute son œuvre (177). On a cependant conservé de lui un sermon d'Avent sur le Christ-Roi dont l'authenticité est bien établie et que Dom L.

(175) H. Lio, *Estne obligatio iustitiae subvenire miseris?* Quæstionis positio et evolutio a Petro Lombardo ad S. Thomam ex tribus S. Augustini textibus. Roma, Desclée et socii, 1957 ; 17,5×25, VII-237 pp.

(176) J. Leclercq, *L'idée de la royauté du Christ au moyen âge* (Coll. *Unam Sanctam*, *32*). Paris, Cerf, 1959 ; 14×23, 238 pp., 1500 fr.

(177) On notera en particulier la riche moisson cueillie par Dom L. dans les œuvres exégétiques. Mais, p. 70 et note 5, le passage tiré des *Sermones dominicales*, est selon toute vraisemblance pseudépigraphe comme l'ensemble de cette collection.

publie à nouveau en ajoutant une traduction. La prédication est d'ailleurs une des meilleures sources pour la connaissance des doctrines et de la spiritualité du XIIIe s. au sujet de la royauté du Christ. La péricope évangélique de l'entrée de Jésus à Jérusalem qui dans bien des liturgies locales du temps et en particulier à Paris et chez les Prêcheurs, ne servait pas seulement pour la procession des Rameaux, mais aussi pour le premier dimanche de l'Avent, fournissait l'occasion de maints développements, centrés surtout sur la prophétie de Zacharie : *Ecce rex tuus venit.* Dom L. en a relevé 67 sans prétendre, et pour cause, être exhaustif, et il est intéressant de noter les résultats de son examen : prédication populaire, biblique, théologique, telle est l'impression qui se dégage de ces sermons du XIIIe s. ; dans les deux siècles suivants, l'évolution se fera dans le sens d'un envahissement des formes scolastiques et de la tendance moralisatrice. La traduction de deux sermons anonymes vient illustrer les conclusions de Dom L. Le pas décisif dans l'élaboration doctrinale de la royauté du Christ et la constitution d'une ecclésiologie se fait à la limite du XIIIe s. et du XIVe avec Jacques de Viterbe et Jean de Paris (ch. 5), et les crises qui marquent les pontificats de Boniface VIII et de Jean XXII, avec les controverses passionnées qu'elles suscitent, provoquent la formation de théologies consciemment élaborées, qu'elles émanent des régaliens ou des défenseurs de la théocratie. Le grand schisme et la crise conciliaire, objets de la dernière étude, ont amené des orientations nouvelles, et notamment une attention plus grande à l'Église dans son ensemble, reine parce qu'épouse du Christ-Roi. Pour les partisans du Concile et particulièrement pour les théologiens bâlois, le pape n'est plus tant le vicaire du Christ que le serviteur de l'Église reine ; la réaction orthodoxe, exprimée surtout par le *Tractatus de ecclesia* de Jean de Raguse (1439), affirmera que le Christ-Roi a voulu que l'Église après son départ « fût gouvernée par un seul vicaire » et que « le pape a donc un sacerdoce royal » (p. 202). Malgré les positions extrémistes, la crise a fait sentir plus profondément l'unité de l'Église ; elle a également contribué à ce que soit gardée « à l'idée de la royauté du Christ sa valeur proprement religieuse » (p. 212). Au-delà de l'admirable érudition dont il fait preuve dans ce livre, c'est à l'approfondissement de cette valeur religieuse que Dom L. aura par lui opportunément contribué (178).

Si cette idée-force de la royauté du Christ a continué d'être à la source de la réflexion chrétienne sur l'Église, elle a été de plus en plus étrangère aux principaux courants de pensée au sujet de l'État et de ses rapports avec l'Église. C'est sur les débuts de ce mouvement de laïcisation que G. DE LAGARDE avait publié une série de travaux très remarqués. Il a maintenant entrepris la refonte de ce grand ouvrage et en présente les

(178) Deux appendices sont consacrés, l'un au témoignage de S. Justin, l'autre au bref commentaire des cinq planches, fort bien choisies, qui montrent comment l'art a été profondément inspiré par les thèmes doctrinaux.

deux premiers volumes qui étudient la situation d'ensemble où se sont formés les deux auteurs principaux de cette « naissance de l'esprit laïque », Marsile de Padoue et Guillaume d'Ockham (179). Déjà l'on peut voir que le plan d'ensemble a pris une forme plus élaborée que celle de la première édition dans laquelle l'étude du « secteur social de la scolastique » formait le tome III, introduit après coup à la suite du volume sur Marsile afin de permettre une meilleure compréhension des thèses ockhamistes. Maintenant cet examen doctrinal forme le pendant harmonieux du tableau des formes sociales du temps. Des deux volumes, c'est d'ailleurs ce « bilan » socio-politique qui a été le plus profondément remanié pour tenir compte des dernières recherches (180) ; une nouvelle division, des plus intéressantes (ch. VIII : *le régime des estats*), a été insérée sur la notion très importante de *status* ; partout l'on sent que l'A. n'a cessé de s'assimiler les nouvelles données tout en continuant de réfléchir sur l'ensemble de sa riche documentation. Après la lecture du premier volume, celle du second déçoit un peu, car le renouvellement y a été moins poussé ; ainsi le tableau de l'averroïsme latin n'a pas suffisamment bénéficié des derniers travaux (181) et un peu partout la bibliographie ne va guère au-delà de 1950 (182). Mais il faudra méditer les deux pages d'introduction sur la liaison nécessaire et si peu souvent réalisée entre l'étude des événements et des institutions et celle des doctrines théologiques et philosophiques. Le plus grand mérite des travaux de G. de L. est sans doute ce souci constant d'intégrer l'une et l'autre dans une synthèse qui ne cesse de s'approfondir.

Le recueil de textes concernant la Confirmation chez les théologiens scolastiques d'Alexandre de Halès à Gauthier de Bruges, que publie le

(179) G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge.* Louvain, Nauwelaerts-Paris, Béatrice Nauwelaerts ; 17×25,5. *I. Bilan du XIII*e *siècle*, 3e éd., 1956 ; xi-217 pp., 1400 fr. *II. Secteur social de la scolastique*, 2e éd., 1958 ; viii-343 pp., 2500 fr.

(180) Le ch. VI sur les sectes hérétiques n'a toutefois pas suffisamment bénéficié des dernières recherches, celles du P. A. Dondaine en particulier. P. 170, lire Worcester au lieu de Wigorn.

(181) Ainsi la théorie de la double vérité et celle de la négation de la providence sont-elles attribuées sans nuances aux averroïstes ; jusqu'ici ces thèses n'ont pu être retrouvées dans les écrits de Siger ou de Boèce de Dacie ; cf. en particulier J. J. Duin, *La doctrine de la providence dans les écrits de Siger de Brabant*, Louvain, 1954.

(182) La chose se remarque en particulier à propos de l'« introduction d'Aristote » et de l'école franciscaine d'Oxford. Pour le premier point, les travaux de L. Minio Paluello auraient fourni des précisions utiles ; si Barthélemy de Messine a bien traduit les *Magna Moralia* (p. 15), il ne s'est pas occupé de l'*Économique.* Quand au second, Grosseteste et Bacon ont été l'objet d'études importantes. Par ailleurs, l'identité d'Adam de Bocfeld et d'Adam de Bouchermefort est désormais bien établie (p. 22, note 40). P. 55, note 11, une référence au *Commentaire sur la Métaphysique* de S. Thomas à travers un article du P. Eschmann confond un renvoi de celui-ci aux *Topiques* d'Aristote avec un commentaire supposé du Docteur angélique sur ce livre. Enfin, dans l'index et aux lieux auxquels il renvoie, on corrigera Salmon en Salman.

P. Lynch, est un modèle que l'on voudrait bien voir souvent imité (183). Non seulement un nombre considérable de textes y sont édités pour la première fois, mais l'introduction étudie chaque témoignage et permet de résoudre bien des difficultés d'histoire littéraire. L'intérêt du volume est donc double ; le lecteur y trouve rassemblé un matériel considérable qui lui permettra de suivre l'étude historique promise par le P. Lynch pour le second volume ; il devra aussi s'y reporter pour bien des questions d'histoire littéraire (184). Le P. Lynch mérite ainsi beaucoup de reconnaissance de la part des médiévistes.

La doctrine du mariage a été l'objet de beaucoup d'attention tant de la part des théologiens que de celle des canonistes et la raison de cet intérêt réside dans l'importance pastorale du sacrement. Il est donc fort tentant d'étudier comment l'enseignement des facultés de décret et de théologie, et principalement de cette dernière, a passé dans la pratique ; pour s'en rendre compte, J. G. Ziegler a interrogé les *Pénitentiels* du XIIIe s. et de la première moitié du XIVe, se limitant sagement à ceux qui sont les plus significatifs par leur âge ou leur diffusion (185). Dans ces différentes *Sommes des confesseurs*, l'A. distingue trois époques qu'il nomme canonique (les trois premiers quarts du XIIIe s.), dogmatique (dernier quart) et éthique (première moitié du XIVe s.) ; les principaux représentants de la première seraient Raymond de Pennafort et Monaldus ; Jean le lecteur de Fribourg est caractéristique de la seconde marquée par une influence beaucoup plus considérable des théologiens, en l'espèce surtout Albert le Grand, Pierre de Tarentaise, S. Thomas et Ulrich de Strasbourg ; dans la dernière période, Astesanus cite un choix beaucoup plus vaste de théologiens, avec une prédilection pour Richard de Mediavilla ; il se sert aussi de Cicéron et de l'*Éthique à Nicomaque* ; quant à Barthélemy de S. Concordio, sa *Summa pisana* est une refonte de Jean le lecteur. Z. étudie ensuite chez ces auteurs chaque aspect de la doctrine du mariage, son essence avec la théorie du consentement, ses fruits avec la fameuse trilogie de *bonum prolis*, *bonum fidei* et *bonum sacramenti*, sa consommation et les péchés qui peuvent l'accompagner. Dans l'ensemble de ces questions, on peut noter dans les *Sommes de pénitence* une augmentation constante de l'influence des théologiens aux dépens de celle des

(183) K. F. Lynch, *The Sacrament of Confirmation in the Early-middle Scholastic Period. I. Texts* (Coll. *Franc. Inst. Publ. Theol. Series*, *5*). St. Bonaventure (N. Y.), The Franciscan Institute-Louvain, Nauwelaerts-Paderborn, Schöningh, 1957 ; 15 × 23, LXXV-256 pp.

(184) Notons que le cas de la petite *Summa de Sacramentis* du ms. *Escorial C IV 2* (pp. XXI-XXV) a été traité plus en détail par le P. Lynch lui-même dans un article paru dans *Franciscan Studies*, 17 (1957), pp. 58-84 (*The* Summa de Sacramentis *of* Escorial C IV 2) avec édition du texte complet ; celui-ci n'est pas de Jean de la Rochelle malgré l'indication du catalogue et dépend étroitement de Guillaume d'Auxerre.

(185) J. G. Ziegler, *Die Ehelehre der Pönitential-Summen von 1200-1350* (Coll. *Studien zur Geschichte der kath. Moraltheol.*, *4*). Regensburg, Pustet, 1956 ; 14 × 22, XXIV-320, DM 19,50.

canonistes, avec comme conséquence un esprit de moins en moins légaliste et de plus en plus personnaliste ; en même temps, la méfiance envers la sexualité s'atténue sous l'influence de l'aristotélisme en même temps que par réaction contre les Cathares. De bons index achèvent cet intéressante étude.

Pseudo-Prévostin. — Mgr Lacombe avait cru pouvoir attribuer à Prévostin, sur la foi de quelques indices, une *Summa contra hæreticos*. Cette attribution n'a pas été retenue. Les indications des manuscrits inviteraient à y voir l'œuvre d'un *magister Gallus*, sans doute de Bergame, et à peu près inconnu par ailleurs. La date ne peut non plus être connue avec précision et est à chercher dans les dernières années du XIIe s. et les premières du XIIIe. Mais le contenu est fort intéressant par les renseignements qu'il donne sur les Cathares, les « Passagini » et d'autres hérétiques. L'œuvre est contenue dans dix manuscrits ; un onzième n'est plus connu que par quelques extraits. Les témoins offrent de grandes différences quant au nombre et à l'ordre des chapitres ; ils diffèrent aussi dans le texte même et les éditeurs, le P. Garvin et J. A. Corbett, ont eu bien des difficultés dans l'établissement et la présentation du texte (186) ; ils ont souvent dû se résoudre à imprimer les traditions côte à côte, ce qui n'est certes pas très agréable pour le lecteur mais était la seule solution rationnelle ; un appendice donne la forme abrégée de la *Summa* telle qu'elle est conservée dans un manuscrit ; enfin deux index achèvent de rendre utilisable le méritoire travail des deux éditeurs.

Alexandre de Villedieu. — Des deux grands ouvrages pédagogiques d'Alexandre de Villedieu, le *Doctrinale* a eu un rayonnement considérable mais l'*Ecclesiale*, sans doute concurrencé par des traités de comput ecclésiastique plus courts, semble n'avoir eu qu'une diffusion limitée. Du moins n'en connaît-on qu'un seul manuscrit. L'ouvrage n'est pourtant pas dépourvu d'intérêt, non tant pour sa valeur propre que pour les tendances qu'il manifeste. L'auteur en effet réagit vivement contre l'usage des écrivains païens classiques dans l'école orléanaise. Si les questions de comput occupent la majeure partie du manuel, il y est également traité de liturgie et une sorte de catéchisme rudimentaire y est insérée. Il n'y a qu'à louer le Pr. Lind pour l'édition soignée, accompagnée d'une traduction anglaise et de notes, qu'il vient de publier de cet ouvrage (187).

(186) J. N. Garvin and J. A. Corbett, *The Summa contra haereticos Ascribed to Praepositinus of Cremona* (Coll. *Publ. in Mediaeval Stud., XV*). Notre Dame (Indiana), Univ. of Notre Dame Press, 1958 ; 15,5 × 23,5, LVIII-302 pp.

(187) *Ecclesiale by Alexander of Villa Dei*, edited with Introduction, Notes and English Translation by L. R. Lind. Lawrence, University of Kansas Press, 1958 ; 16 × 23, 155 pp., $ 4.

Alexandre Neckam. — Les travaux de Miss Smalley ont mis en lumière un certain nombre d'hébraïstes du XII[e] s., en particulier André de Saint-Victor et Herbert de Bosham. Sans posséder une compétence en hébreu aussi forte, Alexandre Neckam avait une connaissance élémentaire de la grammaire et était versé dans l'exégèse rabbinique. Dans un article bien documenté, R. Loewe en donne de nombreux exemples (188). Les plus curieux sont ceux qui sont attribués au « vénérable Gamaliel » qui représente en fait le Talmud. A la suite de l'article, R. W. Hunt édite et commente un de ces passages relatif au salut de Salomon ; l'extrait juif y est suivi d'une petite chaîne de témoignages patristiques attestant la pénitence du roi.

Saint François d'Assise. — Il ne saurait être question de donner ici un aperçu même sommaire des études récentes sur S. François ; le lecteur trouvera le travail fait et très bien fait dans les bibliographies des revues franciscaines et notamment dans *Collectanea franciscana.* Signalons seulement ici trois petits livres concernant ses écrits.

Le P. Platzeck, après tant d'autres, étudie minutieusement le *Cantique de frère Soleil* (189) ; il s'intéresse particulièrement à sa structure littéraire et cherche à retrouver les règles précises de sa métrique qu'il applique ensuite à une traduction allemande rythmée.

Un très bon choix de textes traduits accompagne la biographie due à Y. Gobry (190). Outre un exposé rapide mais vivant de la vie du Petit Pauvre et un résumé de sa doctrine spirituelle, on trouvera une histoire abrégée de la famille franciscaine. Peut-être est-ce là la partie la moins réussie du volume ; on a l'impression que l'A. aurait gagné à évoquer un peu plus en détail quelques grandes figures au lieu de vouloir ne rien perdre de tant de richesses et n'en donner ainsi qu'un aperçu un peu squelettique.

Enfin une interprétation des principaux passages des écrits de S. François à la lumière de Pâques est présentée de façon très séduisante par les

(188) R. Loewe, *Alexander Neckam's Knowledge of Hebrew*, with an Appendix by R. W. Hunt, dans *Mediaev. and Renaissance Stud.*, 4 (1958), pp. 17-34. Cf. note 42.

(189) E.-W. Platzeck, *Das Sonnenlied des heiligen Franziskus von Assisi.* München, Max Hueber, 1957 ; 15 × 21, 84 pp., DM 5,80.

(190) Y. Gobry, *Saint François d'Assise et l'esprit franciscain* (Coll. *Maîtres spirituels*, *10*). Paris, Éd. du Seuil, 1957 ; 192 pp. L'ouvrage a été traduit en allemand : *Franz von Assisi in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten* (Coll. *Rowohlts Monographien*, *16*). Hamburg, Rowohlt, 1958 ; 11,5 × 19, 172 pp. Signalons enfin une traduction allemande de tous les écrits de S. François, accompagné des *Fiorelli* et d'une étude par W. von den Steinen : Franz von Assisi, *Die Werke, Sonnengesang. Testament. Ordensregeln. Briefe. Die Blümlein* (Coll. *Rowohlts Klassiker der Literatur und der Wissenschaft*, 34). Hamburg, Rowohlt, 1958 ; 11,5 × 19, 184 pp. ,DM 1,90.

PP. Motte et Hégo (191) ; elle met ainsi en valeur des aspects souvent un peu méconnus de la conformité de François au Christ.

Alexandre de Halès. — L'édition de la *Glossa in quatuor libros Sententiarum* d'Alexandre de Halès est achevée (192). Le volume qui comprend le quatrième livre mérite les mêmes éloges que les précédents. L'édition n'allait pourtant pas sans difficulté puisque le texte est conservé en partie dans trois rédactions qui paraissent remonter à deux reportations différentes. De ce fait il a fallu recourir en certains passages à un double apparat critique, ce qui fait que quelques pages ont cinq étages de typographies différentes, le texte même, les deux apparats critiques et les apparats des sources et des témoins indirects ; néanmoins, grâce à un choix très judicieux des caractères, cette indispensable multiplicité ne gêne absolument pas. Cette réussite matérielle n'est d'ailleurs que la moindre des qualités de cette édition marquée de la sûreté critique et historique qui fait le prix des travaux de l'équipe de Quaracchi. La *Glossa* du quatrième livre ne nous est malheureusement parvenue qu'incomplète : elle s'arrête avec la distinction 39 et il manque donc la fin du traité du mariage et toute l'étude des fins dernières. L'authenticité ne fait aucun doute, la date est à placer entre 1222 et 1229. Alexandre utilise Guillaume d'Auxerre, très probablement Gui d'Orchelles ; il ne connaît comme compilations canoniques que celles antérieures à la quatrième attribuée à Jean le Teutonique et promulguée en 1217. Il a à son tour servi de source à Hugues de Saint-Cher et aux questions de Philippe le Chancelier conservées dans le fameux recueil *Douai 434*. Nous sommes donc maintenant en possession d'une œuvre capitale des débuts de la grande scolastique (193).

Ce beau travail trouve déjà sa meilleure récompense en suscitant des études sur la doctrine du premier maître franciscain ; ainsi A. Hufnagel examine sa conception de la personne (194) ; Alexandre y montre un sens

(191) I. E. Motte et G. Hégo, *La Pâque de saint François* (Coll. *Présence de saint François*, 4). Paris, Éd. Franciscaines, 1958 ; 12×19, 135 pp. La même collection comporte d'autres études intéressantes sur la spiritualité de S. François : R. Schneider, *Le saint, maître de l'Histoire*, trad. par J. Ancelet-Hustache (*id.*, 5), 1958, 112 pp. 300 fr ; K. Esser, *Thèmes spirituels* trad. par L. Mély (*id.*, 6), 1958, 200 pp., 510 fr. ; E. Leclerc, *Sagesse d'un pauvre* (*id.*, 7), 1959, 141 pp., 330 fr.

(192) Magistri Alexandri de Hales, *Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi. IV. In librum quartum* (Coll. *Bibl. Francisc. Schol. Medii Aevi, t. XV*). Quaracchi-Firenze, Collegio S. Bonaventura, 1957 ; 18×25, 46*-649. Pour les trois premiers tomes, voir *Rev. Sc. ph. th.*, 37 (1953), pp. 532-533 et 39 (1955), pp. 452-453.

(193) Les éditeurs annoncent que le complément de la *Somme halésienne* par Guillaume de Méliton paraîtra sous peu. De même le premier volume des *Quaestiones Alexandri antequam esset frater* ne saurait tarder à voir le jour. Nouvelles preuves, s'il était nécessaire, du travail acharné du P. Doucet et de ses collaborateurs.

(194) A. Hufnagel, *Die Wesensbestimmung der Person bei Alexander von Hales* dans *Freib. Zeitschr. f. Phil. u. Theol.*, 4 (1957), pp. 148-174.

métaphysique très profond et recourt à l'analogie pour établir le rapport entre le concept de personne en Dieu et ce concept dans la créature : *nec dicitur univoce nec aequivoce sed proportionaliter* (ou *secundum prius et posterius*). La *Summa* présente un stade ultérieur d'élaboration, mais dès la *Glossa*, Alexandre se montre un auteur original qui ne se contente pas de reproduire les opinions antérieures mais apporte une contribution personnelle.

Parmi les sources de la *Summa fratris Alexandri*, il faudra désormais inclure une *Postille sur S. Marc* due à Jean de la Rochelle que le P. Nappo a identifiée grâce à ses rapports étroits avec les *Postilles sur S. Matthieu* et *sur S. Luc* du même maître (195) ; la tradition manuscrite marquait quelque hésitation entre Jean, Alexandre et même Nicolas de Gorran. L'utilisation de ce commentaire dans deux questions de la Somme permet de rendre plus assurée l'attribution à Jean de la Rochelle de la question *De transfiguratione*.

Robert Grosseteste. — L'une des œuvres les plus importantes pour la connaissance des idées scientifiques de Grosseteste est son *Commentaire sur les Physiques*, datant des environs de 1230, qui malheureusement est encore inédit. Pour remédier partiellement à cette situation, R.-C. Dales donne une analyse détaillée de l'ouvrage accompagnée d'assez nombreux extraits (196). L'œuvre n'est pas littérairement achevée, l'évêque de Lincoln n'annote que certains passages, mais il y donne néanmoins sa mesure et ne se contente pas d'exposer Aristote, il le discute et s'en sépare assez souvent. Cette présentation fait espérer que son auteur nous donnera bientôt une édition intégrale qui permettra et de mieux saisir la position de Grosseteste en face des doctrines d'Aristote et de mieux apprécier l'influence qu'il a pu exercer sur les commentateurs postérieurs. Deux opuscules jusqu'ici inédits, la petite *Questio de calore* et le *De operationibus solis*, plus considérable, viennent d'être édités par le Pr. S.-H. Thomson qui donne également un complément au texte du traité *De cometis*, déjà publié par lui (197).

Une jolie découverte a été faite par Mlle R. Barbour qui a pu identifier le manuscrit grec (*Oxford, Bodl. Canonici gr. 97*) qui a servi pour la traduction par Grosseteste des œuvres du pseudo-Denys (198).

(195) C. Nappo, *La postilla in Marcum di Giovanni de Rupella e suoi riflessi nella Summa Halesiana* dans *Archiv. Franc. hist.*, 50 (1957), pp. 332-347.

(196) R. C. Dales, *Robert Grosseteste's* Commentarius in octo libros Physicorum Aristotelis, dans *Mediev. et Humanist.*, 11 (1957), pp. 10-33.

(197) S. H. Thomson, *Grosseteste's* Questio de calore, De cometis *and* De operationibus solis, dans *Medievalia et Humanistica*, 11 (1957), pp. 34-43. Pour le *De cometis*, cf. Id., *The Text of Grosseteste's De Cometis*, dans *Isis*, 19 (1933), pp. 19-25.

(198) R. Barbour, *A Manuscript of Ps.-Dionysius Areopagita copied for Robert Grosseteste* dans *The Bodl. Libr. Record*, 6 (1958), pp. 401-416.

Guido Faba. — Maître dans l'*Ars dictaminis*, Guido Faba a composé à l'usage des compositeurs de lettres ou de harangues un recueil de *loci communes* sur les vices et les vertus, comprenant définitions, « exordes » et « continuations » bien fournis de clausules. Il ne faut évidemment pas y chercher une profonde doctrine, mais il y a là un exemple intéressant de présentation littéraire des doctrines morales, l'étude et l'édition soignées qu'en donne le Pr. V. Pini ne devront pas être négligées par les moralistes (199).

S. Albert. — L'édition des œuvres d'Albert le Grand progresse avec une régularité remarquable au rythme d'un volume tous les deux ou trois ans. Le tome qui vient de paraître comprend les trois parties demeurées jusqu'ici inédites de la *Summa de creaturis*, les traités *De sacramentis*, *De incarnatione* et *De resurrectione* (200). Alors que le *De quatuor coaequaevis* et le *De homine* et à un degré bien moindre le *De bono* avaient eu une certaine diffusion, les trois parties aujourd'hui éditées étaient tombées très vite dans un oubli complet dont elles n'ont émergé qu'au début de ce siècle. Bien qu'ignorées des catalogues anciens, elles sont d'une authenticité incontestable, garantie par les renvois qu'y fait S. Albert dans ses autres œuvres. Leur appartenance à la *Summa de creaturis* ne peut non plus faire aucun doute ; les rapports exacts avec les autres parties est plus difficile à établir mais il semble que la meilleure solution est celle adoptée par les éditeurs : les trois traités de ce volume étaient destinés à précéder le *De quatuor coaequaevis*, mais la rédaction a dû être en grande partie simultanée. Pour la date, l'introduction se montre très prudente : nos traités sont antérieurs au *De homine* et au *De bono*, eux-mêmes antérieurs au *Commentaire sur les Sentences* dont le second livre était en chantier en 1246.

La structure du *De sacramentis* est nécessairement très classique ; la pénitence a naturellement droit au traitement le plus long. Les deux autres traités sont intimement liés et la première question sur la résurrection forme une suite naturelle à celle sur la Passion du Christ qui termine le *De incarnatione.* Cette partie débute par une courte question sur la nécessité de l'Incarnation suivie par un traité sur l'Annonciation où est étudiée entre autres la question de la *sanctificatio in utero* ; le reste traite de l'Union hypostatique et de ses conséquences, d'abord dans le Christ lui-même, puis dans les autres hommes avec l'étude du corps mystique, enfin des conséquences *ex parte finis*, Passion et Rédemption. Albert le Grand ne montre donc ici qu'une indépendance très relative à l'égard du

(199) V. Pini, *La* Summa de vitiis et virtutibus *di Guido Faba*, dans *Quadrivium*, 1 (1956), pp. 41-152. Cf. note 16.

(200) S. Alberti Magni, *Opera omnia*, t. XXVI : *De sacramentis*, primum edidit A. Ohlmeyer. *De incarnatione*, primum edidit I. Backes. *De resurrectione* primum edidit W. Kübel. Monasterii Westfalorum, Aschendorff, 1958, 25 × 33, xxxiii-422 pp., DM 98. La préface commune aux trois traités est due à W. Kübel.

plan des Sentences alors qu'il innove résolument dans le *De resurrectione.* Non seulement il consacre une importante série de questions à la résurrection du Christ ainsi qu'à ses apparitions aux disciples et à son ascension, mais il place l'étude des notions de *frui* et *uti* dans le traité de la résurrection des justes, insinuant peut-être par là qu'il leur refuse l'importance hors pair accordée par le Lombard. Le *De resurrectione* est demeuré semble-t-il inachevé ; du moins nous est-il parvenu sans le dernier traité annoncé qui devait être consacré au jugement dernier et au renouvellement du monde.

Deux manuscrits seulement ont transmis l'ensemble des trois traités ; le *De resurrectione* est contenu dans deux autres témoins dont l'un renferme aussi le *De sacramentis* ; des questions isolées de ce dernier traité sont contenues dans un autre manuscrit (201). On voit combien la tradition est maigre, surtout pour le *De incarnatione*, elle n'est d'ailleurs pas excellente, sans toutefois être vraiment mauvaise ; les éditeurs ont dû parfois recourir à des corrections, tout en veillant à être très discrets en ce domaine. On ne peut que les féliciter du résultat obtenu. Grâce à leur travail une œuvre importante est maintenant accessible et il faut souhaiter avec eux que leur édition soit un encouragement à de nouvelles études de la pensée d'Albert le Grand.

La paraphrase des Prédicaments due à S. Albert n'avait guère été étudiée jusqu'ici. Le P. Gremper qui en publie d'après cinq manuscrits la partie relative à la substance (202), en recherche le caractère littéraire et les sources et montre que sa date de composition se place entre 1248 et 1260, plus probablement avant 1254.

Parmi les traités albertiniens dont l'authenticité a été mise en doute, il faut citer le *De natura boni* découvert par le P. Pelster et demeuré jusqu'ici inédit. Le P. Fries montre qu'il s'agit bien d'une œuvre de S. Albert, œuvre de jeunesse qui offre bien des points de rapport avec le *De bono* (203).

En revanche, le même P. Fries tendait à rejeter les traités jumeaux *De mysterio missae* et *De corpore Domini* (204). L'appartenance à S. Albert a été défendue, victorieusement semble-t-il, par H. Jorissen (205) et par A. Kolping (206) qui en prépare l'édition dans le *corpus* de Cologne.

(201) Un dernier manuscrit fournit des gloses marginales tirées de nos traités, mais il semble bien qu'elles découlent de l'un des témoins conservés.

(202) W. Gremper, *Der Traktat « De Substantia » der Praedikamentenparaphrase Alberts des Grossen*, dans *Freib. Zeitschr. f. Phil. u. Theol.*, 3 (1956), pp. 369-387 ; 4 (1957), pp. 34-51, 175-196.

(203) A. Fries, *Zum Traktat Alberts des Grossen « De natura boni »* dans *Theologie in Geschichte und Gegenwart*, München, Zink, 1957 pp. 237-254 (cf. *Rev. Sc. ph. th.*, 43 (1959), pp. 152-153).

(204) Id., *Messerklärung und Kommuniontraktat keine Werke Alberts des Grossen ?* dans *Freib. Zeitschr. f. Phil. u. Theol.*, 2 (1955), pp. 28-67.

(205) H. Jorissen, *Messerklärung und Kommuniontraktat-Werke Alberts des Grossen*, dans *Zeitschr. für kath. Theol.*, 78 (1956), pp. 41-97.

(206) A. Kolping, *Zur Entstehungsgeschichte der Messerklärung Alberts des Grossen*, dans *Münch. theol. Zeitschr.*, 9 (1958), pp. 1-16.

En attendant que paraisse dans cette édition le *Commentaire sur les Noms divins*, on sera heureux de consulter l'étude de F. Ruello, qui après avoir traité des questions d'authenticité, de date et de tradition textuelle, en analyse la théologie trinitaire et donne une table des questions qui rendra de grands services (207).

Dans divers ouvrages, Albert le Grand fait allusion à des commentaires et traités, composés ou en projet, ayant trait aux sciences mathématiques ; aucun ne figure dans les éditions et si certains manuscrits contiennent des pièces de ce genre attribuées à S. Albert, il s'agit d'erreurs à la seule exception du Commentaire sur *Euclide* de *Vienne, Dominicains, 80/45* qui est l'autographe même d'Albert. Mgr Geyer, après en avoir établi l'authenticité, en édite le prologue et une question (208). On remarque en particulier d'assez grandes analogies avec la *Paraphrase sur la Métaphysique.*

Lorsqu'il traite de questions de psychologie, S. Albert combat souvent des *platonici* sans plus de précisions sur leur identité. P. Michaud-Quantin recherche quelles sont les doctrines attribuées à ce groupe (209) ; il s'agit en général de doctrines « augustiniennes » enseignées de son temps d'après les *Sentences* et le *De spiritu et anima.* Albert n'en reste pas moins très marqué de platonisme et d'augustinisme et c'est ce qui ressort de l'étude de G. Englhardt sur sa théorie de la lumière de foi (210). Il y reprend la théorie de Philippe le Chancelier qui considère l'*informatio conscientiae* grâce à cette lumière, tout en la complétant par des considérations sur la connaturalité de la lumière et de l'objet de foi et sur le caractère global de la connaissance qui en résulte.

(A suivre) L. J. Bataillon.

(207) F. Ruello, *Le Commentaire inédit de saint Albert le Grand sur les Noms divins* dans *Traditio*, 12 (1956), pp. 231-314.

(208) B. Geyer, *Die mathematischen Schriften des Albertus Magnus*, dans *Angelicum*, 35 (1958), pp. 159-175.

(209) P. Michaud-Quantin, *Les « Platonici » dans la psychologie de S. Albert le Grand*, dans *Rech. de théol. anc. et méd.*, 23 (1956) pp. 194-207.

(210) G. Englhardt, *Das Glaubenslicht nach Albert dem Grossen*, dans *Theologie in Geschichte und Gegenwart*, München, Zink 1957, pp. 371-396 (cf. ci-dessus pp. 152-153).

BULLETIN DE THÉOLOGIE DOGMATIQUE

SACREMENTS

Ouvrages généraux. — Le P. Garrigou-Lagrange, à qui on doit un commentaire de la plupart des grands traités théologiques de S. Thomas, n'a jamais publié de commentaire des questions 60 à 65 de la *tertia pars*. Le P. Ciappi a voulu, en fidèle disciple, combler cette lacune (1). Selon la méthode du P. Garrigou-Lagrange, il commente chacune des cinq questions, article par article. Sur les points toujours débattus entre théologiens comme la causalité des sacrements, la nature de la grâce sacramentelle, la reviviscence des sacrements, l'intention du ministre, il adopte les positions les plus communément admises dans l'École thomiste et invoque souvent avec prédilection l'opinion de Bañez.

Ainsi, par sa tendance générale, nous croyons pouvoir dire que le Commentaire du P. Ciappi se situe plutôt dans la ligne du thomisme postérieur à S. Thomas. Or d'excellents travaux (2) nous montrent de mieux en mieux que ce thomisme n'a pas toujours su rendre dans toute sa justesse les rapports si délicats du signe et de la cause dans le sacrement. Qu'il s'agisse de la façon dont on doive entendre la composition hylémorphique des sacrements ou de la façon d'interpréter la causalité instrumentale, on constate un glissement vers un certain « physicisme sacramentel », là même où S. Thomas — tirant toutes les conséquences du sacrement comme signe — cherchait à se maintenir sur le plan de l'activité symbolique. On est ainsi quelque peu surpris de voir un moderne *De Sacramentis in genere* soutenir encore que la composition *res-verba*

(1) A.-M. Ciappi, O. P. *De Sacramentis in communi*. Commentarius in tertiam partem S. Thomae. Roma, Pont. Inst. « Angelicum » et Torino, Berruti, 1957 ; 16,5 × 22,5, 224 pp.

(2) Nous pensons tout particulièrement à l'ouvrage du P. H. Schillebeeckx : *De sacramentele heilseconomie*. Antwerpen, 1952, dont on attend toujours malheureusement la traduction en français. Du moins, nous fait-on espérer la parution prochaine d'une traduction allemande chez le Patmos-Verlag.

dans le sacrement est à entendre sur le plan physique. Du moins, si nous avons bien compris la pensée de l'A. p. 42, il semble exiger une composition réelle entre l'élément formel et l'élément matériel du sacrement en tant que sujet physique, comme condition nécessaire de sa signification. Or une lecture attentive de S. Thomas montre que chez lui, le couple « matière-forme » joue au plan de la signification sacramentelle c'est-à-dire de l'« activité-signe » et non au plan physique. D'ailleurs, en face des conclusions de l'Histoire des doctrines sur l'évolution des rites sacramentels, seule cette interprétation de la composition hylémorphique des sacrements permet de distinguer dans la *substantia sacramenti* un élément immuable : la *significatio*, c'est-à-dire le principe d'une symbolisation sacramentelle à laquelle le Christ a lié le don de sa grâce, et un élément contingent, la *res significans*, c'est-à-dire les rites matériels et les paroles variables dans lesquels s'est concrétisée, au cours des siècles, cette symbolisation sacramentelle. Cette solution permet d'autre part de sauver l'institution imméditate spécifique de tous les sacrements par le Christ, même s'il faut admettre seulement une institution médiate des incarnations particulières de cette symbolisation suivant les diverses époques de l'Église. Le P. C. admet bien avec la plupart des théologiens l'institution immédiate par le Christ de tous les sacrements, mais là où il parle d'institution immédiate spécifique, *quantum ad varios effectus gratiae* (p. 152), il faudrait ajouter *et quantum ad significationem formalem*, quoi qu'il en soit des éléments concrets qui exercent cette signification.

Le P. Ciappi défend à juste titre la causalité instrumentale *physique perfective* des sacrements, mais là encore on pourrait se demander s'il donne toute sa portée au principe de S. Thomas : *sacramenta significando causant* (De Ver. q. 27, a. 4, 13 m). En sorte que son commentaire de la question 62 donne parfois l'impression qu'il est accidentel au sacrement d'être un signe. Pour le dire d'un mot, il nous semble qu'il caractérise trop uniquement l'action propre du sacrement comme instrument de Dieu par son efficacité purement corporelle, alors que c'est tout le complexe — éléments, paroles, gestes — concourant à la constitution du sacrement comme signe qui fait de lui un instrument adapté au service de Dieu. Les thomistes, soucieux avant tout d'éviter la causalité intentionnelle du cardinal Billot, ont généralement durci dans un sens trop physiciste la causalité instrumentale de S. Thomas. On peut cependant montrer que le service propre du sacrement comme instrument de Dieu est d'être un signe, sans réduire sa causalité instrumentale à celle d'un signe intentionnel (3).

L'A. s'efforce de tenir compte des travaux historiques sur l'origine du

(3) C'est ce souci qui fait le mérite et l'originalité des pages consacrées à la causalité des sacrements par le P. Bouëssé dans son *Économie sacramentaire* (*Le Sauveur du monde* t. IV, Paris, 1951).

mot « sacramentum » et sur l'évolution des rites sacramentels (4). Mais, à part une allusion p. 30, la présentation et la critique de la *Théologie des Mystères* ne tiennent aucune place dans le commentaire du P. C. Le mouvement théologique issu de Dom Casel pose pourtant des questions intéressantes aux thomistes et pourrait les amener à approfondir leur propre intelligence de la présence « virtuelle » de l'Acte sauveur dans les sacrements (5).

L'ouvrage du P. Van Roo déborde le cadre d'un simple manuel et constitue pour les étudiants en théologie une excellente initiation à l'état actuel des problèmes en théologie sacramentaire (6). Alors que le P. Ciappi concevait son traité comme une introduction générale aux sacrements, le *De Sacramentis in genere* du P. V. R. veut être une conclusion générale à l'étude de chaque sacrement en particulier. Certes, l'ordre suivi par S. Thomas dans la *tertia pars* conserve ses avantages pédagogiques incontestables et il souligne fort heureusement l'idée d'organisme sacramentel. Mais nous disposons aujourd'hui d'un matériel historique considérable sur l'évolution de chaque rite sacramentel en particulier, dont il est difficile de faire état dans une théorie générale des sacrements. Et pourtant ces données historiques rejaillissent nécessairement sur l'élaboration théologique du *De Sacramentis in genere*. Le traité du P. V. R présuppose donc ces études spéciales sur chaque sacrement et il peut se contenter d'y renvoyer son lecteur. Son étude historique sur le « Mystère-sacrement » (pp. 1-59) ou sur la notion de caractère (pp. 216-235) nous montre d'ailleurs qu'il est parfaitement averti des données scripturaires, patristiques et liturgiques. Pour ces études comme pour l'interprétation de S. Thomas, le P. V. R. a pu profiter du travail du P. Schillebeeckx et il le suit volontiers sur bien des points.

Sur chaque grande question controversée, l'A. présente sobrement les différentes opinions théologiques et propose nettement son propre choix en le justifiant. On sent qu'il connaît bien S. Thomas et veut être fidèle en général à son enseignement sur les sacrements, même si sa

(4) La note sur « sacramentum » dans l'Écriture est évidemment très rudimentaire (p. 17) et l'on s'étonne de ne pas voir cité dans la Bibliographie (p. 13) l'article déjà classique du P. Bouyer : *Mystique*. Essai sur l'histoire d'un mot. *Suppl. Vie Spir.* 9 (1949) 3-23. Le P. Ciappi donne une bibliographie assez bien informée à propos de chaque question de S. Thomas. Elle s'arrête malheureusement à 1953. Des travaux importants ont paru depuis. Nous pensons par exemple aux publications récentes sur l'intention du ministre.

(5) Nous n'avons pas à rendre compte ici des différents travaux parus sur la théologie des mystères. Pour une prise de connaissance de l'état actuel des problèmes, on aura toujours intérêt à se reporter à l'excellente chronique de Dom J. Gaillard, *La théologie des Mystères*, *Rev. Thom.*, 57 (1957) pp. 510-551.

(6) G. Van Roo S. J., *De Sacramentis in genere*. Roma, Pont. Univ. Gregoriana, 1957 ; 15 × 23, 374 pp. L'ouvrage comporte une bibliographie très précieuse sur tous les problèmes concernant la théorie des sacrements en général, et un index bibliographique qui renvoie pour chaque partie du traité aux ouvrages ou articles cités dans la bibliographie générale.

propre interprétation ne rejoint pas celle des thomistes d'après le concile de Trente.

Le P. Van Roo distingue bien l'institution immédiate par le Christ de tous les sacrements quant à leur substance immuable, c'est-à-dire leur signification formelle, et la détermination soit par le Christ lui-même, soit par l'Église, des paroles et des choses qui concourent à la constitution du sacrement comme signe (pp. 121-125). Le sacrement n'a d'unité qu'au plan du signe : il rejette donc comme de l'imagination l'idée d'une composition « physique » entre les paroles qui frappent l'air et l'eau qui touche le corps (7). Le point exact sur lequel porte l'opposition entre tenants de l'*internisme* et tenants de l'*externisme* nous a semblé particulièrement bien discerné (p. 156). Le P. V. R. est d'ailleurs lui-même un partisan décidé de l'intention interne et pense que dans un cas de simulation l'intention perverse et contraire à celle suggérée par le geste extérieur supprime la vérité du sacrement. Sur la nature de la grâce sacramentelle, il adopte la position de Jean de Saint-Thomas et définit la grâce sacramentelle comme « une détermination ultérieure et une participation spéciale de la grâce du Christ, proportionnée aux fins de chaque sacrement » (p. 215).

On pourrait reprocher au P. Van Roo de n'aborder l'étude de la causalité des sacrements qu'après l'étude de la grâce et du caractère, mais c'est la partie la plus soignée et la plus originale de son traité et il a voulu qu'elle soit comme la synthèse de toute l'économie sacramentaire dans ses rapports étroits avec l'économie rédemptrice. Après avoir rejeté la causalité *morale*, il entreprend une critique sévère et décisive de la causalité *intentionnelle* du cardinal Billot. Quelle va être sa propre position ? Il admet la causalité *perfective* des sacrements, en ce sens que le sacrement comme instrument atteint bien immédiatement la grâce elle-même. Il admet bien aussi la causalité *physique* instrumentale, au moins en ce sens qu'il s'agit d'une vraie cause instrumentale produisant la grâce dans le sujet et non pas de la causalité d'un simple signe intentionnel ne produisant qu'un titre juridique comme exigence de grâce. Il refuse cependant de parler de causalité instrumentale *physique perfective* et caractérise la causalité instrumentale des sacrements comme la causalité d'un *signe pratique* par lequel est manifesté efficacement le vouloir divin (Causalitas signi practici quo efficaciter manifestatur imperium divinum, p. 347).

L'effort du P. V. R., si nous l'avons bien compris, vise donc à purifier la causalité physique de son sens « physiciste » et à tirer toutes les conséquences du principe de S. Thomas que nous rappelions plus haut : *sacramenta significando causant*, afin d'éviter de réduire la signification à une simple condition concomitante. Nous n'avons pas de peine à le suivre sur ce point, d'autant que sa conception du sacrement comme signe efficace du vouloir divin ne nous paraît pas tellement différente de l'explication

(7) Quaelibet notio vel potius phantasia de quadam compositione « physica » verborum in aere et aquae fluentis in corpus pellenda est (*op. cit.*, p. 88).

proposée par le P. Bouëssé dans son *Économie sacramentaire.* Cette solution a l'avantage de bien souligner la continuité entre le vouloir du Christ instituant les sacrements et leur efficacité actuelle. Le rite sacramentel a pour but de manifester et d'incarner efficacement le vouloir du Christ instituant les sacrements. Nous ferions par contre des réserves sur les développements philosophiques qu'il consacre à la *virtus* instrumentale. (Peut-on par exemple la ramener au genre relation? p. 324). Nous nous demandons surtout si, dans son souci de montrer que l'action propre du sacrement n'est pas d'assurer un contact physique mais de signifier, l'A. maintient assez nettement que ce qui est assumé par la causalité divine ce n'est pas la pure signification (le sacrement comme signe conventionnel) mais l'action réelle du sacrement en tant qu'elle est ordonnée au service de Dieu par son rôle de signe. Autrement dit, la fonction propre du sacrement est bien de manifester l'*imperium* divin (p. 330), mais cette fonction significative ne s'accomplit que dans une certaine action extérieure qui réalise visiblement l'application du sacrement à tel homme particulier.

Quoi qu'il en soit, il nous semble que c'est bien dans cette perspective du sacrement comme expression efficace du vouloir sanctifiant du Christ qu'il faut chercher à approfondir le mystère de la causalité des sacrements. Cette explication a en outre l'avantage d'être parfaitement cohérente avec la solution proposée par le P. V. R. pour rendre compte de la causalité actuelle des Mystères du Christ (pp. 336-340) (8). «Dans l'économie sacramentaire, comme dans tout le mystère de l'Incarnation, l'acte extérieur signe du vouloir divin atteint efficacement l'effet même de grâce... Les sacrements sont les actes extérieurs de ce culte public que le Christ a offert à son Père» (p. 331).

Le Caractère. — L'ouvrage du P. Galot relève plutôt d'un Bulletin d'Histoire des doctrines (9). Nous le signalons ici à l'attention des théologiens car il constitue la première monographie vraiment complète sur l'histoire de la notion de caractère dans la théologie médiévale et nous fait mieux mesurer la nouveauté et le prix du choix de S. Thomas. Le P. G. a pu consulter d'importants manuscrits encore inédits, en particulier le commentaire des Sentences d'Alexandre de Halès, qui renouvelle notre connaissance du développement de la doctrine du caractère au Moyen Age. Dans un premier chapitre l'A. rassemble brièvement ce que l'on peut trouver dans l'Écriture et chez les Pères (surtout S. Augustin) au sujet de cette réalité qui ne sera définie clairement comme caractère sacramentel qu'au XIIe s. Puis viennent deux chapitres : de Guillaume

(8) On trouvera un exposé plus détaillé de la position du P. Van Roo sur la causalité des mystères du Christ dans sa contribution à l'ouvrage collectif publié par les Pères de la Grégorienne, *Christus Victor mortis : La Résurrection du Christ, cause instrumentale de la grâce*, pp. 71-84. Cf. *Bulletin de théologie dogmatique*, ci-dessus, p. 542.

(9) J. Galot S. J. *La nature du caractère sacramentel.* Étude de théologie médiévale (Coll. *Museum Lessianum*). Bruges, Desclée de Br., 1957; 15,5×24, 242 pp., 175 fr. b.

d'Auxerre à S. Albert, et de S. Albert à S. Thomas, où aucun auteur important n'est omis. Enfin un dernier chapitre signale les différentes tendances au sujet du caractère durant la période qui va de S. Thomas jusqu'au concile de Trente. L'exposé de la doctrine du caractère chez S. Thomas est mené de façon rigoureuse et marque bien le progrès de S. Thomas par rapport à ses prédécesseurs et sa propre évolution du Commentaire des Sentences à la Somme théologique. Soit qu'il définisse le caractère comme un pouvoir cultuel, soit qu'il en fasse une participation ontologique au sacerdoce du Christ, S. Thomas fait œuvre originale. Le P. G. souligne heureusement le lien entre la théologie du caractère exposée dans la Somme et la nouvelle attention portée par S. Thomas au sacerdoce du Christ. Il aurait pu également signaler l'influence qu'a dû exercer une plus grande prise en considération du culte chrétien et de son originalité. La théologie du caractère n'a guère progressé depuis S. Thomas (10). Mais elle n'a pas fini de manifester sa fécondité, comme le montrent les efforts actuels pour mieux distinguer les valeurs de consécration et les valeurs de sainteté dans l'Église ou pour élaborer une théologie du sacerdoce des laïcs.

Sacrements et personnalisme. — Est-ce que la conception catholique du sacrement efficace n'aboutit pas à traiter l'homme comme un être purement passif en face de Dieu ? Cette vieille objection retrouve un regain d'actualité en fonction de tout le courant personnaliste moderne. Nous voudrions signaler deux études fort suggestives qui s'attaquent à ce problème et s'efforcent de montrer comment la sacramentalité de l'Église catholique satisfait aux requêtes les plus légitimes du personnalisme. Le P. SEMMELROTH estime que les difficultés de l'homme moderne en face de l'institution sacramentelle ne viennent pas tant de son insensibilité aux symboles que de son désir passionné pour un tête-à-tête immédiat avec Dieu, libre de toute détermination cultuelle objective (11). On cherche donc à transposer dans les rapports avec Dieu ce que le Personnalisme revendique pour le dialogue entre personnes humaines. La

(10) Pour être juste, il faudrait cependant faire une mention spéciale de Scheeben, chez qui l'on trouve une théorie originale du caractère. On trouvera une confrontation intéressante de Scheeben et de S. Thomas à propos du caractère, dans le livre de M. FRAIGNEAU-JULIEN, *L'Église et le caractère sacramentel selon M. J. Scheeben*, Desclée de Br., 1958. On ne peut certes refuser l'originalité à Scheeben sur ce point. Mais nous ne sommes pas sûr que le parallélisme séduisant qu'il a établi entre les rapports de la grâce d'union et de la grâce habituelle dans le Christ et les rapports du caractère et de la grâce chez le baptisé constitue un gain véritable pour la théologie du caractère, comme M. Fraigneau-Julien cherche à nous en persuader. Nous n'insisterons pas davantage sur cet ouvrage qui a déjà été recensé dans la Revue. Cf. J. HAMER, *Bulletin d'Ecclésiologie*, ci-dessus, pp. 335 ss.

(11) O. SEMMELROTH S. J., *Personalismus und Sakramentalismus* (Zur Frage nach der Ursächlichkeit der Sakramente). Étude parue dans le Festschrift offert à M. SCHMAUS : *Theologie in Geschichte und Gegenwart*, München, K. Zink Verlag 1957, pp. 199-218.

causalité efficace des sacrements fait donc difficulté parce que d'une part, elle semble faire injure au caractère inviolable de la personne humaine qui risque d'être traitée comme un objet et non plus comme un sujet, et d'autre part, parce que cette efficacité quasi magique du sacrement semble faire pression sur Dieu et ne plus respecter sa souveraineté et sa liberté. De telles difficultés à l'endroit des sacrements s'expliquent en partie dans la mesure où, depuis la Réforme, la théologie et la prédication courante ont surtout insisté sur l'aspect causalité des sacrements et laissé dans l'ombre leur valeur symbolique, ou tout au moins, si le sacrement était bien considéré comme un signe de la grâce divine, on ne voyait guère en lui un signe de la démarche personnelle du croyant. Le P. S. s'efforce alors dans la seconde partie de son étude de surmonter ces difficultés en mettant en relief l'étroite union du signe et de la cause dans l'action sacramentelle. Cherchant ce qui est symbolisé par l'action sacramentelle, il voit surtout le sacrement comme l'expression de la rencontre personnelle entre Dieu et nous. Le sacrement est à la fois le signe du sacrifice du Christ pour nous et l'expression de la décision personnelle du croyant. La réception d'un sacrement réalise la rencontre immédiate avec le Christ, et en lui, dans son sacrifice, la rencontre avec le Père (p. 211). Le P. S. peut alors conclure son étude en montrant comment les sacrements de l'Église répondent aux vœux du vrai personnalisme et même le mettent à l'abri d'un subjectivisme inconditionné.

C'est le même souci d'éviter un certain « chosisme » sacramentel et de présenter les sacrements « du point de vue de l'inter-subjectivité et de la rencontre existentielle entre personnes » qui anime l'essai du P. SCHILLEBEECKX : *Les sacrements comme organes de la rencontre avec Dieu* (12). Mais l'A. ne se contente pas de dissiper un certain nombre d'équivoques au sujet de la causalité *ex opere operato* des sacrements : c'est une véritable synthèse de théologie sacramentaire qu'il nous propose (13). Il sait allier un sens très averti de la tradition théologique et une vive sensibilité aux difficultés propres de l'homme religieux contemporain. Il ne craint pas par ailleurs de profiter des analyses des phénoménologues pour montrer le rôle privilégié de la parole et du geste dans les échanges spirituels entre personnes humaines. Son idée-force est que notre rencontre spirituelle et corporelle avec le Christ (Ursakrament) est le sacrement de

(12) H. SCHILLEBEECKX O. P., *Sakramente als Organe der Gottbegegnung*. Étude parue dans l'ouvrage collectif : *Fragen der Theologie Heute*, Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger-Verlag, 1957, pp. 379-401. Comme l'A. nous en avertit dans une note, cette contribution constitue une esquisse des principaux thèmes du second tome — non encore paru — de son gros ouvrage : *De sakramentele Heilseconomie.*

(13) Comme l'indique le titre, c'est la même idée qui inspire un autre petit livre du P. SCHILLEBEECKX paru en néerlandais : *De Christusontmoeting als Sacrament van de Godontmoeting* (La rencontre avec le Christ comme sacrement de la rencontre avec Dieu), Antwerpen, 'T Groeit-Bilthoven, H. Nelissen, 1958 ; 13,5×20, 169 pp. C'est une sorte de résumé dans une perspective plus pastorale des thèmes les plus importants développés dans son grand cours de Théologie sacramentaire.

notre rencontre avec Dieu. Or depuis l'Ascension, notre rencontre avec le Seigneur glorifié ne peut se faire que par et dans les sacrements de l'Église. Sans les sacrements une des dimensions essentielles de l'Incarnation serait perdue, pour nous qui ne pouvons plus rencontrer le Christ dans sa vie terrestre. Le P. S. s'attache alors à montrer en quelques pages très denses la dimension ecclésiologique et le contenu christologique des sept sacrements. C'est pour lui l'occasion de prendre position face au problème de la « Mysteriengegenwart » (p. 390 ss.). Sans se livrer à une critique détaillée de la Doctrine des Mystères, il pense qu'on peut sauver la présence *in Mysterio* de l'Acte sauveur du Christ sans faire appel à la théorie discutable (fragwürdige Theorie) de Dom Casel (14). C'est en tant que l'Acte rédempteur toujours actuel du Dieu fait homme connote le sacrifice historique du Christ qu'il est rendu présent dans les sacrements. Aussi, doit-on dire que c'est le Christ toujours vivant au ciel qui communique aux sacrements leur efficacité salutaire. Et ainsi, les sacrements réalisent la rencontre personnelle du croyant, non pas tant avec le sacrifice passé de la Croix qu'avec le Seigneur glorifié au ciel, et en lui avec le Dieu vivant (p. 392). Le P. S. propose en terminant une définition analytique du sacrement qui essaie de tenir compte de tous les éléments qui entrent en jeu dans la structure si complexe d'un sacrement. Nous recommandons, volontiers cette belle synthèse de théologie sacramentaire. Par contraste avec d'autres exposés plus scolaires, elle vaut surtout par le souci constant qu'à l'auteur de ressaisir de façon dynamique les différents éléments qui concourent à la constitution d'un sacrement comme mystère du culte chrétien.

Cl. J. Geffré.

Confirmation. — Le cahier 54 de *La Maison-Dieu* (15) contient un ensemble brillant et solide sur ce sujet, avec des études allant de la pastorale à la théologie patristique. Le plaidoyer du P. Van den Eynde pour l'onction et contre l'origine apostolique directe de l'imposition des mains est conduit de façon excellente, même s'il n'emporte pas la con-

(14) « C'est tout le mystère rédempteur du Christ, non sans doute dans son contenu historique, mais comme action divine, qui est rendu présent dans les sacrements, de sorte que dans ceux-ci nous sommes immédiatement touchés par la puissance salutaire de l'Incarnation rédemptrice. Ainsi est-il clair que le cœur de l'efficacité sacramentelle, c'est l'Acte rédempteur toujours actuel du Fils de Dieu. Et cet Acte est *identique* au contenu mystérique (Mysteriengehalt) de l'efficacité salutaire du sacrifice historique de la Croix, comme au contenu mystérique de l'activité salutaire du Seigneur glorifié au ciel, comme enfin au mystère de la *virtus* salutaire des sacrements de l'Église » (*op. cit.*, p. 391). On lira aussi avec intérêt, l'étude du P. J. H. Nicolas : *Réactualisation des mystères rédempteurs dans et par les sacrements*, dans *Rev. Thom.*, 58 (1958) pp. 20-54. Le P. Nicolas pense également qu'il est insuffisant de parler d'une présence *virtuelle* des Mystères du Christ dans les sacrements.

(15) Cf. recension des Revues, *Rev. Sc. ph. th.*, 42 (1958), p. 760.

viction. Pour ce qui est de la signification propre du sacrement les PP. Lécuyer et Camelot n'ont pas de peine à mettre en harmonie l'une avec l'autre la pensée des Pères, pour qui ce sacrement est celui du don de l'Esprit en plénitude, et d'autre part l'attention croissante du moyen âge latin au don de force en vue du témoignage. Ce que les théologiens médiévaux ont vu dans la Confirmation est en effet sans aucun doute déjà présents dans les catéchèses patristiques, mais le développement théologique portant sur un effet particulier ne doit pas faire oublier que ce sont tous les dons de l'Esprit que la Confirmation répand sur les baptisés : l'énumération, avec le don de force, des autres dons messianiques d'Isaïe II dans la prière romaine de l'imposition des mains traduit l'enseignement commun des Pères.

Le petit livre du pasteur M. Thurian sur La Confirmation (16) est très averti des discussions anglicanes et catholiques depuis quinze ans. Il doit beaucoup à dom Dix. Le théologien catholique pensera qu'il lui doit trop, car il lui devient difficile d'admettre que la Confirmation sacramentelle puisse être séparée du baptême par un long temps. Si j'ai bien compris la vision théologique qu'il a de l'Initiation chrétienne dans sa réalisation actuelle, il considère que le premier rite (baptême avec une imposition des mains) doit constituer un baptême dans l'eau et l'Esprit correspondant au couple baptême-confirmation des Pères, et que le rite accompli au cours de l'adolescence et qui porte le nom de Confirmation n'est pas l'aboutissement de l'initiation chrétienne, mais « un affermissement du chrétien dans le sacerdoce royal ; elle lui renouvelle les dons de l'Esprit-Saint en vue de son combat au milieu du monde, combat du témoignage, de l'intercession et de la sanctification ; elle est aussi la consécration d'une disponibilité au service de l'Église » (p. 94).

P.-M. Gy.

Eucharistie. — Le livre de Mgr Journet sur la messe a déjà suscité pas mal de discussions (17). Sa thèse principale peut se résumer dans la

(16) M. Thurian, *La Confirmation, consécration des laïcs.* Paris-Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1957 ; 13×19, 124 pp., 500 fr.

P. 57, M. Thurian dit qu'en Espagne « le prêtre confirme immédiatement après le baptême, comme ministre ordinaire ». Ce n'est pas exact : c'est l'évêque qui confirme, mais dès le tout jeune âge. Toutefois ces dernières années l'épiscopat espagnol a reporté l'âge de confirmation jusqu'après l'âge de raison, en abandonnant la discipline antérieure. Celle-ci subsiste en Italie méridionale.

(17) Ch. Journet, *La messe. Présence opérative de la Croix* (Coll. *Textes et études théol.*) Bruges et Paris, Desclée de Brouwer, 1957 ; 13×20, 376 pp., 1200 fr. — Nous ne voudrions pas réduire ce livre à sa thèse principale. Les six premiers chapitres concernent l'eucharistie comme sacrifice. Les trois derniers traitent respectivement de la transsubstantiation, de la communion et des « cadres » de la messe (noms de la messe, rites et langues, problèmes liturgiques). Après un premier appendice consacré

phrase que voici : « La messe nous apporte non seulement la *présence substantielle* du Christ dans son *état* glorieux, mais encore la *présence opérative* de son *acte* sacrificiel rédempteur » (p. 112). Le Christ glorieux continue donc à atteindre les hommes qui vivent dans le temps « à travers l'acte, transitoire en lui-même mais permanent par ses effets, de la rédemption (...). A la difficulté que la Passion, étant passée, ne peut plus opérer dans le présent, la réponse sera que la motion de Dieu qui est éternel peut agir sur toute la succession ultérieure du temps par un instrument transitoire, telle la Passion du Christ » (p. 105). Mgr Ch. Journet valorise donc à plein à propos de la messe la thèse thomiste de l'instrumentalité de l'humanité du Christ dont l'une des plus belles applications se trouve dans un texte de la *Somme* concernant l'efficience de la résurrection : « De même que les diverses choses que le Christ a faites ou souffertes dans sa nature divine nous sont salutaires en vertu de sa divinité : ainsi la résurrection du Christ est la cause efficiente de notre résurrection, grâce à la vertu divine, dont le propre est de vivifier les morts, et qui atteint dans leur présentialité tous les lieux et tous les temps » (*quae quidem virtus praesentialiter attingit omnia loca et tempora.* III, q. 56, a. 1, ad 3). Ce qui vaut pour la résurrection doit valoir également pour la Croix. L'unité du sacrifice rédempteur est ainsi parfaitement sauvegardée.

Une présence opérative d'actes passés est-elle concevable ? Le problème est là. Pouvons-nous garder au texte de S. Thomas toute la rigueur de sa lettre (la résurrection du Christ opère ses effets le long du temps) ? Ou devons-nous, au contraire, l'atténuer (l'humanité du Christ *jadis soumise* à la Passion et à la résurrection est aujourd'hui l'instrument de notre salut) ? Sur la vraie position de S. Thomas, je ne pense pas que l'on puisse hésiter (18). Le texte susdit — déjà suffisamment clair par lui-

à deux documents pontificaux (*Mediator Dei* ; Allocution au Congrès international de liturgie pastorale, le 22 sept. 1956), Mgr J. donne en vingt pages une esquisse des cinq principaux types d'explication théologique de la messe. Un genre littéraire peu homogène (exposés théologiques austères même un peu scolaires, coupés de textes mystiques et littéraires) déconcertera peut-être certains lecteurs. Mais l'apport positif de ce livre compense l'effort supplémentaire qu'il réclame. L'absence de référence au renouveau biblique contemporain est un handicap plus sérieux. A la base de la thèse principale, il y a une méditation profonde des grands thèmes scripturaires sur l'eucharistie. Mais il est dommage que cela soit si peu apparent. Ceux qui n'ont pas fait un travail parallèle sur le Nouveau Testament auront l'impression que la réflexion théologique de Mgr Journet se fait en dehors de la Bible. Or il n'en est rien. Sa formule de la présence opérative est au contraire la clé d'une pénétration théologique profonde du thème du « mémorial ».

(18) Beaucoup d'auteurs de langue française semblent ignorer la riche documentation rassemblée sur ce point précis dans des travaux allemands à propos et autour de la pensée de Dom Casel. Signalons surtout : B. Poschmann, *Mysteriengegenwart im Lichte des hl. Thomas*, dans *Theol. Quartalschr.*, 1935, t. 116, pp. 53-116. Les circonstances de la guerre ont empêché la diffusion de l'excellente thèse du P. Th. Tschipke, O. P. : *Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit*, Freiburg/Br., 1940. D'autres indications bibliographiques dans Th. Filthaut, *La théologie des mystères. Exposé de la controverse*, trad. franç., Paris et Tournai, 1954, pp. 20 ss., et dans l'ouvrage du P. Polykarpus Wegenaer, *Heilsgegenwart...*, recensé plus loin.

même — n'est pas le seul. Il est facile d'en indiquer d'autres (deux exemples : In I Cor., XV, lect. 2, éd. Marietti, nº 915 ; III, q. 78, a. 5 ; nombreuses références dans Tschipke, pp. 189-191). Entre les *actes* salvifiques du Christ et les *effets* actuels de grâce, il y a une continuité immédiate et réelle. Les mystères historiques continuent aujourd'hui leur efficience.

Mais la difficulté demeure entière. Les événements de la passion, de la mort et de la résurrection ne sont plus ; dès lors ils n'agissent plus. Cette objection n'est pas neuve. On la trouve déjà sous la plume de Suarez (19). Elle est forte, sans être invincible. L'obstacle principal ne provient-il pas d'une considération trop univoque de la causalité instrumentale ? Dans le travail d'approfondissement qui s'impose à eux, les théologiens devront mieux mettre en lumière comment une cause principale *divine*, qui transcende le temps et le lieu, impose sa condition à l'efficacité d'un instrument situé dans le déroulement historique. La philosophie de la causalité instrumentale dont certains font usage n'a-t-elle pas été élaborée sur une base trop étroite, à partir d'une induction trop limitée ? Nous serions tenté de le croire.

La présence opérative proposée par Mgr Journet permet d'assimiler, par retour à la tradition, l'apport positif de la pensée caselienne sans tomber dans ses impossibilités métaphysiques. L'offrande sacrificielle est un *acte* transitoire, un moment dans une succession irréversible. Seule la *vertu* rédemptrice spirituelle de cet acte est au-dessus du temps (p. 93). Sans avoir été proposée explicitement par S. Thomas, cette thèse est en harmonie avec sa théologie eucharistique. En outre elle rend bien compte du donné scripturaire, surtout de la doctrine sacrificielle de l'Épître aux Hébreux. Elle permet de saisir l'originalité de l'histoire sacrée (après le Christ) par rapport à l'histoire profane (20).

(19) « Res quae non existit non potest esse instrumentum physicum ad aliquid efficiendum » (Fr. Suarez, *De Incarnatione*, disp. 31, sect. 8, nº 6 ; Vivès, t. 18, p. 156. Voir encore : *De mysteriis*, disp. 48, art. 6 ; Vivès, t. 19, p. 613). D'un revers de main, S. écarte l'argument sur lequel se fonde S. Thomas : « Quando agens principale adhuc existit, non necessarium requiri ut instrumentum etiam *actu* existat » (nº 7, au premier lieu cité). Remarquons en passant que S. professe un curieux sens de l'histoire en affirmant l'équivalence parfaite entre l'événement révolu et celui qui n'a jamais existé *(ibid.)*.

(20) Signalons ici deux volumes américains sur la messe. On trouvera dans le livre récent de Th. Merton un ouvrage de lecture agréable. Il renferme « certaines opinions théologiques controversées que l'auteur n'entend pas imposer au lecteur » (p. 26). La relation intime entre les mystères de l'Eucharistie et de l'Église en constitue le thème principal : *Le pain vivant* (Coll. *Sagesse et cultures*), Paris, Alsatia, 1957 ; 14,5 × 22, 157 pp. — Le livre de Fr. J. Wengier est plus technique. C'est un vigoureux plaidoyer pour la théologie eucharistique du P. Maurice de la Taille. L'A. n'a que peu d'estime pour Dom Vonier qu'il charge de tous les péchés d'Israël, et contre lequel il polémique sur un ton qui indispose et irrite le lecteur : *The Eucharist-Sacrifice*, Milwaukee, The Bruce Publishing Company, 1955 ; 14 × 22, 286 pp., $ 5.

« L'auteur de ce travail a été formé à Saint-Anselme à Rome. Dans ce livre nous trouvons des matériaux valables pour un développement — et peut-être même pour une transformation — de l'œuvre de Dom Odon Casel » (p. v). Cette phrase des éditeurs du beau livre du P. Wegenaer révèle une orientation nouvelle de l'école casélienne (21). Celle-ci cherche aujourd'hui à s'établir sur de nouvelles bases. L'idée centrale du Maître constitue un enrichissement durable pour la théologie des sacrements. Mais ses bases sont de plus en plus mises en question. Les disciples ont pris conscience de la caducité du fondement découvert par Dom Casel dans l'histoire des religions. Ils mesurent les difficultés philosophiques inhérentes à la position théologiquement élaborée. Dans cette publication de Maria-Laach, Dom W., moine de cette abbaye, étudie la théologie casélienne dans une confrontation avec les positions de S. Thomas. Il n'hésite pas à employer la méthode spéculative dont Casel ne faisait usage que sporadiquement. Le travail est sain, solide, documenté, complet. Il ne progresse pas beaucoup au-delà des positions du P. Th. Tschipke, mais il a assimilé toute la littérature postérieure. Il met bien en lumière la théologie thomiste de la causalité de l'humanité du Christ comme organe de sa divinité (où Mgr Journet a puisé sa « présence opérative »), qui n'est d'ailleurs qu'une géniale élaboration de la pensée patristique grecque trouvée dans l'héritage de S. Jean Damascène. Le livre du P. Wegenaer, précieux instrument de travail, est divisé en trois parties. La première traite des sacrements en général. Les deux dernières sont consacrées à la présence de la *passio* dans l'eucharistie et le baptême. Cette nouvelle mise de fonds manifeste la vitalité d'une école théologique et liturgique qui ne veut pas s'installer sur une paresseuse défensive (22).

(21) P. Wegenaer, *Heilsgegenwart. Das Heilswerk Christi und die virtus divina in den Sakramenten unter besonderer Berücksichtigung von Eucharistie und Taufe* (Coll. *Liturgiewiss. Quellen u. Forsch.*, *H. 33*), Münster/W. Aschendorff, 1958 ; 17×25, xv-128 pp.

(22) Il nous reste à présenter ici un ensemble intéressant d'études sur l'eucharistie, sous la direction de Mgr Antonio Piolanti : *Eucaristia. Il mistero dell'altare nel pensiero e nella vita della Chiesa*, Rome, Desclée & Cie, 1957 ; 18×25, xv-1231 pp., L. 6.500. L'abondance même des matières nous empêche d'en faire ici une recension détaillée. Signalons simplement les sujets abordés et les noms des collaborateurs.

La foi dans l'Ancien testament (G. Rinaldi, G. Castellino), dans le Nouveau (G. Ruffino). Les premières Pères (D. Van den Eynde), Alexandrie (Th. Camelot), Antioche (J. Lécuyer), S. Augustin (Ch. Boyer), Archéologie (B. Amore), Magistère (A. Zigrossi). Recherches théologiques : Présence réelle (A. Piolanti, H. Bouëssé, L. Ciappi, L. Zanni), Sacrifice de la messe (A. Piolanti, G. Philips, G. Rambaldi), Sacrement de l'eucharistie (M. Cordillo, A. Piolanti, R. Pizzorni). Déviations doctrinales : antiquité (G. Zannoni), Moyen âge (A. Piolanti), Orientaux séparés (D. Stiernon), Protestantisme (L. Cristiani), Rationalisme (S. *Zedda*), Déviations récentes (A. Michel). Rapports avec les autres mystères de la foi : Sacerdoce (R. Spiazzi), Église (P. Parente), Marie (R. Laurentin), Sacré-Cœur (L. Penzo), Trinité (M. Schmaus). Apologétique : Les mystères grecs (K. Prümm), La science (R. Masi).

Le culte eucharistique : Origine, développement, explication de la messe (B. Capelle)

Dans des perspectives générales assez semblables, voici l'œuvre d'un théologien calviniste bien connu (23). C'est dans une intention très œcuménique que le pasteur M. THURIAN vient de publier un livre sur l'eucharistie. Il n'hésite pas à l'offrir à ses frères catholiques « en signe de fraternité dans la recherche » (p. 278) avec l'espoir qu'il puisse susciter un dialogue utile sur le sacrement de l'unité. Au terme de l'introduction qui retrace les grandes étapes de la théologie de la messe, M. Th. nous donne son orientation de travail. Pour saisir l'action du Christ dans la sainte cène, « il nous faut comprendre à nouveau ce qu'il a voulu en instituant ce sacrement, et particulièrement ce qu'il a voulu dire en nous donnant l'ordre d'en répéter la célébration jusqu'à son retour : Faites ceci en mémoire de moi » (p. 18).

Tout l'ouvrage va donc s'organiser autour de l'idée de *mémorial*. L'A. préfère ce terme à celui d'*anamnèse*, qui paraîtrait trop hermétique. Il a pensé que « *mémorial* était assez peu utilisé dans la langue courante, assez évocateur et cependant assez général pour recevoir une signification proprement biblique, celle qui est impliquée par le mot hébreu *zikkaron* et d'autres expressions parentes » (p. 24). La réalité du mémorial ayant une grande importance dans la liturgie juive, il lui consacre la première partie (en étudiant les diverses acceptions des mots-clefs), mais c'est toujours en vue d'une meilleure pénétration du sens de la sainte cène. Le premier chapitre de la deuxième partie continue cette enquête par l'analyse des textes du Nouveau Testament qui contiennent ἀνάμνησις et son synonyme μνημόσυνον. Le livre s'achève sur trois chapitres plus théologiques sur les paroles du Christ, le sacrifice eucharistique et la présence réelle. Ce dernier chapitre ne faisait pas partie du propos primitif. En raison de travaux récents sur la question, Th. a voulu tirer les conclusions de sa recherche sur le mémorial en montrant qu'elle débouche tout naturellement dans une affirmation de la présence réelle du Christ dans l'eucharistie.

Le théologien catholique lira cet ouvrage avec joie. Cette théologie liturgique s'inscrit dans un courant auquel participent de nombreux chercheurs catholiques. Le Frère Thurian ne craint d'ailleurs pas de faire un large appel à des travaux d'exégètes et de théologiens catholiques.

Concélébration (M. HANSSENS), Office du S. Sacrement (C. LAMBOT), Communion (G. MARIANI), Réserve eucharistique (S. MATTEI), Fête-Dieu (F. CALLAEY), Les œuvres eucharistiques (G. BARBIERO, L. CATTANEO, G. MISSAGLIA, G. DOMENICALI, A. CARINCI), Les formes du culte privé : visites et communion spirituelle (O. GREGORIO, A. BLASUCCI).

Spiritualité et législation : Dévotion (R. SPIAZZI), Mystique (S. PANI), lois concernant le sacrifice (P. PALAZZINI), Lois concernant le sacrement (G. GUZZETTI). Littérature et art (B. MATTEUCCI, E. TEA). Conclusion générale (I. GIORDANI). Chaque contribution est accompagnée d'une bibliographie. On regrettera l'absence de tables onomastiques. Elles auraient rendu de grands services.

(23) M. THURIAN, Frère de Taizé, *L'Eucharistie. Mémorial du Seigneur. Sacrifice d'action de grâce et d'intercession* (Collection : Communauté de Taizé), Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris, 1959, 14×21, 286 pp.

Vonier, de la Taille, Masure, Audet, Benoit, Capelle, Jungmann, Spicq sont pour lui des noms familiers. Comme celle de M. Th., notre théologie s'oriente de plus en plus vers une valorisation de la notion biblique de « mémorial ». On ne dira jamais assez le rôle de pionnier joué en ce domaine par Dom Vonier. Th. nous donne un bel exemple de méthode : il nous montre tout ce que l'on peut tirer d'une analyse patiente de tous les usages des mots qui désignent le mémorial.

Quant au fond, quelle sont les conclusions auxquelles parvient l'auteur ? Elles sont contenues dans l'alinéa suivant : « L'eucharistie est un sacrifice pour trois raisons : elle est la *présence* sacramentelle du sacrifice de la croix par la puissance du Saint-Esprit et de la Parole, et la *présentation* liturgique de ce sacrifice du Fils par l'Église au Père, en action de grâce pour toutes ses bénédictions et en intercession pour qu'il les accorde à nouveau ; elle est la *participation* de l'Église à l'intercession du Fils auprès du Père dans l'Esprit Saint pour l'application du salut à tous les hommes et la venue du Royaume en gloire ; elle est l'*offrande* que l'Église fait d'elle-même au Père, unie au sacrifice et à l'intercession du Fils comme sa suprême adoration et sa parfaite consécration dans l'Esprit Saint » (p. 219). Ce texte rend un son traditionnel.

Ceci nous amène finalement à la question fondamentale : Sommes-nous en présence d'une théologie réformée ou d'une théologie catholique de la messe ? L'opposition radicale entre *testamentum* et *sacrificium* (entre bienfait de Dieu et offrande de l'homme à Dieu), essentielle pour comprendre la doctrine eucharistique de Luther n'occupe pas une place importante dans ce livre (24). Les théologiens du XVIe s. finissant et du début du XVIIe comme Philippe du Plessis-Mornay, Edmé Aubertin et surtout Pierre du Moulin y jouent finalement un plus grand rôle que Calvin. Ce dernier est cité abondamment. Mais l'A. ne s'appuie pas sur ses affirmations les plus polémiques. Pourrait-on dire que cette théologie est compatible avec l'enseignement dogmatique du concile de Trente ? Quelles distances Th. prend-il par rapport au dogme défini ? Dans le canon qui traite de la messe comme sacrifice propitiatoire qui ne profite pas uniquement à celui qui communie, Th. souligne le *vel soli prodesse*

(24) Ce dilemme est repris par Calvin : « La cène est *un don de Dieu*, lequel devait être pris et reçu avec action de grâces, et au contraire on feint que le sacrifice de la messe est *un paiement* qu'on fait à Dieu, et qu'il le reçoive de nous en satisfaction. Autant qu'il y a à dire entre *prendre* et *donner*, autant il y a de différence entre le sacrement de la cène et un sacrifice » (*L'institution chrétienne*, livre IV, chap. XVIII, 8). Ce dilemme peut et doit être dépassé quand on utilise à fond la notion de *mémorial*. C'est ce que fait M. Th. Pour Calvin, la messe est un recommencement du sacrifice de la Croix : « Il faut que Jésus-Christ soit tous les jours sacrifié, afin qu'il nous profite de quelque chose » *(Ibid)*. Le Frère Thurian a tiré profit des études de théologie catholique qui ont dissipé le malentendu sur ce point capital. — Pour Calvin comme pour Luther, il y a d'une part le sacrifice du Christ (l'événement historique de la croix) et d'autre part le sacrifice de la vie chrétienne. La cène *dans ce qu'elle a de spécifique* n'est pas sacrifice.

sumenti « qui situe la messe dans une perspective sacrificielle où la communion ne joue pas un rôle prépondérant » (p. 12). En outre à propos d'un texte de Du Moulin, il fait une réserve quant au vocabulaire de l'oblation sur l'usage du verbe « offrir ». « Nous lui préférerions, écrit l'A., le verbe « présenter » pour que la formule soit irréprochable dans notre langage théologique actuel » (p. 232). Dans quelle mesure cette réserve est-elle de pur vocabulaire ? Cela ne nous apparaît pas clairement. On ne touche pas impunément à certains mots. Malgré un grand effort de la part de l'A. il reste fatalement un certain flou dans la terminologie. Ainsi on saisit difficilement si « représenter » signifie « présenter à nouveau » (offrir) ou « rendre présent » (réactualiser), le sens habituel « de donner une représentation théatrale » étant ici exclu. La distinction est d'importance. Or un glissement semble se faire inconsciemment de l'un à l'autre. Le prêtre qui « représente » le Christ offre réellement le corps et le sang. Il ne se contente pas de rendre actuelle l'oblation du Christ. Il fait un acte d'oblation qui porte sur la passion et la mort du sauveur. Cet acte certes ne s'additionne pas à l'oblation du Christ. Il n'y a pas d'offrande séparée. Au contraire dans son oblation unique le Chef du corps mystique fait offrir par tous ses prêtres le sacrifice sacramentel. Mais l'oblation que l'Église fait aujourd'hui dans chaque messe n'en est pas moins réelle. Y a-t-il tout cela dans « la *présentation* liturgique de ce sacrifice du Fils par l'Église au Père » ? Devant la réponse à donner, je reste indécis malgré certains textes qui semblent aller dans le sens que nous avons défini. Quant à la formule tridentine du sacrifice propitiatoire, le pasteur Thurian propose de la remplacer dans le dialogue théologique par une autre moins ambiguë pour un calviniste : « L'entente œcuménique aurait pu se faire sur une formule plus large que celle de « sacrifice propitiatoire » compris trop étroitement comme sacrifice pour le péché. La compréhension de la « propitiation » au sens de la «proposition» ou de l'«intercession» éviterait la confusion du sacrifice de l'eucharistie avec le sacrifice de la croix » (p. 242) (25).

Ce n'est pas le lieu de continuer ici le dialogue avec M. Th. Nous sommes persuadés que les théologiens catholiques accorderont à ce livre toute l'attention qu'il mérite. Certes l'A. reste fidèle à la Réforme. Il ne partage pas toutes nos positions. Mais depuis le concile de Trente parmi les ouvrages protestants c'est manifestement celui qui a fait l'effort le plus attentif et le plus sympathique de compréhension de la doctrine catholique sur la messe (26).

Jérôme Hamer.

(25) Comme c'est *en tant que mémorial* que l'eucharistie est sacrifice, on ne voit pas pourquoi l'adjectif « propitiatoire » pleinement valable pour le sacrifice de la Croix le serait moins pour le sacrifice de la messe.

(26) La présence mystérique (dans un sens casélien ou dans un sens plus large) est une thèse qui reçoit un accueil favorable dans la théologie protestante. On aurait tort toutefois de s'imaginer qu'elle ne rencontre aucune résistance. Celle-ci est même particulièrement vive dans les milieux marqués par la théologie dialectique (comme aussi — remarquons-le en passant — dans certains travaux qui émanent de l'école de Lund).

Pénitence. — Le P. Galtier, un vétéran de l'enseignement théologique, a publié en 1957 une 4e édition de son *De Paenitentia* dans laquelle il

L'ouvrage suivant en est un bon témoin : G. Harbsmeier, *Dass wir die Predigt und sein Wort nicht verachten. Eine Aufsatzsammlung zur Theologie und Gestalt des Gottesdienstes.* München, Kaiser, 1958 ; 15 × 22,5, 181 pp., DM 10.80. — Ce livre rassemble différents articles. En voici le sommaire : *Das Problem des Kultischen im Evangelischen Gottesdienst*, pp. 11-40. — « *Wort und Sakrament* » *in ihrer Bedeutung für die Erneuerung des Gottesdienstes*, pp. 41-69. — *Theologie und Liturgie* (critique du recueil du luthérien K. F. Müller, paru en 1952, recommandant un renouveau liturgique dans l'Eglise protestante), pp. 70-92. — *Gottesdienst und Geschichte* (rencension de V. Vajta : *Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther*, 1952, favorable aux positions de l'A.) pp. 93-123. — *Die Lehre vom Gottesdienst nach W. Hahn* (rejet inconditionné de sa doctrine « correctement catholique », p. 131) pp. 124-145. — *Der Gottesdienst in katholischer Sicht* (son vice congénital est d'avoir remplacé la parole par le culte) pp. 146-158. — *Der römische Gottesdienst als Eucharistie*, (critique de J. Pascher et de H. Asmussen) pp. 159-181. Pour G. Harbsmeier, le culte n'est rien d'autre que la forme suprême de l'affirmation de l'homme. C'est la volonté de s'emparer de Dieu par le truchement des rites liturgiques. Cultuelle par excellence, l'Église catholique est particulièrement exposée à l'élimination de l'aspect eschatologique de notre existence. Mais le danger menace également le protestantisme. L'A. y voit poindre le magisme sacramentel (p. 48) et la volonté de « se mettre en sécurité devant Dieu » (p. 38).

D'une inspiration nettement différente est l'ouvrage d'un spécialiste de la liturgie luthérienne : H.-C. Schmidt-Lauber, *Die Eucharistie als Entfaltung der Verba Testamenti. Eine formgeschichtlich-systematische Einführung in die Probleme des lutherischen Gottesdienstes und seiner Liturgie.* Kassel, Stauda-Verlag, 1957 ; 17 × 24, 235 pp., DM 22. — L'A. procède à un examen critique de l'œuvre liturgique de Luther et de la première génération de la Réforme. Le bilan est plutôt négatif. Les formulaires luthériens sont-ils vraiment ce qu'ils prétendent être, des développements des *Verba testamenti?* La réponse est négative. Héritier d'une tradition médiévale qui ne s'intéresse plus finalement qu'au seul moment de la consécration, à la récitation fidèle des paroles de l'institution, Luther ne saisit plus comment l'action entière concourt à réaliser dans l'Église le « Faites ceci en mémoire de moi ». En coupant le récit de l'institution de son contexte liturgique, Luther ne livre qu'une liturgie appauvrie. En compensation toutefois, l'A. découvre chez lui une revalorisation nécessaire de la Parole à laquelle le mouvement liturgique actuel est loin d'être insensible.

Dans le domaine de la doctrine eucharistique, une entente serait-elle possible entre les différentes confessions protestantes d'Allemagne ? Auteur d'une étude historique et systématique sur la question, R. Koch croit pouvoir y répondre affirmativement : *Erbe und Auftrag. Das Abendmahlgespräch in der Theologie des 20. Jahrhunderts* (Coll. *Forsch. z. Geschichte u. Lehre des Prot., 10. Reihe, Bd. IX*), Kaiser, München, 1957 ; 15 × 22, 163 pp., DM 9.50. Trois parties dans ce livre : I. Les apories des controverses du xvie s. — II. La problématique depuis le milieu du xixe s. — III. Les objectifs à atteindre pour une théologie avertie de la situation actuelle (Parole et sacrement, présence réelle, le don reçu dans l'eucharistie, l'intercommunion). — Il faudrait rapprocher de ce livre paru en 1957, les thèses sur la cène (dites *Thèses d'Arnoldshain*) adoptées en juillet 1958 par une commission de l'Église évangélique allemande. On en trouvera le texte dans *Evang. -luth. Kirchenzeitung*, 12 (1958), pp. 302-303. Ces thèses suscitent actuellement une très vive discussion. On leur reproche d'avoir passé sous silence le mode de la présence du Christ, problème capital pour la discussion. Deux opinions s'affrontent : celle du « personnalisme » (dont la formule est : « Der Geber selbst ist die Gabe ») et celle du « substantialisme » (présence corporelle, pas seulement « personnaliste » ou spirituelle). Le *An sit* reçoit une réponse affirmative. Le *Quid sit* reste sujet à discussion. — Les *Thèses d'Arnoldshain* sont l'œuvre commune de théologiens luthériens, réformés et « unis ». Elles résument dix ans de travaux et d'échanges.

tient compte de l'un ou l'autre ouvrage paru depuis l'édition précédente, par ex. celui de J. Grotz sur la pénitence antique et celui de P. Anciaux sur la théologie de la pénitence au XIIe s. (27). Il reste fidèle à ses positions essentielles sur l'existence de la pénitence privée dans l'Église ancienne, sur l'attrition aussi (28).

Dans un tout autre genre l'équipe sacerdotale de la paroisse Saint-Séverin à Paris a rassemblé en un petit volume une série de sermons sur la Confession, auxquels ont été joints 4 longues Notes, divers textes bibliques, et spirituels, la traduction du rite de la réconciliation des pénitents le jeudi saint. Les sermons cherchent à répondre à des objections à la Confession (particulièrement en milieu étudiant) plutôt qu'à proposer directement un regard paisible sur le mystère du sacrement. Le théologien y relèvera combien les chrétiens d'aujourd'hui sont sensibles à la dimension ecclésiale de la Pénitence (cf. p. 40) (29).

Sacrement de l'Ordre. — Dans toute la théologie sacramentaire c'est peut-être le point le plus étudié actuellement par ceux qui ont à apporter la lumière dans la vie de l'Église. C'est au prêtre que le P. Carré a consacré les conférences de Notre-Dame de 1959 (30) et le P. Labourdette,

(27) P. Galtier, *De Paenitentia tractatus dogmatico-historicus*. Ed. novissima, Rome, Univ. grégorienne, 1957 ; 15×23, 576 pp., L. 2200.

La bibliographie n'est plus suivie de façon complète. Le P. G. ne tient pas compte par ex. des études des PP. Latko et K. Rahner sur Origène (cf. *Revue* 1951, pp. 317-19), ou de celles du P. Heynck sur l'école scotiste (cf. *Revue* 1952, pp. 665-68).

(28) Signalons au contraire, dans la ligne de S. Thomas, l'article du P. Lécuyer sur *Les actes du pénitent*, *La Maison-Dieu*, 55 (1958/3) pp. 41-61. Dans le fascicule suivant de la même Revue le P. Roguet aborde la question, traitée de façon si insuffisante dans l'enseignement, de la Confession de dévotion.

(29) Équipe sacerdotale de Saint-Séverin, *La Confession*. Paris, Desclée de Brouwer, 1958 ; 14×19, 156 pp.

Le P. V.-M. Breton O.F.M. a publié une 2e éd. de son livre *Va en paix*. Paris, Éd. franciscaines, 1958 ; 12×18,5, 160 pp., 330 frs. Cet exposé doctrinal et pratique à l'usage des fidèles, notamment sans doute des tertiaires franciscains, invoque à la fois S. Thomas et les grands théologiens franciscains en insistant sur leurs affirmations communes. Il souligne le bienfait de la confession fréquente et sa valeur d'union au Christ.

W. Boehme, *Beichtlehre für evangelische Christen*. (Stuttgart, Evangelische Verlagswerk, 1956 ; 19×21, 112 pp., DM 6,80) atteste l'intérêt de fidèles luthériens pour la Confession et constitue en même temps une reconnaissance théologique déjà ferme de la nature sacramentelle de celle-ci. Ce qui provoque l'indignation d'E. Thurneysen, pasteur de la cathédrale de Bâle, dans W. Luethi et E. Thurneysen, *Predigt, Beichte, Abendmahl. Ein Wort an unsere Gemeinden*. Zollikon, Evangelischer Verlag, 1957 ; 13×20, 126 pp., 6,90 frs. Cf. la remarque de la p. 62 : il n'est pas besoin de restaurer la Confession, puisqu'« on peut dans une large mesure considérer la psychiatrie moderne comme une sorte de *Confession sécularisée* » (ces derniers mots en italique dans le texte).

(30) A.-M. Carré, *Le vrai visage du prêtre* (Conférences de N.-D. de Paris, année 1959). Paris, Cerf, 1959 ; 12×19, 173 pp., 600 frs. Sans jamais accepter une forme d'enseignement qui s'écarterait de la prédication proprement dite, le P. C. se concentre

avec quelques années de recul, cherche dans la théologie du sacerdoce les principes éprouvés qui doivent guider l'évangélisation sacerdotale du monde ouvrier (31). En même temps des ouvrages importants reconsidèrent dans son ensemble la théologie de l'Ordre avec toutes les questions ecclésiologiques connexes.

Poursuivant sa monumentale théologie sacramentaire, le P. Doronzo a publié sur l'Ordre un 1er volume portant sur l'institution divine du pouvoir d'Ordre et de l'ordination sacramentelle (32). La sacramentalité de l'épiscopat *praecisive a presbyteratu* ne sera examinée que dans le volume suivant. Le développement de l'ouvrage ne permet donc guère encore de discerner quelle position le P. D. adopte dans le grand débat contemporain. La méthode, elle, est déjà bien connue et se situe résolument dans la ligne des grands auteurs scolastiques des derniers siècles. Accueillant envers les questions nouvelles, le P. D. ne renonce pas pour autant volontiers à des solutions déjà éprouvées ; spéculatif convaincu, il ne se sent pas complètement chez lui dans les disciplines historiques. On le louera d'autant plus pour l'information immense qu'il a réunie et qu'il expose avec beaucoup de clarté et d'honnêteté. Soucieuse de ne pas négliger les travaux non catholiques sur les origines de la hiérarchie, la *probatio ex Scriptura et Traditione* entre ici dans le domaine de la controverse. Sans contester que la discussion avec les acatholiques relève elle aussi des fonctions du théologien, je me demande si le P. D. n'est pas ici en retrait par rapport au progrès de la théologie positive catholique.

sur les vérités doctrinales essentielles et en montre la portée vitale. Il est discrètement accueillant au mouvement théologique actuel (parole et sacrement ; collégialité du sacerdoce).

(31) M. Labourdette, *Le sacerdoce et la mission ouvrière.* Une étude de la commission théologique de la Mission ouvrière. Préface de S. Exc. Mgr Garrone. Paris, Bonne Presse, 1959 ; 14 × 19, 64 pp., 280 frs.

La Mission ouvrière, organisme officiel des évêques de France pour l'évangélisation du monde ouvrier, a chargé une commission de théologiens d'« étudier, au plan des principes, les problèmes posés par l'apostolat en milieu ouvrier », et cette commission a approuvé la Note du P. Labourdette. La Note comprend une 1re partie sur le sacerdoce, une 2e sur la Mission ouvrière. En ce qui concerne le sacerdoce (du premier et du second ordre) le P. L. s'en tient à la division en deux pouvoirs d'ordre et de juridiction, telle qu'elle est énoncée dans le droit canonique : je me demande si la division tripartite, qui a également cours dans la théologie catholique et que Pie XII par exemple a employée dans ses grands discours de 1954, n'aurait pas permis dans le cas présent, de mettre mieux en lumière le ministère de la parole et de l'évangélisation. Signalons la netteté avec laquelle le presbytérat est mis au second rang et en dépendance de l'épiscopat (n. 11), et l'importante suggestion sur le caractère organique du sacerdoce, tant au plan du collège épiscopal (responsabilité collégiale) qu'à celui du presbyterium.

En ce qui concerne la Mission ouvrière, le P. L. dissipe plusieurs équivoques qui ont eu cours ces dernières années. En outre il prend parti contre l'assimilation pure et simple de la mission ouvrière (en milieu déchristianisé) aux missions de première évangélisation.

(32) E. Doronzo O. M. I., *Tractatus dogmaticus de Ordine.* T. I. *De institutione.* Milwaukee, Bruce, 1957 ; 15 × 23, 962-41 pp. Copieux index.

Cela tient, je crois, à ce qu'on discerne maintenant de mieux en mieux la manière propre dont la théologie positive (comme théologie, pas seulement comme histoire) prend possession scientifiquement de son objet : il y a vraie *probatio*, vraie connaissance scientifique, par le moyen d'une connaissance matériellement historique et compte tenu du caractère original du développement du dogme, mais cette *probatio* vise l'objet comme tel et est de soi distincte de l'argumentation envers un adversaire, surtout si cet adversaire conteste jusqu'à la conception catholique de la Tradition et du développement dogmatique.

Lui aussi maître en S. Thomas, le P. Bouëssé présente *Le sacerdoce chrétien* (33), c'est-à-dire en premier lieu celui du Christ lui-même, puis le sacerdoce ministériel et celui des fidèles (le considère-t-il comme seulement métaphorique ?). Ce livre de 200 pp. qui, « destiné au grand public vise tout de même avant tout prêtres et clercs », frappe le théologien par sa solidité et son attention aiguë aux problèmes. Puisse-t-il ne pas rebuter une partie du public par la densité de la pensée et une typographie vraiment fatigante. Il mérite d'autant plus de retenir l'attention que c'est sans doute le plus important ouvrage thomiste sur le sacerdoce publié depuis la Constitution *Sacramentum Ordinis*. Vigoureusement centré, comme il se doit, sur le pouvoir eucharistique du prêtre, il n'omet pas de reconsidérer la nature théologique de l'épiscopat, à la fois à partir de S. Thomas et de la Tradition. Au-delà de la différence des points de vue et des méthodes, on sera frappé de la convergence des conclusions avec celles du P. Lécuyer. Nous y reviendrons dans un instant. Le *Sacerdoce dans le mystère du Christ* du P. Lécuyer (34) couvre à peu près la même matière que l'ouvrage du P. Bouëssé : sacerdoce du Christ, sacerdoce des fidèles et en dernier lieu sacerdoce des apôtres et de ceux qui succèdent ou participent à leur office. La méthode est plutôt celle de la théologie biblique et patristique, sans que le P. L. se sépare par une cloison étanche de la théologie de S. Thomas qu'il connaît bien, ni des expressions modernes du Magistère. Mais c'est surtout en théologie patristique que le P. L. excelle, je veux dire dans une lecture proprement théologique de la doctrine des Pères et dans la recherche de son ordre interne. D'où la grande fraîcheur du livre, la sève qui vient ranimer certaines thèses théologiques d'habitude un peu desséchées, la découverte aussi de certains points de

(33) H. Bouëssé O. P., *Le sacerdoce chrétien*. Bruges-Paris, Desclée De Brouwer, 1957 ; 13×20, 212 pp., 690 frs.

(34) J. Lécuyer C. S. Sp., *Le sacerdoce dans le mystère du Christ* (Coll. *Lex Orandi*, *24*). Paris, Cerf, 1957 ; 13,5×20, 414 pp.

A la collection de vulgarisation *Je sais-Je crois* le P. Lécuyer a donné le petit volume *Prêtres du Christ* (Paris, Fayard, 1957), remarquable à tous égards et qui offre aux clercs eux-mêmes la meilleure présentation accessible du sacerdoce.

Dans le même genre D. Bertetto, *Sacerdozio cattolico e Sacramento dell'Ordine* (Collana « *Catholica* », *9*). Alba, Ed. Paoline, 1956 ; 15×21, 168 pp. L. 600. — L'ouvrage se recommande par sa clarté et une doctrine puisée aux meilleurs auteurs. Il n'était guère indiqué d'introduire un chapitre sur le sacerdoce marial.

vue inattendus. Tous admireront la richesse des chap. sur le rapport des différentes étapes de la vie du Christ avec son sacerdoce et avec son sacrifice. Les théologiens qui s'intéressent au moment de l'institution des sacrements par le Christ mais non à la manière dont les sacrements participent aux différents mystères du Christ et de l'Esprit seront, comme le P. Doronzo, déconcertés par les textes patristiques sur les étapes successives du sacerdoce des Apôtres depuis la Cène jusqu'au soir de Pâques et même jusqu'à la Pentecôte : l'analogie, proposée par le P. L., entre Pâques et Pentecôte d'une part, et d'autre part les deux grâces sacramentelles du presbytérat et de l'épiscopat, est si neuve qu'elle mérite un examen attentif avant de recevoir droit de cité dans l'enseignement théologique.

Les trois AA. que nous recensons semblent bien d'accord, — et cela apparaît l'enseignement de plus en plus général depuis la constitution *Sacramentum Ordinis*, — qu'il existe trois ordres sacramentels, épiscopat, presbytérat et diaconat, à l'exclusion des ordres inférieurs. Si les deux bulles de Boniface IX et de Martin V donnant à des abbés le pouvoir d'ordonner des prêtres ont été considérées non sans hâte comme engageant implicitement le magistère infaillible, les théologiens ont en même temps recueilli des données de Tradition très considérables qui obligent à reconnaître, croyons-nous, la sacramentalité de l'épiscopat (35). S. Thomas, les PP. Bouëssé et Lécuyer l'ont montré (36), y était plus favorable qu'on ne l'avait pensé ; mais sa distinction entre pouvoir sur le Corps eucharistique et pouvoir sur le Corps mystique suffit-elle à rendre compte d'une telle sacramentalité ? Le P. Lécuyer emprunte ici aux Pères la notion de *charisme*, plus large que celle de pouvoir et propre à la compléter, plus traditionnelle aussi peut-être, mais on voit mal encore quels contours il entend donner à cette notion et ce que devient dans une telle perspective la distinction entre ordre et juridiction.

En même temps cherche à se préciser la notion de collégialité tant dans le presbytérat que dans l'épiscopat (37). L'idée était déjà mise en avant dans le beau livre de Mgr Guerry, archevêque de Cambrai, sur *L'Evêque* (38), à la fois témoignage d'un évêque sur sa tâche et enseigne-

(35) J. Lécuyer, *Le sacrement de l'Épiscopat*, dans *Divinitas*, 1 (1957) pp. 221-251.

(36) Cf., outre leurs deux volumes, H. Bouëssé, *Épiscopat et sacerdoce*, *Rev. des sc. rel.* 28 (1954) pp. 240-257, 368-391 ; J. Lécuyer, *Aux origines de la théologie thomiste de l'épiscopat*, *Gregorianum* 35 (1954) pp. 56-89 ; J. Lécuyer, *Les étapes de l'enseignement thomiste sur l'épiscopat*, *Rev. Thom.* 57 (1957) pp. 29-52 ; cf. *Bull. Thom.*, T. 9 (1954-1956) pp. 881-882.

(37) Le mot de collégialité, dans la signification théologique qu'on lui donne maintenant, ne fait que reprendre la notion patristique d'*ordo* : cf. *Études sur le sacrement de l'Ordre* (Coll. *Lex Orandi*, 22), Paris, Cerf, 1957, pp. 126-133. Dans le même symposium c'est à partir des Pères et de la liturgie que dom B. Botte établit le *Caractère collégial du presbytérat et de l'épiscopat* (pp. 97-124). Cf. également A.-M. Roguet, *La collégialité du sacerdoce*, dans *Pastorale, œuvre commune*, Paris, Ed. Fleurus, 1956, pp. 129-143.

(38) Paris, A. Fayard, 1954.

ment doctrinal, et Mgr G. ne manquait pas de tenir l'une avec l'autre les notions de collégialité et d'Église particulière (39).

Ordinations anglicanes. — On sait qu'elles ont été déclarées invalides par Léon XIII à la fois à cause du défaut d'intention des évêques anglicans dans l'ordination et à cause de la forme sacramentelle défectueuse employée. Dans un livre sincère et respectueux de l'interlocuteur anglican le P. Clark commente à nouveau *Apostolicae Curae* (40). Il estime que l'intention déclarée défectueuse par Léon XIII est l'intention interne du ministre qui ordonne, laquelle est nulle dans le cas des ordres anglicans en vertu de l'exclusion positive d'une intention catholique par une intention hérétique (exclusion du sacrifice eucharistique). Il prend ici appui sur le Card. Gasparri dont le principe est appliqué par le canon 1086 à la validité du contrat sacramentel du mariage. Pour ce qui est du défaut de la forme il montre que Léon XIII a considéré non seulement la forme proprement dite mais également les *adjuncta* qui donnent à l'ordinal anglican sa *nativa indoles ac spiritus*. Cela exclut-il pour autant la possibilité d'une ordination valide par un coconsécrateur vieux catholique manifestant une *intentio circa significationem* catholique? Le P. Clark le pense. J'aurais ici de la peine à le suivre.

P.-M. Gy.

THÉOLOGIE DE L'HISTOIRE

La traduction française du livre du Pr E. Castelli sur *Les présupposés d'une théologie de l'histoire* (41) est préfacée par H. Gouhier qui présente avec beaucoup de précision le sens de ce travail et explique pourquoi l'A. parle d'une théologie de l'histoire et non de philosophie. Selon C., c'est à travers « une phénoménologie du risque » (p. 16) que les présupposés de la théologie de l'histoire apparaissent avec une certaine évidence, or,

(39) La vision calviniste du ministère est bien éloignée de la dogmatique catholique. Cela ne veut pas dire que le point de vue d'un presbytérien anglais sur son propre ministère et sur le clergé catholique ne soit pas riche d'enseignements pour nous, comme il apparaît dans les leçons du Rev. Daniel Jenkins sur *The Protestant Ministry*. London, Faber and Faber, 1958 ; 12,5 × 19, 194 pp., 12/6 : le cléricalisme est un danger sociologique même chez ceux qui nient toute distinction de droit divin entre clercs et laïcs, et inversement les périls qu'il fait courir à l'esprit évangélique des ministères ne doivent pas moins être redoutés par les prêtres catholiques. On sera d'accord avec l'idée fondamentale du chapitre sur l'épiscopat, à savoir qu'un épiscopat *seulement historique*, i. e. sans nécessité dogmatique, ne mériterait pas d'être conservé.

(40) F. Clark S. J., *Anglican Orders and Defect of Intention*. London, Longmans, 1956 ; 14 × 22, 215 pp., 25/ .

(41) E. Castelli, *Les présupposés d'une théologie de l'histoire* (Coll. *Problèmes et Controverses*) Paris, Vrin, 1954 ; 14 × 22,5, 190 pp. L'original italien a paru sous le titre *I presupposti di una teologia della storia* (Coll. *Pubbl. dell'Ist. di Studi filos.-Roma, S. II, Nr 1*), Milano, Bocca 1952.

comme la phénoménologie du risque n'est autre que la recherche des limites du risque, c'est une phénoménologie de l'insécurité qu'entreprend l'A. On comprend alors l'organisation propre de son livre qui, à première vue, pourrait échapper en raison même de sa subtilité.

Commençant par poser le problème de la philosophie de la crise, dont il envisage successivement le point de départ, la chute (la tentation de la solitude), la séduction de l'incontroversabilité (c'est-à-dire du nécessaire, de l'objectif, en un mot de la science), C. peut présenter le risque comme ce qui échappe à l'objectif, ce qui implique une alternative. Viennent ensuite un chapitre VI sur le *status deviationis*, qui traite de « l'authentification du jugement », de l'aliénation, de la connaissance insuffisante, et un chapitre VII, intitulé *la signification de la casuistique*, qui analyse la tension croissante, le refus de salut, le malentendu et les derniers colloques. Suivent quatre appendices sur la dialectique du péché et le moyen âge, la signification de l'humanisme, machiavélisme et christianisme, humanisme et science politique ; ils étudient certains problèmes particuliers de la théologie de l'histoire.

On voit combien l'unité de ce livre est bien une unité « d'intentionnalité », incluant une série d'annotations successives, souvent très fines et intéressantes. On est vraiment en pleine phénoménologie avec ses richesses et ses faiblesses.

L'inspiration dominante c'est que « l'histoire de l'humanité est l'histoire du péché » (42), c'est pourquoi l'histoire ne peut avoir de sens que pour le croyant et le théologien. Le péché de l'historicisme c'est précisément de méconnaître cela. Mais ce qui est vrai de l'histoire de l'humanité en général est encore plus vrai de l'histoire de notre époque, cette dernière est en effet caractérisée par quelque chose de tout à fait nouveau, rendu possible par le progrès scientifique, le suicide qui se propose de détruire le monde (p. 139), il en résulte que « la phénoménologie de notre époque est la phénoménologie d'une tentation démoniaque » (p. 131 ; v. aussi pp. 142-143).

Ainsi cette étude de l'histoire, ou plus exactement des « présupposés » d'une théologie de l'histoire, aboutit à une étude phénoménologique de la tentation propre à notre temps. L'A. s'efforce de nous en montrer la genèse pour que nous la saisissions dans toute son acuité, son originalité et sa profondeur.

Faut-il vraiment considérer ces études phénoménologiques du risque de l'insécurité, de la tentation, comme une mise en évidence des présupposés d'une théologie de l'histoire ? Voilà la question qui se pose au terme d'une étude de ce travail. La réponse n'apparaît pas comme évidente, à

(42) P. 77, cette affirmation revient sous des formes diverses : « Le monde de l'histoire est un monde de la tentation » (p. 91) ; « L'intérêt de l'histoire est lié à la question de l'histoire elle-même, en d'autres termes : à l'histoire de l'état d'innocence ou de chute » (pp. 121-122) ; « L'histoire de l'humanité est l'histoire d'aberrations supportées, les aberrations sont l'aspect démoniaque de l'existence humaine » (p. 132, n. 1).

moins d'entendre par « présupposés » certains éléments « orientant vers », certaines approches... à la manière dont les démarches apologétiques peuvent être considérées comme les présupposés de la théologie. Nous ne doutons pas qu'une phénoménologie puisse être utilisée avec grand profit pour un tel genre de recherches. Si la théologie de l'histoire doit être la théologie de l'« Économie du salut », si elle doit nous montrer comment le mystère du Christ Sauveur a été préparé par Dieu dans l'Histoire Sainte et comment ce mystère se prolonge dans le Corps mystique, l'Église Corps du Christ, on comprend qu'il ne soit pas inutile de montrer comment l'humanité, depuis sa première chute, garde comme une nostalgie profonde, religieuse, de sa première noblesse, comment depuis la première tentation elle ne cesse d'entendre la fausse prophétie du serpent, et aussi comment Dieu ne cesse de l'attirer, en lui promettant le vrai salut, exigeant de l'humanité une foi en sa promesse. Traitée d'une manière phénoménologique, l'histoire de l'humanité est l'histoire du péché, des tentations, car le mystère de la foi et celui des promesses de Dieu échappent en ce qu'ils ont de propre à cette perspective, alors que le péché et surtout la tentation, nous fixant au cœur de notre psychologie humaine, peuvent être analysés phénoménologiquement. La théologie s'appuie en effet sur la parole de Dieu alors que la phénoménologie part de la conscience de l'homme, la seconde ne peut donc constituer la méthode propre de la première, mais elle peut la servir car, si elle ne peut analyser la transcendance du mystère considéré en lui-même qui échappe à son domaine, elle peut traiter des conditions humaines prérequises par la foi divine, en décrivant l'état de misère conséquence de la faute originelle, en considérant la séduction de la tentation du serpent.

Il ne s'agit plus d'une recherche des « présupposés philosophiques » mais d'un véritable essai de théologie de l'histoire dans le volume contenant une traduction française de la *Theologie der Geschichte* de H. U. von Balthasar et celles de deux articles du même A. parus dans *Wort und Wahrheit*, juin 1949 et mai 1953 (43).

Il convient de souligner l'intérêt de cette étude, très séduisante sous beaucoup d'aspect. L'A., en effet, avec son sens spirituel et son esprit poétique, ne cesse de communiquer à ses lecteurs certaines de ses intuitions personnelles. Cependant chez le théologien qui réfléchit sur ce travail, la séduction ne fait-elle pas assez vite place à un certain désenchantement ? On se demande dans quelle mesure ce livre, dont c'était pourtant le but, réussit à proposer une véritable analyse en profondeur de la théologie de l'histoire. Dans sa recension de l'édition allemande du texte principal, le P. Congar avait souligné les lacunes de cette étude théologique (44). Elles sont encore plus sensibles dans les études annexes : *Tâche de la théologie* et *Trois signes du christianisme*.

(43) H. U. von Balthasar, *Théologie de l'histoire*. Trad. par R. Givord. Préface de A. Béguin. Paris, Plon, 1955 ; 12×18,5, 201 pp., 540 frs.

(44) Cf. *Rev. Sc. ph. th.*, 34 (1950) p. 655.

Relevons par exemple l'opposition que l'A. souligne entre « la théologie principalement négative » et la « théologie chrétienne » (p. 191). Certes il est très nécessaire de bien distinguer la voie d'accès à Dieu par les moyens naturels et celle par le Christ, mais il serait tout aussi nécessaire de distinguer de la mystique naturelle la théologie principalement négative, car cette dernière peut être assumée par la foi chrétienne, du moins si l'on entend par « théologie négative » l'effort métaphysique de l'intelligence humaine se servant d'analogies pour préciser les divers attributs de Dieu, alors que la « mystique naturelle » est véritablement révolue avec le fait de la Révélation. L'A. reconnaît sans aucun doute que la théologie doit exister, le mystère de l'Incarnation nous le manifeste clairement (p. 110), mais comment conçoit-il cette théologie?

Il semble bien que pour H. U. v. B. la théologie doive être avant tout une « théologie vivante », simple moment particulier de l'exercice même de la vie chrétienne, le « savoir théologique » s'identifiant alors à une foi qui cherche et qui trouve, en proportion de l'adoration et de l'obéissance (p. 11). Conçue comme « une contemplation et une certaine forme de prédication » (p. 148), la théologie est présentée par l'A. comme une réflexion sur notre vie surnaturelle vécue dans le Christ (p. 81). Dans une telle perspective, dont on se demande ce qu'elle retient de la notion de *doctrina sacra* telle que l'élabore S. Thomas, la théologie ne serait autre qu'une certaine connaissance mystique, puisque d'une part « c'est en aimant que nous savons ce qu'est Dieu » (p. 192) et que, d'autre part, selon l'A., « la pensée purement naturelle est toujours une pensée classificatrice ou une pensée logique » (p. 185). Une méconnaissance du caractère propre de la pensée philosophique et métaphysique (v. p. 23) conduit l'A. à distinguer radicalement la pensée chrétienne de cette « pensée logique ».

Ne serait-il pas au fond plus exact de comprendre cet ouvrage comme un « essai d'une théologie mystique sur la durée intérieure de la vie chrétienne »? Mais dans la mesure où elle ne se fonde plus sur une théologie scientifique et même où elle la nie, une théologie mystique risque toujours de ne prendre appui que sur une connaissance poétique symbolique et de ne plus être à l'abri des confusions. N'est-ce pas à certaines d'entre elles que l'on se heurte tout au long de cette étude? Ainsi quand l'A., par exemple fait la théologie de l'histoire, il ne dit pas ce qu'il entend par « histoire ». Il semble que pour lui l'histoire soit à la fois la succession des événements dans le temps et la durée intérieure de celui qui vit les événements, et c'est évidemment ce second aspect qui paraît progressivement l'emporter. A côté de l'apparente confusion entre « métaphysique » et « mystique naturelle », n'y en aurait-il pas une également entre « être » et « vie » (45)?

(45) Il nous semble que ceci apparaît très nettement dès que l'on considère la manière dont l'A. interprète l'entéléchie d'Aristote (p. 170). L'analyse de cette affirmation : « Il (le Verbe fait chair) est 'l'*analogia entis*' devenue concrète » p. 195, abou-

On pourrait multiplier les citations, qui montreraient de nombreux manques de précision dans les affirmations de l'A. Or l'imprécision ne doit pas être considérée en soi comme une qualité. En effet, si l'indétermination est séduisante parce qu'elle permet de paraître plus ouvert et accueillant, si la connaissance poétique, avec sa richesse symbolique et son affectivité vitale, peut sembler plus pénétrante que l'approche métaphysique, si enfin certains sont tentés de revenir aux Pères grecs, au-delà des précisions de S. Thomas, la question reste posée de savoir si on peut revenir en arrière de cette manière ! Ne doit-on pas au contraire, en se servant de S. Thomas, retrouver dans un regard plus pénétrant et plus pur toute la richesse mystique des Pères grecs, spécialement d'un S. Grégoire de Nysse que la scolastique décadente a sans doute trop ignoré ? La véritable ouverture de l'intelligence n'est pas celle de « la matière première » pure puissance, c'est celle de l'esprit avide de vérité qui ne peut se contenter de savoir à peu près et qui veut toujours pénétrer plus avant dans la connaissance de la vérité, de l'Unique Vérité. Or il nous plaît de reconnaître qu'on sent un tel appel dans le présent livre de H. U. v. B. et, bien que l'on puisse trouver peu satisfaisantes les démarches intellectuelles mises en œuvre, cet ouvrage est beau par son inspiration profonde.

M.-D. Philippe.

FINS DERNIÈRES

Nous n'avons pas d'ouvrages généraux sur les fins dernières à présenter. L'ouvrage le mieux documenté et le plus neuf à bien des égards demeure le traité des fins dernières publié par le Prof. Schmaus au Tome IV de sa dogmatique, qui reprend sur de nouvelles bases et d'une manière plus abrégée la doctrine exposée dans son gros ouvrage « Von den letzten Dingen », publié en 1948 (46).

De divers côtés, du point de vue catholique, l'on ressent vivement l'absence d'un traité des fins dernières, qui intégrerait l'enseignement classique sur le sort des âmes après la mort dans les perspectives plus larges de l'histoire du salut. « Manquant de sens eschatologique, on avait

tirait à la même conclusion. Notons encore ces affirmations : « Si Dieu, lorsqu'il s'est fait homme, n'a pas respecté la hiérarchie philosophique de l'être, mais a choisi ce qu'il y a de faible dans le monde... » p. 29, « Ce n'est pas par négation de la temporalité et de l'historicité que l'on pénètrera jusqu'à l'éternité divine, mais par leur intensification pour ainsi dire infinie, par exemple la durée réelle de Bergson est à la fois le plus temporel du temps et ce qu'il contient d'éternité... » p. 30.

(46) M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*. IV Bd : *Von den Letzten Dingen*. München, Max Hueber, 1953. 280 p. M. Schmaus, *Von den Letzten Dingen*, Münster, 1948, 736 p. Ce dernier ouvrage contient une bibliographie extrêmement copieuse sur tout ce qui touche aux fins dernières.

vu dans l'eschatologie moins le terme et la consommation de l'économie qu'un ensemble de « choses » (de ultimis rebus) qu'on trouverait derrière le voile de la mort et dont on pouvait faire une étude du même type que celle des « choses » d'ici-bas »... écrivait déjà ici même, il y a dix ans le P. Congar (47). Le gros reproche fait aux traités classiques *De Novissimis*, c'est donc de se situer à peu près uniquement dans une perspective d'eschatologie individuelle. En attendant l'élaboration d'une théologie systématique de l'eschatologie chrétienne, plusieurs essais ont paru ces dernières années, qui ne se contentent plus de faire une « ontologie » des choses de l'au-delà, mais s'efforcent de replacer l'étude du destin individuel de chaque homme dans l'ensemble de l'économie chrétienne.

Nous citerons tout d'abord l'étude fort suggestive de H. U. von Balthasar sur l'eschatologie, parue dans l'ouvrage collectif *Fragen der Theologie heute* (48). Après un tour d'horizon sur l'état actuel de la théologie catholique des fins dernières, l'A. s'applique à rechercher les causes de cette mise en question du traité des fins dernières. On peut en énumérer trois : 1° le développement considérable des études bibliques sur l'eschatologie, 2° une nouvelle vision des dimensions spatio-temporelles du cosmos et de l'humanité, 3° l'importance de la théologie de l'histoire comme partie intégrante de l'eschatologie. Sous le titre de « réduction », l'A. invite alors les théologiens à opérer dans une plus grande obéissance à l'Écriture un travail de purification par rapport aux données spatio-temporelles sur lesquelles s'appuie l'enseignement traditionnel sur l'eschatologie chrétienne. Il ne s'agit pas de « démythiser », mais de « décosmologiser » (entkosmologisieren) l'eschatologie (p. 415). Un des aspects de cette « réduction » serait par exemple de faire du purgatoire un « état » et non un « lieu ». D'une façon générale, il faut retrouver la structure *christologique* de l'eschatologie. Et parmi les tâches qui sollicitent tout particulièrement l'attention des théologiens, il faut : étudier le purgatoire en liaison étroite avec la descente du Christ aux enfers (49), considérer le jugement particulier dans un lien dynamique avec le jugement dernier, chercher à manifester le rapport entre la Vision béatifique et l'humanité glorieuse du Christ.

Le P. U. v. B. a eu le courage de poser certaines questions face à l'enseignement courant des Manuels relatif aux fins dernières. On sent

(47) *Rev. Sc. ph. th.*, 33 (1949), p. 463.

(48) H. U. von Balthasar, *Eschatologie*, dans *Fragen der Theologie heute*, Hrsg. v. J. Feiner, J. Trütsch, und F. Böckle. Einsiedeln, Benziger, 1957, pp. 403-421.

(49) Sur la théologie du Purgatoire, on se reportera toujours avec profit à l'étude du P. Congar parue dans *Le Mystère de la mort et sa célébration, (Lex Orandi)*, Paris, 1951. Parmi les publications les plus récentes, signalons l'ouvrage de vulgarisation publié par la *Bibliothèque Ecclesia : Le Purgatoire profond mystère*, Paris, A. Fayard, 1957 ; 14 × 19, 157 pp., 500 frs. La première partie, le purgatoire mystère de foi, contient quelques bonnes pages dues aux PP. De Bovis et Rondet, et à J. Guitton. La seconde partie est entièrement consacrée à l'Institut des Auxiliatrices du purgatoire.

chez lui le souci ardent de faire tout le chemin possible — à l'intérieur de l'orthodoxie catholique — pour atténuer le scandale de l'enfer face à la mentalité de beaucoup de nos contemporains. On peut seulement se demander si, dans un ouvrage destiné à un large public, il ne risque pas de laisser l'esprit de plus d'un lecteur catholique en suspens. Nous pensons par exemple au décalage qu'il se plaît à souligner entre l'unité du Jugement dans l'Écriture et le double Jugement (particulier et général) enseigné par le Magistère de l'Église, de même entre l'idée biblique de prédestination et la double prédestination professée par les théologiens catholiques depuis S. Augustin (pp. 412-413).

C'est également une réflexion critique sur la structure de notre enseignement classique sur les fins dernières que nous propose le P. Cornélis dans sa contribution à un petit ouvrage de théologie pastorale sur les fins dernières (50). Son étude mérite de retenir l'attention car elle contient des remarques fort pénétrantes sur la genèse du traité des fins dernières. A travers Origène, S. Augustin et les premiers scolastiques, on suit le progrès et aussi les avatars d'une pensée chrétienne qui face à l'extrême discrétion de l'Écriture sur les choses de l'au-delà n'a pas craint d'emprunter beaucoup aux données de l'anthropologie et de la cosmologie ambiantes. On sait que la mort a empêché S. Thomas d'écrire le traité des fins dernières qui devait être le point d'aboutissement de toute sa Somme théologique. Le P. C. nous propose donc les grandes lignes d'un traité « De Novissimis » qui se voudrait fidèle à l'esprit de S. Thomas tout en tenant compte des acquisitions de la recherche moderne. C'est à partir du Mystère pascal du Seigneur que tous les dogmes catholiques sur la mort, le jugement, le purgatoire, l'enfer, le ciel, trouvent leur exacte lumière.

Bien qu'elle concerne plutôt le champ de la théologie biblique, il faut enfin mentionner l'étude de Mgr Schmaus sur *le problème eschatologique du christianisme* (51). L'A. ne se contente pas de reproduire un chapitre de ses gros ouvrages sur les fins dernières, mais il nous livre le fruit de ses longues réflexions sur la valeur essentielle de l'élément eschatologique pour la compréhension de la révélation chrétienne. La prédication du Christ prédit la venue du royaume pour l'avenir, mais d'autre part elle proclame qu'il est déjà réalisé. Cette tension est essentielle à la foi chrétienne et elle tient au fait que la venue du royaume a déjà eu lieu dans

(50) H. Cornélis, *Réflexions doctrinales sur les fins dernières*, étude parue dans l'ouvrage collectif : *Viens Seigneur! (Cahiers de la Roseraie IV)*. Bruxelles-Bruges, Ed. Lumen Vitae, 1955 ; 12×9,5, 159 pp., 315 Fr. On trouvera dans le même volume une étude de valeur de J. Dheilly sur les Fins dernières dans l'A.T. et le N. T. ainsi qu'une enquête précieuse de A. Rose sur l'eschatologie dans la liturgie romaine.

(51) M. Schmaus, *Il problemo escatologico del cristianesimo*, dans *Problemi e orientamenti di teologia dommatica*. Milano, Marzorati, 1957, T. II, pp. 926-959. La contribution de Mgr Schmaus est suivie d'une excellente bibliographie due à G. Oggioni sur l'ensemble des problèmes théologiques posés par l'eschatologie et sur la théologie de l'histoire (pp. 960-974).

le mystère de mort et de résurrection du Christ. Cette tension eschatologique est justement trop peu présente dans les traités classiques *De Ultimis*. Elle devrait d'ailleurs animer aussi les autres secteurs de la théologie, surtout ceux des sacrements et de l'Ecclésiologie.

Théologie de la mort. — On sait la place que tient le thème de la mort chez plusieurs philosophes contemporains. La mort est également au cœur d'une anthropologie chrétienne. Mais bien que les théologiens parlent souvent de la mort, soit à propos du péché originel, soit à propos de la rédemption, le mystère de la mort en lui-même n'a guère fait l'objet d'une étude théologique systématique. On sera donc d'autant plus reconnaissant au P. K. Rahner d'avoir publié en un volume son gros article sur la théologie de la mort (52). Son travail représente certainement l'effort le plus sérieux, du côté catholique, pour scruter le mystère de la mort dans toutes ses dimensions aussi bien philosophiques que théologiques (53).

On connaît la manière du P. K. Rahner. Dans son souci de rendre la

(52) K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*. Freiburg, Herder, 1958 ; 14×22,5, 106 pp., DM 5.80. A l'exclusion de l'excursus sur le Martyre, cet ouvrage a d'abord paru sous forme d'article dans *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 79 (1957) pp. 1-44.

(53) C'est précisément cette volonté d'interroger à la fois la tradition philosophique et la révélation qui caractérise la théologie catholique de la mort face aux positions protestantes. Pour s'en convaincre, on se reportera par contraste, au petit livre de R. Mehl, *Notre vie et notre mort*, Paris, Société centrale d'Évangélisation, 1953, 11,5×18,5, 100 pp., 250 fr. R. M. pense, comme le professeur Cullmann, que « la doctrine de l'immortalité de l'âme, c'est l'élimination même du problème du salut » ; « ...par elle se trouve rigoureusement éliminée la nécessité même de Jésus-Christ » (p. 57). Il pense également que la mort ne signifie pas l'entrée immédiate dans le royaume des Cieux. Si on lui demande quel peut être l'état des justes après leur mort dans une perspective où la mort entraîne l'anéantissement de tout l'homme âme et corps, il concèdera que l'Écriture atteste l'existence d'un état *intermédiaire* entre la mort et la résurrection finale, mais quant à la nature de cet état il faut avouer notre ignorance et il le décrit fort discrètement comme un état « où nous sommes auprès du Seigneur et où nous attendons de revêtir notre corps céleste » (p. 80). Bien que les auteurs protestants ne refusent l'idée d'immortalité de l'âme que par une obéissance plus totale à l'Écriture, il faudrait déceler les présupposés théologiques qui sous-tendent leur position, en particulier sans doute l'idée d'une rupture totale entre la nature et la grâce. De fait, bien avant la Réforme, une longue tradition théologique nous montre que l'on peut assumer l'idée grecque d'immortalité sans « énerver » la puissance de la Résurrection du Christ. On sait d'ailleurs que pour nous catholiques, la distinction âme-corps et la doctrine de l'immortalité de l'âme sont nécessairement présupposées par des vérités dogmatiques comme la Vision béatifique immédiate après la mort et par le dogme du purgatoire. Pour se faire une idée des réactions de la pensée moderne, chrétienne ou non, en face de l'immortalité de l'âme, on pourra se reporter à la brochure suivante qui rassemble quatre conférences données à la radio de Bâle : N. M. Luyten, A. Portmann, K. Jaspers, K. Barth, *Unsterblichkeit*, Basel, F. Reinhardt, 1957 ; 12,5×18,5, 51 pp., DM 3.75. On donne successivement la parole à un théologien catholique, à un biologiste, à un philosophe et à un théologien protestant. Les mêmes conférences ont été traduites en français par H. Naef et publiées en 1958 sous le titre « Immortalité » par les soins des Éditions Delachaux et Niestlé (Neuchâtel/Suisse ; 14×21, 71 pp., 525 fr.).

théologie plus « vivante », il s'efforce de renouveler notre intelligence des thèses classiques de la théologie en posant un certain nombre de « questions », en fonction des apports de la pensée moderne, en particulier ceux de la phénoménologie et de la philosophie de l'existence. Certaines des problématiques instaurées par lui peuvent laisser parfois l'esprit hésitant. On ne peut en tout cas lui refuser le bénéfice d'une utile fermentation de la théologie. C'est le même souci que nous retrouvons dans cette étude sur la théologie de la mort. Dans une première partie, il considère la mort comme événement qui concerne l'homme tout entier. Puis, dans une seconde partie, il envisage la mort comme conséquence du péché. Enfin, il traite de la mort comme manifestation de notre mystère de mort avec le Christ. Bien que le plan de l'A. soit fort clair, sa pensée pleine de nuances se laisse difficilement résumer. Il semble toutefois que l'idée de fond qui sous-tend son travail est celle-ci : de même que l'homme est inséparablement esprit et matière, liberté et déterminisme, personne et nature, sa mort est aussi une réalité dialectique, c'est-à-dire inséparablement le terme de sa vie biologique et l'accomplissement suprême de sa personnalité. Et alors que sous le premier aspect, la mort est un événement neutre passivement subi, sous le second elle est l'acte décisif d'une personne en pleine possession d'elle-même. En ce sens, la mort est vraiment notre œuvre... C'est pourquoi, la définition de la mort comme « séparation de l'âme et du corps » est insuffisante. Elle suffit bien à caractériser la mort comme fin subie, mais non comme achèvement de la personne spirituelle, ce moment décisif que les sources de la foi désignent justement comme « le terme de notre état de viateur ». Finalement cette « unité dialectique » de la mort comme accident d'une nature corruptible et comme acte volontaire d'une personne explique son ambiguïté : elle est aussi bien la manifestation du péché que le sacrement de la mort chrétienne. Une des idées sur laquelle revient aussi volontiers l'A. est que la mort, malgré la séparation de l'âme et du corps, n'entraîne pas que l'âme devienne « acosmique » (akosmisch) ; elle devient bien plutôt « pancosmique » (allkosmisch) en ce sens que libérée des limites spatio-temporelles de son « Dasein » terrestre, l'âme est en contact intime avec le cœur du monde selon un mode plus privilégié que par le corps. De là, d'ailleurs, on pourrait obtenir une meilleure intelligence du mystère de la descente du Christ aux enfers. Signalons enfin les pages (pp. 53-61) sur la mort du Christ, où le P. R. marque nettement les limites d'une théorie de la satisfaction fondée sur la valeur infinie de tout acte moral du Christ sans que le contenu propre de la satisfaction, à savoir la mort, soit pris suffisamment au sérieux. La rédemption du Christ, à la fois comme rémission des péchés et comme restauration de la première création ne prend tout son sens que si elle se fonde sur la mort *comme telle* et non sur la mort comme un acte d'obéissance et d'amour parmi d'autres. L'ouvrage s'achève enfin par un long excursus sur le *Martyre* qui ne fait qu'appliquer les idées favorites de l'A. exposées dans sa théologie de la mort.

Cl. J. Geffré.

RECENSION DES REVUES

***ANALECTA BOLLANDIANA. 76 (1958) 3-4. —** F. Halkin. *La passion grecque des saintes Libye, Eutropie et Léonis martyres à Nisibe.* (Présentation et édition de ce texte, du ms *Messine 29*, daté de 1307. Valeur historique nulle. Intérêt philologique certain.) pp. 293-315. — M. Coens. *Les saints vénérés à Huy d'après un psautier récemment rapatrié et le martyrologe de la collégiale.* (*Bruxelles, Bibl. royale, mss IV. 36.* Étude du calendrier, des litanies, des suffrages de ce psautier du XIIIe s.) pp. 316-335. — P. Devos. *Deux œuvres méconnues de Pierre sous-diacre de Naples au Xe siècle:* la vie de S. Grégoire le Thaumaturge et la passion de Ste Restitute, pp. 336-353. — P. Grosjean. *Les Pictes apostats dans l'épître de S. Patrice.* (Les Pictes du Sud auraient été les premiers convertis au Christianisme. Il est fort douteux que S. Ninian ait été leur premier évêque.) pp. 354-378. — P. Grosjean. *Notes d'hagiographie celtique.* (41. Speculator.. = episcopus. 42, déchiffrement de Notulae du Livre d'Armagh sur S. Patrice. 43, la mort de S. Grégoire le Grand révélée à S. Colmán. 44, une prétendue fête de Moïse au 1er mars.) pp. 379-418. — J-C. Guy. *La collation des douze anachorètes.* (Édition critique. Son apport au problème des Apophtegmes des Pères.) pp. 419-427. = **77 (1959) 1-2. —** B. de Gaiffier. *La légende latine de sainte Barbe par Jean de Wackerzeele.* (L'ouvrage de cet augustin du XIVe s. est précédé d'un sermon d'un franciscain Jean Capet et d'un document citant un *Liber de amore Christi ad virginem matrem* attribué à Origène !) pp. 5-41. — C. Astruc. *Un fragment palimpseste d'une passion pré-métaphrastique inconnue de S. Eudoxius et de ses compagnons.* (Ms *Parisinus Suppl. gr. 1002*) pp. 42-53. — C. Astruc. *Saint Georges à Beyrouth.* (D'après le *Parisinus Suppl. gr. 1228*) pp. 54-62. — F. Halkin. *Une nouvelle vie de Constantin dans un légendier de Patmos.* (Présentation et édition de ce texte, extrait du *ms 179* de Patmos, recueil de mélanges non exclusivement hagiographiques datant de la fin du XIIe s.) pp. 63-107. — M. Coens. *Les manuscrits de Corneille Duyn donnés jadis à Héribert Rosweyde et conservés actuellement à Bruxelles*, pp. 108-134. — J. van der Straeten. *Sainte Itisbergue et saint Venant, honorés en Artois.* (Critique et édition de deux textes du XVe s., fruits de l'imagination d'un chanoine de la collégiale d'Aire-sur-la-Lys.) pp. 135-153. — P. Grosjean. *Notes sur quelques sources des Antiquitates de Jacques Ussher. Édition de la* Vita commani. (Il s'agit des *Britannicarum ecclesiarum antiquitates*, Dublin, 1639, de J.U., archev. d'Armagh.) pp. 154-187.

* **ANGELICUM. 36 (1959) 1. —** J.-P. Schaller. *Psychologie clinique et liberté humaine.* (La psychologie clinique indique au moraliste les facteurs pouvant diminuer ou enrayer la liberté humaine.) pp. 3-25. — F. Giardini. *Gradi di causalità e di similitudine.* (Amplitude analogique du principe : *omne agens agit simile sibi*, selon S. Thomas) pp. 26-50. — P. G. Dunker. *De quadam recenti Introductione in Vetus Testamentum.* (A propos de l'ouvrage de B. Mariani, *Introductio in Libros Sacros Veteris Testamenti.*) pp. 51-63. — F. Fr. de Viana. *La filosofia de Ortega y Gasset.* (Présente l'ouvrage de S. Ramirez sur ce philosophe.) pp. 64-80.

* **ANTONIANUM. 34 (1959) 2-3.** — U. Betti. *Natura e portata del Primato del Romano Pontefice secondo il Concilio Vaticano* (à suivre). (Étudie avec minutie les textes du chap. XI et du canon 16 du schéma primitif sur l'Église, qui devaient devenir le chap. III, et le canon 3 de la première Constitution dogmatique sur l'Église du Christ. Étudie également le schéma de cette Constitution dogmatique. Dans les deux cas, rapporte avec précision les diverses observations des Pères.) pp. 161-244. — R. Weijenborg. *De authenticitate et sensu quarumdam epistularum S. Basilio Magno et Apollinario Laodiceno adscriptarum* (suite et fin). (Étudie les corruptions qu'Atarbius de Néocésarée fit subir aux épîtres 361, 362 et *Accepi* de S. Basile, en vue de le faire passer pour un tenant du sabellianisme ; étudie également les corruptions que Eustathius de Sébaste, un adversaire du sabellianisme, fit subir aux mêmes épîtres, ainsi qu'à celles numérotées 363 et 364.) pp. 245-298. — B. J. Belluco. *De divini officii celebratione juxta Regulam et legislationem Ordinis Fratrum Minorum*, pp. 299-320. — M. Adinolfi. *De mariologicis Lyrani postillis in Pss. 8,5; 19,5c-6; 22,10-11; 67,71*, pp. 321-335.

ARCHIV F. RECHTS- U. SOZIALPHIL. 45 (1959) 1. — A. Silva-Tarouca. *Um eine Grundlegung der Sozialphilosophie.* (Pour fonder la philosophie sociale on peut user ou bien d'une méthode finaliste partant, comme d'un présupposé indiscutable, des exigences de l'intérêt commun, ou bien user de la méthode appelée ici « ontophénoménologique » prenant appui sur l'expérience vécue. Le *dialogue* est l'expérience personnelle et sociale fondamentale et la première mise d'une philosophie sociale ontophénoménologique.) pp. 1-21. — T. Geiger. *Bemerkungen zur Soziologie des Denkens.* (Critique constructive de la sociologie de la pensée, sous la forme du moins de sociologie de la science que lui a donnée K. Mannheim : il n'y a pas de sociologie de la science s'érigeant en discipline distincte, mais il y a une discipline sociologique dont l'objet est l'activité de l'esprit en général, pour autant que les produits de la culture sont regardés dans leur entrelacement avec les processus et facteurs sociaux.) pp. 23-53. — D. S. Constantopoulos. *L'autonomie du droit et la loi dans la Grèce des Cités (Ve siècle avant J.-C.).* (Les anciens Grecs ont lié la notion de la loi à la notion de l'État de droit et ont identifié dans une très grande mesure l'État de droit avec l'État de loi, l'*eunomie*.) pp. 55-80. — O. Lahtinen. *Zu Barna Horváth « Field Law and Law Field »*; J. Haesaert. *La réalité physique selon C. Maxwell et la théorie du droit*; P. Dourado de Gusmao. *Norme, fait et droit*; I. Tammelo. *On the logical structure of the Law Field.* (Les sciences exactes sont passées d'une vue newtonienne des choses avec leurs relations de causalité à celle des champs électromagnétiques continus, non explicables mécaniquement, tout en étant susceptibles d'être décrits par le moyen d'équations différentielles ou par les probabilités statistiques. Par analogie B. Horváth veut introduire dans la science du droit la conception d'un *champ juridique* régi par des régularités approximatives où se résoudrait l'opposition fait et droit, droit naturel et droit positif. Le droit serait l'incidence toujours changeante de la norme et du fait. Prises de position à l'égard de cette conception.) pp. 81-101. — E. Thier. *Zum politischen Atheismus.* (Regarde comme naïf l'ouvrage de M. Reding, *Der politische Atheismus*, Köln, 1957, qui porte l'espoir d'élargir le socialisme, même sous sa forme marxiste, au point qu'il fasse justice à la requête religieuse de l'homme.) pp. 103-110. = **2.** — J. V. Schall. *Generalization and concrete activity in natural law theory.* (La loi naturelle ne se réduit pas à des généralisations abstraites ; elle combine généralisations et activité concrète dans l'unité de la personne vivante, dans un monde qui se présente à elle avec des objets réellement proportionnés à ses réelles tendances.) pp. 161-192. — E. G. Máinez. *Die höchsten Prinzipien der formalen Rechtsontologie und der juristischen Logik.* (L'A. nomme Ontologie formelle du Droit la synthèse des principes à priori, universellement valables, qui tissent des rapports essentiels entre les formes que revêt la conduite juridiquement réglée : le proscrit, le prescrit, le permis et le laissé libre. En revanche, les premiers principes de la logique juridique regardent les normes qui règlent de telles conduites.) pp. 193-214. — W. Kessel. *Auctoritas und Potestas als*

Ordnungsgrundlagen der Demokratie. (Là où autorité et pouvoir restent distincts, la souveraineté, c'est-à-dire la concentration du pouvoir sur une personne ou un groupe de personnes, peut bien agir à la façon d'un principe virulent, non à la façon d'une réalité. K. se demande quel est le constitutif des démocraties actuelles : le principe de la souveraineté du peuple ou la distinction de l'autorité et du pouvoir.) pp. 215-233. — R. SPECHT. *Zur Kontroverse von Suarez und Vasquez über den Grund der Verbindlichkeit des Naturrechts.* (Qui donne à la loi force de loi, la volonté du législateur ou la rectitude du contenu de la loi ? Cette question met en opposition Suarez et Vasquez. Mais la contrariété des formules qu'ils emploient n'est qu'apparente et repose sur une pure équivoque.) pp. 235-255. — W. R. BEYER. *Gans' Vorrede zur hegelschen Rechtsphilosophie.* (La préface écrite en 1823 par E. Gans lors d'une réédition des *Fondements de la philosophie du droit* de Hegel mérite d'être examinée comme une exégèse placée encore sous l'influence immédiate de Hegel lui-même.) pp. 257-273. — D. A. KERIMOW. *Die Wissenschaft der allgemeinen Theorie des Staates und des Rechts in der UdSSR.* (Buts poursuivis et réalisations en Union Soviétique quant à l'enseignement d'une théorie générale de l'État et du Droit.) pp. 275-279.

ARCHIVES D'HIST. DOCTR. ET LITT. DU M. A. 25 (1958). — B. BISCHOFF. *Eine verschollene Einteilung der Wissenschaften.* (La division des sciences-quadrivium dans les écoles du haut M.-A.) pp. 5-20. — G. SAJÓ, *Boèce de Dacie et les commentaires anonymes inédits de Munich sur la physique et sur la génération attribués à Siger de Brabant.* (S. prouve que ces commentaires, contenus dans le ms. *Munich Clm 9559*, ne sont pas de Siger, et il les attribue à Boèce de Dacie) pp. 21-58. —E. GILSON. *Notes sur une frontière contestée.* (Trois notes sur la continuité Moyen-Age-Renaissance : 1) *In silvis et agris :* S. Bernard et Pétrarque ; 2) *Homo mediaevalis, Homo modernus :* à propos de Col. Salutati, *De seculo et religione ;* 3) *In confinio duorum populorum :* position de Pétrarque.) pp. 59-88. — A. COMBES. *Les références de Jean de Ripa aux livres perdus (II, III, IV) de son commentaire des Sentences*, pp. 89-112. — N. M. HARING. *The lectures of Thierry of Chartres on Boethius' De Trinitate.* (Édition.) pp. 113-226. — F. LECOMTE. *Un commentaire scripturaire du XIIe siècle : Le « Tractatus in Hexaemeron » de Hugues d'Amiens.* (Édition.) pp. 227-294. — H. A. OBERMAN et J. A. WEISHEIPL. *The* Sermo epinicius *ascribed to Thomas Bradwardine (1346).* (Édition.) pp. 295-329.

***ARCHIVES DE PHILOS. 22** (1959) **1.** — A. JOUSSAIN. *Le sujet conscient et l'inconscient dans leur rapport avec la durée pure chez Bergson.* (La durée pure est toujours celle d'un sujet conscient qui subsiste en même temps qu'il change : vivre c'est toujours exister. Quant au passé, alors même qu'il est oublié, il subsiste dans cette région mystérieuse que B. appelle l'inconscient.) pp. 5-23. — H. U. ASEMISSEN. *Phénoménalité et transcendance.* (Rapport lu le 31 oct. 1957 au 5e Congrès allemand de philosophie à Marburg-Lahn. La phénoménalité permet de légitimer le transcendant ; que le phénoménal soit donné comme transcendant signifie que le transcendant est donné comme phénoménal.) pp. 24-31. — K. MYTROWYTCH. *Problèmes de l'être dans la phénoménologie transcendantale.* (La phénoménologie a enrichi la *philosophia perennis* au sujet du problème de l'être et de la connaissance de l'être : la perception, l'intentionnalité, le rôle constitutif de la conscience. La phénoménologie transcendantale embrasse la totalité de l'être, et il n'y a rien à chercher au-delà de la description.) pp. 32-55. — M. MONTAGUE *La nature des idées selon Brand Blanshard.* (Situe B. par rapport à Josiah Royce et compare la théorie de la connaissance de B. à celle des scholastiques.) pp. 56-75. — J. DE MARNEFFE. *La preuve de l'absolu chez Bradley. Analyse et critique de la méthode* (à suivre), pp. 76-99. — M. MEIGNE. *Le tiers exclu des mathématiciens.* (Relatif à une théorie existante, il est astreint à des conditions qui touchent à la fois à la forme de la proposition et au domaine de ses variables ; ne pas confondre les deux applications logique et mathématique.) pp. 100-114. — M. REGNIER. *La philosophie hégélienne et l'évolution de l'humanité.* Réflexions à propos du congrès hégélien de Francfort et de

quelques ouvrages récents (à suivre). (Ce premier article contient seulement le compte rendu du congrès tenu le 25 et 26 oct. 1958 à F.) pp. 115-119.

ARCHIVIO DI FILOS. (1959) 1. — Tempo ed Eternità : R. LAZZARINI. *Escatologia ed eternità*, pp. 7-24. — V. JANKÉLÉVITCH. *L'éternité et la première impureté*, pp. 25-33. E. PRZYWARA. *Zeit, Raum, Ewigkeit*, pp. 35-51. — F. CADIN. *Dalla temporalità alla spazialità pura : l'eternità*, pp. 53-90. — A. SILVA TAROUCA. *L'instant de l'esprit*, pp. 91-103. — A. GALIMBERTI. *Appunti sul mito del tempo*, pp. 105-128. — JULIEN EYMARD D'ANGERS. *Le temps et l'éternité, d'après l'oeuvre de P. de Bérulle et les « Pensées » de B. Pascal*, pp. 129-155. — X. TILLIETTE, *Schelling et l'idée d'éternité*, pp. 157-181. — F. ALQUIÉ. *Note sur la vie éternelle selon Spinoza*, pp. 183-186.

* **ARCHIVUM FRANCISC. HIST. 52 (1959) 1. —** G. FUSSENEGGER. *Ordinationes Capituli generalis Argentinae anno 1362 celebrati*, pp. 3-11. — A. AMORE. *Nuovi documenti sull'attività del B. Matteo d'Agrigento nella Spagna ed in Sicilia.* (Documents puisés aux Archives de la Couronne d'Aragon et aux Archives de Valence.) pp. 12-42. — C. PIANA. *Gli Statuti per la riforma dello Studio di Parigi (a. 1502) e Statuti posteriori* (à suivre). (Introduction historique et édition de ces Statuts, les premiers qui nous aient été conservés du Studium franciscain de Paris.) pp. 43-122.

***BIBLICA. 40 (1959) 1. —** A. BEA. *Pio XII di s. m. e la Sacra Scrittura*, pp. 1-11. — I. DE LA POTTERIE. *L'onction du chrétien par la foi.* (*2 Cor.* 1,21 ; *1 Jn* 2,20 et 2, 27. χρῖσμα = la Parole du Christ et l'action de l'Esprit suscitant la foi.) pp. 12-69. — R. E. BROWN. *The Semitic Background of the New Testament* Mysterion (suite). (Textes de *Col.*, *Eph.* et *1 Tim.* « Le concept de Mystère faisait partie de l'équipement théologique propre des Juifs qui venaient au Christ. ») pp. 70-87.

***BULL. DE LITT. ECCL. 60 (1959) 1. —** A. LIUMIA. *L'influence de saint Augustin chez saint François de Sales.* (Nombreuses citations de S. A. chez S. Fr. de S., mais sans portée la plupart des cas. Sur la question de la prédestination, S. Fr. se sépare consciemment de S. A. qui ne lui paraît pas avoir été au fond du mystère ; il insiste sur l'universelle volonté salvifique de Dieu.) pp. 3-37. — A. SABARTHÈS. *La Constitution civile du Clergé dans le département de l'Aude* (à suivre). (Résistance des évêques ; attitudes diverses du clergé à l'égard du serment.) pp. 38-56. — A. G. MARTIMORT. *La Tradition Apostolique d'Hippolyte et le rituel baptismal antique.* (Prend position contre A. Salles.) pp. 57-62. = **2.** — H. CROUZEL. *Origène est-il un systématique?* (Revue critique des positions sur ce sujet. On fait d'O. un « systématique » parce qu'on s'arrête exclusivement au *De Principiis* en négligeant l'ensemble de son œuvre, et qu'on ne veut voir en lui qu'un philosophe grec. La vraie unité de la pensée d'O. est dans sa foi de chrétien, et aussi dans la structure « sacramentelle » de sa pensée, comme l'a montré H. U. v. Balthasar.) pp. 81-116. — E. GRIFFE. *Toulouse romaine et chrétienne.* Controverses et incertitudes. pp. 117-134. — A. SABARTHÈS. *La Constitution civile du Clergé dans le département de l'Aude* (suite). (Prestations du serment de fidélité, puis rétractations après la condamnation pontificale.) pp. 135-149.

CAHIERS D'HIST. MONDIALE. IV/4 (1958). — J. A. MARAVALL. *El pensamiento politico en España del año 400 al 1300.* (Chez les pères de l'Église et les scolastiques espagnols.) pp. 818-832. — D. F. POCOCK. *Notes on the interaction of english and indian Thought in the 19th Century.* (Principalement du point de vue des conceptions de l'éducation et du nationalisme. L'aspect religieux n'est abordé qu'accidentellement.) pp. 833-848. — J. KATZ. *Jewry and Judaism in the nineteenth Century.* (Du point de vue non seulement social et politique, mais aussi religieux et philosophique.) pp. 881-900.

CAHIERS DE CIVILIS. MÉDIÉV. 2 (1959) 1. — E. VINAVER. *A la recherche d'une poétique médiévale.* (Éloge de Bédier. Recherche d'une définition.) pp. 1-16. —

G. Fasoli. *Points de vue sur les incursions hongroises en Europe au Xe siècle*, pp. 17-35. — C. Cahen. *L'évolution sociale du monde musulman jusqu'au XIIe siècle face à celle du monde chrétien* (fin), pp. 37-51. — P. Rousset. *Recherches sur l'émotivité à l'époque romane.* (Sentiment de la nature, passions, pitié, sentiment religieux, beauté physique, etc.) pp. 52-67.

***DOWNSIDE REVIEW. 77 (1959) Mars.** — Th. Corbishley. *Theologians — are they Human?* (Leur philosophie est plus humaine que le rationalisme ; ils ne sont pas indifférents à la souffrance.) pp. 110-121. — S. Moore, *God suffered.* (Conscience du Christ en croix.) pp. 122-140. — J. Coulson. *The Authority of Conscience.* (Elle est liée à la reconnaissance de l'existence de Dieu.) pp. 141-158. — S. G. A. Luff. *The Elias Tradition in Carmel.* (A propos du recueil *Élie le Prophète* [Études Carmélitaines].) pp. 159-171. — A. Hastings. *The Salvation of Unbaptized Infants.* (La possibilité en est impliquée dans la Révélation.) pp. 172-178.

***EPHEM. LITURG. 73 (1959) 2.** — J. Froger. *Le concile de Trente a-t-il prescrit de donner des explications en langue vulgaire pendant les cérémonies liturgiques?* (à suivre). (Relevé des textes.) pp. 81-115. — M.-B. de Soos. *Présence du mystère du salut dans la liturgie d'après S. Léon.* (La fête rappelle l'événement salutaire passé et en renouvelle la puissance de salut.) pp. 116-135. — J. Brinktrine. *Ueber den Freitag als Feier- und Festtag.* (Témoignages orientaux antiques sur la célébration festive du vendredi.) pp. 136-138. — K. Gamber. *Hat Gregor der Grosse ein Sakramentar verfasst?* (Oui, contre H. Ashworth.) pp. 139-140. — V. Raffa. *De latino et italico idiomate in liturgia.* (Résume la lettre du Card. Siri à son clergé, 10.8.1958.) pp. 141-145. — V. de Rosa, *Mgr D. Mallardo (1887-1958).* (Notice bio-bibliographique.) pp. 145-148. = **3.** — J. Froger. *Le concile de Trente a-t-il prescrit...* (suite et fin). (Interprétation : le concile a prescrit des explications à la messe pendant le sermon, et avant la célébration des sacrements.) pp. 161-205. — A.Hollaardt. *A propos du graduel* Locus iste *de la messe de dédicace.* (Lire : *factus est inaestimabilis : sacramentum incomprehensibile est.*) pp. 206-211. — G. M. Beyssac. *Heures et devinettes.* (Cryptogrammes dans des livres d'Heures.) pp. 212-215. — P. Borella. *L'effusione del crisma* (dans la consécration de l'autel), pp. 216-218. — J. B. Molin. *Pour une bibliographie des rituels : leurs divers intitulés*, pp. 218-224.

***EPH. THEOL. LOVAN. 34 (1958) 4.** — P. Hartmann. *Origène et la théologie du martyre.* (Analyse du contenu théologique de l' Εἰς μαρτύριον προτρεπτικοί de 235.) pp. 773-824. — G. Vandendriessche. *La condition juridique des grands séminaires en Belgique.* Commentaire historico-juridique des décrets du 30 décembre 1809 et 6 novembre 1813 et de la loi provinciale du 30 avril 1836, pp. 825-868. — D. Stiernon. *Économie ecclésiastique et intercommunion.* (Présentation des deux ouvrages de Mgr Cotsonis parus à Athènes en 1957 et en 1958 : « l'intercommunion » et « l'économie ecclésiastique »). pp. 869-872. = **35 (1959) 1.** — P. de Vooght. *L'ecclésiologie des adversaires de Huss au Concile de Constance.* (L'ecclésiologie des théologiens du concile de Constance était aussi hérétique que celle de Huss : ils soumettaient en tout le Pape au Concile.) pp. 5-24. — J. Protin. *Profession religieuse et incapacité de posséder selon la doctrine classique.* (La doctrine classique n'a pas réussi, faute de moyens légaux et à cause de certains textes du droit romain, à réaliser concrètement la désappropriation absolue du religieux non-mendiant.) pp. 25-58. — J. Stricher. *Les rétractations du mariologue bénédictin Dom Magnoald Ziegelbauer.* (Dans ses rétractations par rapport à deux de ses ouvrages sur l'Immaculée Conception Z. s'est trop laissé éblouir par la dialectique plus brillante que solide de Muratori.) pp. 59-76.

ERANOS-JAHRBUCH. 27 (1958). — Mensch und Frieden : E. Neumann. *Frieden als Symbol des Lebens.* (La paix est plus que l'absence de l'état de guerre : c'est l'harmonie de l'univers telle qu'elle s'exprime dans les « archétypes » que l'on trouve dans

les mythes d'un âge d'or, mais aussi dans les œuvres de l'art moderne.) pp. 7-50. — H. Corbin. *Quiétude et inquiétude de l'âme dans le soufisme de Rûzbehân Baqlî de Shîrâz (522/1118-606/1209).* (Étude exhaustive de la pensée mystique de R. d'après ses œuvres principales : L'ennuagement du cœur, l'épreuve du voile, le Diarium spirituale, le jasmin des fidèles d'amour et le pèlerinage intérieur.) pp. 51-194. — M. Eliade. *La* coincidentia oppositorum *et le mystère de la totalité.* (Nombre de croyances impliquant la coinc. opp. trahissent la nostalgie d'un paradis perdu, d'un état paradoxal où les contraires coexistent sans pour autant s'affronter et où les multiplicités composent les aspects d'une mystérieuse unité.) pp. 195-236. — G. Scholem. *Die Lehre vom « Gerechten » in der jüdischen Mystik.* (Importance grandissante qu'acquiert, dans la littérature juive extra-biblique, spécialement rabbinique, la figure du « juste ». Autour d'elle se cristallisent les aspirations mystiques du hassidisme.) pp. 237-297. — H. Read. *The Flower of Peace.* (Ce que les philosophes expriment dans des catégories de pensée rationnelle, les poètes anglais le symbolisent par l'image de la fleur impérissable : la paix éternelle et universelle.) pp. 299-332. — H. W. Schneider. *Peace as Scientific Problem and as Personal Experience.* (Attitude personnelle face au problème de la paix de trois auteurs américains : H. Adams, Th. Davidson et H. James ; ils n'y ont pas trouvé de vraie solution pour avoir négligé d'élaborer une *science* de la paix, telle que Th. Hobbes a tenté de le faire.) pp. 333-357. — E. Benz. *Der Friedensgedanke in der gegenwärtigen Auseinandersetzung zwischen Buddhismus und Christentum.* (Si le bouddhisme l'emporte actuellement sur le christianisme en maint endroit ce n'est pas seulement dû à la faveur du réveil des nationalismes asiatiques et du déclin du colonialisme. Sa priorité lui vient en grande partie de son pacifisme foncier.) pp. 359-404. — Chung-Yuan Chang. *Self-Realization and the Inner Process of Peace.* (De multiples preuves tirées de la littérature et de l'art confirme l'attitude foncièrement pacifiste de l'âme chinoise.) pp. 405-423. — H. Kayser. *Die Harmonie der Welt.* (Cherche à renouveler les conceptions antiques selon lesquelles l'harmonie de l'univers s'exprimerait dans les lois mathématiques sousjacentes à la musique.) pp. 425-451. — A. Portmann. *Kampf und Frieden als biologisches Problem.* (Les darwinistes ont exagéré l'intuition de leur maître. Celui-ci avait atténué sa découverte géniale du « struggle for life » ou « survival of the fittest » en la considérant comme une métaphore commode pour décrire l'évolution des êtres animés. Il faut compléter cette théorie par l'idée de la « survival value » : Des organismes menacés se défendent et survivent en s'adaptant avec succès aux conditions, à première vue défavorables. Il y a dans la nature vivante coexistence pacifique et même « intimité » entre les espèces.) pp. 453-483.

***ESTUDIOS BIBLICOS. 17 (1958) 4.** — J. Alonso. *Génesis y desarrollo de algunos puntos eclesiológicos en el « Corpus » paulino.* (L'Église est le peuple de Dieu et le corps du Christ ; opinions diverses sur l'origine de cette notion ; comparaison entre grandes épîtres et épîtres de la captivité. L'É. est à la fois déjà unie au Christ glorieux et encore soumise à la condition terrestre.) pp. 349-391. — F. Asensio. *Huellas bíblicas de Juan de Mariana en sus años de Toledo.* (M. s'est montré d'esprit ouvert et a porté un jugement officiel favorable sur des traductions du N. T. s'écartant de la Vulgate.) pp. 393-410. — Serafin de Ausejo. *El concepto de « carne » aplicado a Cristo en el IV Evangelio.* (« Chair » ne signifie pas seulement le corps humain, mais encore la condition d'abaissement rédempteur dans la mort sur la croix.) pp. 411-427. — A. Diez Macho et T. de J. Martinez. *Ms. 4065 pp. 81-82 de la Biblioteca Universitaria de Estrasburgo.* (Nouveau fragment babylonique de l'Exode, contenant le texte d'*Ex.* 3, 12-4,9 ; transcription des 2 pages.) pp. 429-436.

***ESTUDIOS ECLESIAST. 33 (1959) 2.** — M. Sotomayor. *El sarcófago dogmático de Letrán.* (L'étude de la technique artistique comme celle des thèmes du sarcophage n° 104 du musée de Latran conduit à le dater des années 330-337.) pp. 147-158. — F. Rodríguez. *El horario de trabajo del concilio de Ferrara-Florencia.* (En quoi il reflète le caractère interminable de certaines discussions.) pp. 159-184. — F. Segarra. *Durando*

¿ novador o renovador? (Au sujet de sa doctrine sur l'identité entre le corps mortel et le corps ressuscité.) pp. 185-192. — P. Sánchez-Céspedes. *El misterio de Maria (aclaraciones).* (Mises au point à propos d'une recension du livre de l'A. par le P. F. Sebastián.) pp. 193-206. — J. Calveras. *Un histórico texto del P. Maffei y su contexto.* (Le livre de Maffei, 1585, affirme qu'après sa veillée d'armes à Montserrat, Ignace de L. se retira quelque temps dans un lieu désert avant de gagner Manrèse. Essai d'explication de cette affirmation.) pp. 207-222. — J. Múnera. *Síntesis de la historicidad de santa Eulalia de Barcelona.* (L'A. résume les conclusions de ses différents travaux.) pp. 223-226.

ÉTUDES PHILOSOPHIQUES. 13 (1958) 3. — Aspects de la pensée ibéro-américaine : F. Romero. *Philosophie et histoire des idées en Ibéro-Amérique*, pp. 275-279. — J. C. Costa. *Panorama de l'évolution des idées au Brésil*, pp. 280-288. — J. Gaos. *L'actualité philosophique au Mexique*, pp. 289-301. — R. Lacroze. *La pensée mexicaine*, pp. 301-307. — F. Bourricaud. *Les modèles précolombiens dans la tradition culturelle péruvienne*, pp. 308-313. — J. Llambias de Azevedo. *Situation et décision.* (Morales traditionnelles et existentialisme : toute décision particulière est orientée et fondée par une décision transcendantale unique.) pp. 314-329. — F. Romero. *Un grand philosophe de l'Uruguay : Carlos Vas Ferreira (1872-1958)*, pp. 330-332. — A. Grappe. *L'oeuvre de Maurice Pradines* (à suivre), pp. 333-344. — H. Duméry. *Les rapports mutuels de l'être et du connaître d'après Joseph Moreau* (à suivre). (En particulier l'analyse de la pensée de Heidegger par J.M.) pp. 345-359. = **4. —** Le langage : E. Benveniste. *Catégories de pensée et catégories de langue.* (Essai pour préciser les rapports mutuels de la pensée et du langage, exemple particulier de la Table des catégories d'Aristote.) pp. 419-429. — J. Fourquet. *Pensée et grammaire.* (C'est au niveau de la formation et du fonctionnement des automatiques acquis que les linguistes grammairiens devraient surtout chercher le contact avec les psychologues.) pp. 430-445. — G. Guillaume. *Observation et explication dans la science du langage* (à suivre), pp. 446-462. — J. Hippolyte. *Le coup de dés de Stéphane Mallarmé et le message.* (Présentation, d'après l'ébauche que nous en possédons du livre de métaphysique que Mallarmé avait rêvé d'écrire.) pp. 463-468. — A. Jacob. *Qu'est-ce que parler le même langage?*, pp. 469-476. — L. Kelkel. *Monde et langage :* réflexions sur la philosophie du langage de Wilhelm von Humboldt, pp. 477-485. — A. Shalom. *Wittgenstein, le langage et la philosophie*, pp. 486-494. — R. Wisser. *La voix qui pense et sa pensée.* (Martin Heidegger.) pp. 495-500. — J. Chateau. *Recherches sur quelques différences entre les sexes et sur la notion de retentissement.* (Épreuves caractérielles ; résultats.) pp. 501-509. — A. Grappe. *L'œuvre de Maurice Pradines* (fin), pp. 510-523. — H. Duméry, *Les rapports mutuels de l'être et du connaître d'après Joseph Moreau* (fin), pp. 525-532. = **14 (1959) 1. —** La liberté : E. Morot-Sir. *Liberté et compromis.* (Toujours spécialisée, la liberté connaît des degrés et des modes.) pp. 3-8. — H. Baruk. *Maladies mentales et liberté*, pp. 9-15. — P. Chombart de Lauwe. *Vie sociale et liberté.* (Peut-on parler de liberté dans la vie sociale?) pp. 17-27. — R. Lacroze. *Habitude et liberté*, pp. 29-34. — F. Meyer. *Imagination et liberté*, pp. 35-40. — G. Bastide. *Morale et liberté*, pp. 41-46. — G. Berger, *Caractère et liberté*, pp. 47-52. — A. Forest, *Grace et liberté*, pp. 53-58.

***FRANCISC. STUDIES. 18 (1958) 2. —** A. N. Prior. *The Syntax of Time-distinctions.* (Tentative pour intégrer en logique moderne les catégories temporelles.) pp. 105-120. — L. Brophy. *Antithesis of Franciscanism.* (L'existentialisme moderne de Kierkegaard à J. P. Sartre.) pp. 121-126. — T. Gierymski et M. P. Slattery. *Existential Import and « Latin Averroism ».* (Siger de Brabant affirme l'existence nécessaire du monde dépendant de Dieu, contrairement à S. Thomas qui voit dans la création l'effet d'un acte libre et pour qui la vérité d'une proposition universelle n'est pas suspendue à l'existence des êtres impliqués dans cette proposition.) pp. 127-132. — B. Marthaler. *Forerunners of the Franciscans : The Waldenses.* (Les similitudes qui rapprochaient les premiers franciscains des Pauvres de Lyon expliquent tout à la fois la défiance

pontificale et l'approbation donnée par Innocent III.) pp. 133-142. — S. A. Janto. *Three Friars, a Queen and a Cardinal and New Spain* (à suivre). (L'œuvre et les conceptions missionnaires de Motolinía, Sahagún et Zumárraga.) pp. 143-217.

***FRANZISK. STUDIEN 40 (1958) 4.** — E. Van Eijl. *Der Bajanismus und die Minderbrüder in den Niederlanden 1550-1590* (suite). (Application de la bulle de condamnation de Baius ; visite du Définiteur général Angelo De Aversa ; procès de Sablonius ; déposition du provincial Lamberti et remplacement par Astudillo en 1584.) pp. 273-293. — J. Bendiek. *Über ein Argument der natürlichen Theologie* (à suivre). (La preuve de l'existence de Dieu par la causalité et la contingence ; historique, position de Duns Scot.) pp. 294-312. — L. Hardick. « *Pecunia et denarii* » *Untersuchungen zum Geldverbot in den Regeln der Minderbrüder* (suite, à suivre). (Directives pour la mise en pratique de l'interdiction de l'argent données par les Papes dans leurs interprétations de la Règle franciscaine.) pp. 313-328. — V. Heynck. *Studien zu Johannes von Erfurt.* I. Das vierte Buch seines Sentenzenkommentars. (Le commentaire authentique de Jean d'E. sur IV Sent. se trouve dans le ms. *Lüneburg, Ratsbücherei theol. 2° 19* ; il dépend étroitement de Pierre de Trabibus.) pp. 329-360. — J. Beumer. *Die vier Ursachen der Theologie.* Nach dem unedierten Sentenzenkommentar des Walter von Brügge OFM. (La question des causes de la théologie manifeste une dépendance de Gauthier de Bruges par rapport aux Sentences de S. Bonaventure et à la Somme théologique de S. Thomas, édition du texte.) pp. 361-381. — T. Barth. *Duns Scotus und die Notwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung.* Ordinatio Prolog q. 1, übersetzt und eingeleitet (à suivre). (Trad. allde de la question sur la nécessité de la Révélation.) pp. 382-404. — P. Seidensticker. *Ein judenchristlicher Friedhof aus apostolischer Zeit.* Ein Bericht über die Ausgrabungen des Studium Biblicum Franciscanum in Jerusalem. (Les fouilles du « Dominus flevit » ont révélé des tombes judéo-chrétiennes des années 70-135.) pp. 405-412.

***FREIB. ZEITSCHR. F. PHIL. U. THEOL. 6 (1959) 1.** — M. Thiel. *Die grosse Mannigfaltigkeit der Geschöpfe.* (La grande multiplicité des créatures provient de leur composition d'acte et de puissance. Pour le thomisme, qui y insiste, cette composition est l'unique cause de la multiplicité.) pp. 3-22. — O. Perler. *Das Protoevangelium des Jakobus nach dem Papyrus Bodmer V.* (Édité en 1958 par M. Testuz, ce papyrus présente en deux endroits, des variantes qui témoignent d'un certain pressentiment en l'Immaculée Conception.) pp. 23-35. — A. Berz. *Der Standort der Katechetik innerhalb der Theologie.* (En tant que science, la catéchétique relève de la théologie « pratique ».) pp. 36-43.

GIORN. CRIT. D. FILOS. ITAL. 38 (1959) 2. — C. Mazzantini. *Evidenza e problematicità.* (Problématique ayant son principe dans la mise en rapport de l'évidence de la contingence de l'existence avec l'évidence de la nécessité de la vérité.) pp. 161-180. — A. Vasa. *Idealismo e realismo.* (L'idéalisme actualiste et ses développements dialectiques ; Logicisme et réalisme ; pragmatisme et logicisme ; Idéalisme et réalisme.) pp. 181-201. — A. Plebe. *Empirismo dogmatico ed Empirismo ipotetico*, pp. 202-213. — C. Fabro. *L'essere e l'essistente nell'ultimo Heidegger*, pp. 240-258.

GIORN. DI METAFISICA. 14 (1959) 1. — A. Forest. *Art et métaphysique.* (« Les œuvres métaphysiques sont tout à la fois, dans une alliance qui est sans doute leur privilège, des constructions de l'art et de la pensée. ») pp. 1-10. — F. Battaglia. *I valori nella pedagogia*, pp. 11-34. — F. Ventorino. *I limiti dell'oggettività della storia nel pensiero di Raymond Aron*, pp. 35-59. — A. Etcheverry. *Le conflit actuel des humanismes*, pp. 60-68. — V. Guazzoni Foà. *Il concetto di Provvidenza nel pensiero classico e in quello cristiano*, pp. 69-95. — G. Del Degan. *Ancora a proposito dell'origine dell'anima intellettiva secondo A. Rosmini*, pp. 96-108.

***GREGORIANUM. 40 (1959) 2.** — E. Dhanis. *Qu'est-ce qu'un miracle?* (C'est la marque de présence d'un ordre de grâce, le symbole de l'élévation de l'homme au-dessus de lui-même, et une signature divine apposée à la révélation.) pp. 201-241. — B. Lonergan. *Christ as Subject: A Reply.* (Répond aux objections présentées par le P. A. Perego dans *Divinitas*, 2 (1958) pp. 409-424.) pp. 242-270. — G. Filograssi. *Intorno all'oggetto del culto al Cuore di Gesù nella* Haurietis aquas. (Critique l'interprétation du P. J. Calveras qui inclut l'image extérieure dans l'objet de ce culte.) pp. 271-296. — D. Grasso. *Osservazioni sulla teologia della parrochia*, pp. 297-314. — A. Orbe. *El escándalo del Bautista.* (Sur Clément d'Alexandrie, *Excerpta ex Theodoto*, 5, 2.) pp. 315-326.

HARVARD THEOL. REV. 52 (1959) 1. — F. Sokolowski. *On the Rules Regulating the Celebration of the Eleusinian Mysteries.* (Essai de restitution de l'inscription d'Athènes I.G. I^2 6.) pp. 1-7. — W. B. Hunter. *Milton's Arianism Reconsidered.* (Certains passages discutables reflètent une tradition antérieure au concile de Nicée ; mais M. n'est pas arien à proprement parler.) pp. 9-35. — G. Downey. *The Name of the Church of St. Sophia in Constantinople.* (Le nom de la « grande église » désigne la Sagesse du Verbe de Dieu.) pp. 37-41. — G. Lindbeck. *Nominalism and the Problem of Meaning as Illustrated by Pierre d'Ailly on Predestination and Justification.* (Sa conception nominaliste de la causalité permet à P. d'A. de tenir une position médiane entre Ockham et Grégoire de Rimini : le même Dieu qui prédestine certains au salut librement et sans cause, en réprouve d'autres à cause de sa prescience de leurs fautes.) pp. 43-60.

***IRENIKON. 31 (1958) 4.** — R. Roques. *Le sens du baptême selon le Pseudo-Denys.* (D. ne se contente pas de décrire les rites ; sans recourir à la typologie, il en propose une exégèse noétique qui trahit des influences gnostiques mais qui n'évacue pas le donné chrétien.) pp. 427-449. — H. Marot. *Les nouveaux projets d'Union en Inde et les décisions de Lambeth 1958* .(L'Église d'Angleterre s'achemine vers une pleine intercommunion avec des Églises officiellement épiscopales elles-mêmes en communion avec des Églises non-épiscopales.) pp. 450-459. — J. Gribomont. *Le renoncement au monde dans l'idéal ascétique de saint Basile.* (Ce renoncement n'est pas pour B. l'essentiel : c'est une condition négative permettant une réforme de soi-même.) pp. 460-475. = **32 (1959) 1.** — Éditorial. *Le prochain Concile œcuménique*, pp. 3-5. — B. Bobrinskoy. *Onction chrismale et Vie en Christ chez Nicolas Cabasilas.* (Héritier de la tradition patristique, C. voit dans l'onction chrismale un sacrement distinct du baptême, qui reproduit en mystère l'onction du Christ par le Saint-Esprit. Valeur sotériologique de cette onction, qui réalise la présence du Christ dans le baptisé, et qui ne sera achevée que par l'eucharistie.) pp. 6-22. — O. Rousseau. *Pourquoi une « Introduction à l'Œcuménisme »?* (A propos du livre du P. M. Villain. Progrès de l'idée unioniste. Missions et œcuménisme.) pp. 23-47. — *** *La réaction religieuse des Russes soviétiques à l'Exposition de Bruxelles.* (Curiosité sympathique et ignorance.) pp. 48-57.

***JAHRBUCH F. ANTIKE U. CHRISTENTUM. 1 (1958).** — F. J. Dölger (†). *Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens* (à suivre). (Des témoignages de Tertullien, on peut conclure que le « signe de la croix » (sur le front) est un usage universel dans l'Église et remonte au moins à 150. Ne pas en chercher l'origine dans le montanisme ou dans les cultes non-chrétiens. Les Pères en retrouvent des analogies dans l'A. T., p. ex. dans *Ez.* 9, 14, ou dans l'interprétation allégorique de *Gen.* 14, 14 (318 = T I H), ou *Ex.* 12, 7 ss.) pp. 5-19. — T. Klauser. *Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst.* (Le type du « Bon Pasteur », déjà familier à l'art païen de l'époque impériale, n'est pas nécessairement une figuration de Jésus, et n'indique pas toujours un monument chrétien.) pp. 20-51. — E. Stommel (†). *Bischofsstuhl und Hoher Thron.* (A propos du grief fait à Paul de Samosate de s'asseoir sur un « trône élevé », privilège des empereurs et des fonctionnaires impériaux ; l'« intronisation » de l'évêque chrétien a des origines bibliques : cf. la « chaire de Moïse »). pp. 52-78. — A. von Gerkan.

Zu den Problemen des Petrusgrabes. (Discussion du livre du P. E. Kirschbaum. On ne peut démontrer l'existence de la tombe de l'apôtre sous le « trophée » retrouvé.) pp. 79-93. — L. Koep. *Die Konsekrationsmünzen Kaiser Konstantins und ihre religionspolitische Bedeutung.* (Constantin est le dernier empereur pour qui on ait frappé des monnaies de *consecratio* (= apothéose) : le culte de l'empereur prend fin avec lui.) pp. 94-104. — A. Hermann. « *Mit der Hand singen* ». (A propos d'un détail d'un ivoire sculpté de Trêves. Ce geste est peut-être la survivance d'une pratique magique.) pp. 105-108. — I. Opelt. *Die duftgesalbte Taube als Lockvogel.* (La colombe enduite de parfum employée comme appeau : parallèles à un texte de S. Basile, *Ep.* 10.) pp. 109-111. — E. Stommel (†). *Zum Problem der frühchristlichen Jonasdarstellungen.* (De la dépendance iconographique du type de Jonas à ceux d'Endymion et de Dionysios peut-on conclure à une dépendance *religionsgeschichtlich?*) pp. 112-115. — A. Hermann. *Ein Amulett gegen Ertrinken*, pp. 116-118. — Compléments au *Reallexikon für Antike und Christentum: Aethiopia* (G. Lanczkowski), pp. 134-152. — *Amen* (A. Stuiber), pp. 153-159.

JOURN. DE PSYCHOLOGIE. 55 (1958) 4. — G. Bouligand. *Aspects récents de la pensée théorique globale. Exemples de repérage en des conditions critiques.* (Le développement d'une recherche théorique est au moins partiellement déterminé. Caractéristiques de ce déterminisme.) pp. 425-452. — G. de Montpellier. *Processus d'apprentissage et intelligence*, pp. 453-460. — M. Chastaing. *Le symbolisme des voyelles. Significations des « i »* (suite). (Symboles d'acuité et de petitesse.) pp. 461-481. — J. Larrue. *Loisirs organisés et réactions ouvrières.* (Raisons pour lesquelles la majorité des travailleurs se désintéressent de l'organisation collective des loisirs. Aspect du vaste problème de la culture et de la découverte des valeurs culturelles.) pp. 482-495.

JOURN. OF RELIGION. 38 (1958) 4. — M. S. Friedman. *Religious Symbolism and « Universal » Religion.* (La notion de symbole religieux selon M. Buber.) pp. 215-225. — G. Vahanian. *Biblical Symbolism and Man's Religious Quest.* (Le protestantisme et l'art.) pp. 226-239. — D. C. Hodges. *Fratricide and Fraternity.* (Interprétation psychologique de l'éthique de fraternité. Prise de position contre Freud.) pp. 240-250. — T. J. J. Altizer. *Religion and Reality*, pp. 251-262. — W. P. Alston. *Tillich on Idolatry.* (T. est incapable d'élaborer une définition de l'idolâtrie qui corresponde exactement à la réalité à définir.) pp. 263-267. = **39(1959) 1.** — A. Pitcher. *The Significance of* The American Business Creed *for the Churches: A Summary and Interpretation.* (Tout ce numéro est consacré à l'étude d'un ouvrage sur *Le credo des affaires américaines.* Ce premier article : Quel en est la portée pour les Églises?) pp. 1-24. — A. Pitcher. *A Theological Critique of* The American Business Creed, pp. 50-54. — [Nous n'avons pas résumé les articles qui considèrent surtout les aspects économiques du problème. Tout le débat est résumé dans des conclusions, suivies de nouvelles pistes de recherches : pp. 55-58.]

JOURN. OF THEOL. STUD. 10 (1959) 1. — J. C. O'Neill. *The Six Amen Sayings in Luke.* (Dans l'évangile de Luc, le mot *amen* souligne l'avènement du plan du salut dans l'histoire et l'appel à la vie chrétienne.) pp. 1-9. — H. Chadwick. *Rufinus and the Tura Papyrus of Origen's Commentary on Romans.* (Comparaison des fragments du papyrus de Tura et de la traduction par Rufin du Comm. sur l'épître aux Romains d'Origène. A propos de l'éd. Scherer du papyrus.) pp. 10-42. — H. B. Porter. *The Rites for the Dying in the Early Middle Ages*, I : *St. Theodulf of Orleans.* (La liturgie des malades au VIIIe- IXe siècles d'après Th. d'Orléans.) pp. 43-62. — G. F. A. Best. *The Evangelicals and the Established Church in the Early Nineteenth Century*, pp. 63-78. — T. F. Glasson. *The 'Passover', a Misnomer: the Meaning of the Verb* Pasach. (Le sens serait : protéger.) pp. 79-84. — H. W. F. Saggs. *A Lexical Consideration for the Date of* Deutero-Isaiah. (Pas plus tard que le VIe s. av. J.-C.) pp. 84-87. — C. Roth. *Were the Qumran Sectaries Essenes? A Re-examination of some Evidences.* (Discussion

des témoignages de Philon, Josèphe et Pline.) pp. 87-93. — P. R. Ackroyd. *The 153 Fishes in John XXI.11. A further Note*, p. 94.

KERYGMA UND DOGMA. 5 (1959) 2. — W. Hahn, *Säkularisation und Religionszerfall.* (Sécularisation et décadence religieuse. Comment la sécularisation rappelle l'Église à sa propre vérité.) pp. 83-98. — P. E. Persson. *Das Amt des Geistes.* (Église et Esprit. C'est de l'Église, pas de la Parole, que le catholique attend la vérité et la vie. Conséquences pour le ministère ecclésiastique.) pp. 99-116. — A. Kimme. *Haupttypen der Christokratie.* (La Seigneurie universelle du Christ. Trois types historiques : le césaropapisme oriental, le césarisme papal, la christocratie calvinienne. Deux types contemporains : évangélique (Barth) et catholique.) pp. 117-132. — O. Castrén. *Zum Problem der Jungfräulichkeit und der Ehe in der römisch-katholischen und evangelischen Ethik.* (Virginité et mariage. Protestantisme et catholicisme devant ces problèmes. Comparaison de deux éthiques sexuelles.) pp. 133-145. — D. Löfgren. *Verschiedene Tendenzen in der Neueren Lutherforschung.* (Les recherches sur Luther. La Loi. Le concept de foi. La méthode de ces recherches.) pp. 146-164.

***MAISON-DIEU. (1959/2) n° 58.** — Du catéchuménat à la Confirmation. : J. Lécuyer. *Théologie de l'initiation chrétienne d'après les Pères.* (Initiation à une histoire de salut, à une communauté de salut ; rôle de la Confirmation.) pp. 5-26. — A. Chavasse. *Signification baptismale du carême et de l'octave pascale.* (Il faut rendre une conscience baptismale aux fidèles, et redonner une liturgie à la préparation des adultes au baptême.) pp. 27-38. — J. F. Rivera. *Le rite baptismal dans l'ancienne liturgie hispanique*, pp. 39-47. — J. Beckmann. *L'initiation et la célébration baptismale dans les missions du XVIe siècle à nos jours.* (Catéchuménat restauré sans liturgie ; les rites du baptême.) pp. 48-70. — J. Christiaens. *L'organisation d'un catéchuménat au XVIe siècle.* (Le catéchuménat selon le rituel de Santori ; son application en Chine.) pp. 71-82. — X. Seumois. *La structure de la liturgie baptismale romaine et les problèmes du catéchuménat missionnaire.* (Les difficultés du catéchuménat en Afrique Noire trouveraient une solution dans la restauration d'une liturgie du catéchuménat.) pp. 83-110. — B. Fischer. *Formes de la commémoration du baptême en Occident.* (Dans l'année liturgique et la dévotion familiale.) pp. 111-134. — P.-M. Gy. *Histoire liturgique du sacrement de confirmation*, pp. 135-145.

MIND. 68 (1959) Avr. — N. S. Sutherland, *Motives as Explanations.* (Recourir à leurs motifs pour expliquer certains comportements humains n'implique pas qu'il y ait une différence essentielle entre l'activité des hommes et celle des animaux mais simplement que notre réflexion sur l'une et l'autre est différenciée par des positions de principes qui sont d'ordre théologique.) pp. 145-159. — F. Sommers. *The Ordinary Language Tree.* (Précisions sur les sens d'une proposition, par contraste avec sa signification.) pp. 160-185. — G. Patzig. *Aristotle and Syllogisms from False Premisses.* (Comment interpréter du point de vue de la logique moderne l'effort d'Aristote?) pp. 186-192. — R. D. Bradley. *Must the Future be what it is going to be?* (Il ne faut pas confondre le déterminisme logique avec un fatalisme qui refuserait toute incidence du présent sur l'avenir.) pp. 193-208. — F. Fröhlich. *Primary Qualities in Physical Explanation.* (La physique moderne explique par les notions d'attraction et de répulsion les interactions des corps, cette schématisation pourrait se révéler inadéquate et n'est en tout cas pas exclusive d'autres schémas possibles dont aucun ne s'impose nécessairement.) pp. 209-217. — S. Coval. *Worship. Superlatives and Concept confusion.* (Se demander si Dieu existe ou s'il y a un Dieu, c'est en réalité demander si l'on a soi-même une âme religieuse, ou s'il y a des âmes religieuses.) pp. 218-222. — C. Wellman. *Wittgenstein and the Egocentric Predicament.* (Le problème du fondement expérimental de toute connaissance.) pp. 223-233. — C. L. Hamblin. *The Modal « Probably ».* (Logique de la probabilité.) pp. 234-240. — W. D. Glasgow, G. W. Pilkington.

On the Soul. (A propos d'un article de J. R. Lucas dans *Faith and Logic*, ed. by B. Mitchell ; les différents sens du mot « âme ».) pp. 241-251. — P. Remnant. *Professor Rynin on the Autonomy of Morals*, pp. 252-255. — M. A. Boden. *In Reply to Hart and Hampshire.* (La certitude subjective.) pp. 256-260.

***MISCEL. COMILLAS. 31 (1959).** — F. Pérez Ruiz. *El concepto de filosofia en los escritos de Platon. Filosofia y sabiduria*, pp. 7-152. — O. Robleda. *Persona y sociedad. El principio de subsidiaridad.* (Vue générale d'histoire des doctrines.) pp. 155-190. — J. Silvestre Arrieta. *La Iglesia del intervalo : aspecto escatológico del tiempo de la Iglesia en Oscar Cullmann*, pp. 195-297. — C.-M. Abad. *Carlos V y san Francisco de Borja.* (Présentation et édition de 16 documents dont les 3 premiers, inédits, proviennent du Procès apostolique de Barcelone, 1611.) pp. 301-333.

***MÜNCH. THEOL. ZEITSCHR. 10 (1959) 1.** — J. Pascher, *Vom Gesetz zur Freiheit.* (L'esprit du jeûne eucharistique et l'usage pastoral des dispositions pontificales récentes.) pp. 1-6. — R. Egenter. *Christliche Laienfrömmigkeit.* (Réflexions sur la notion et les devoirs d'une spiritualité des laïcs, telle qu'elle a été élaborée par le P. Congar dans son livre : *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris 1953.) pp. 7-18. — H. Häfner. « *Psychotherapie und Gewissen* ». (Quel degré de responsabilité morale peut-on attribuer aux actes déficients d'un neurotique? Même s'il est gravement atteint dans son être psycho-somatique, il lui reste une certaine responsabilité — s'exprimant par des remords de conscience — ce qui atteste la présence d'une culpabilité objective de sa part.) pp. 19-28. — K. G. Hugelmann. *Das Volk in der Philosophie und Theologie des Nikolaus von Kues.* (A travers les spéculations sur les anges et sur les mondes célestes on peut discerner, chez N. de C., une conception très raisonable du rôle que jouent les peuples ou nations dans la vie politique.) pp. 29-37. — J. L. Witte. *Ist Barths Rechtfertigungslehre grundsätzlich katholisch?* (Non, car B. n'accepte pas l'« appropriation » de la grâce par le justifié et sanctifié, exigée à Trente [Denz. 799], ni la croissance dans la sanctification individuelle, ni, surtout, la « divinisation » de la nature humaine assumée dans l'Incarnation — ce que H. Küng n'a pas suffisamment souligné.) pp. 38-48.

***MUSÉON. 71 (1958) 3-4.** —L. T. Lefort. *L'homélie de S. Athanase des papyrus de Turin* (suite). (Traduction française avec quelques notes.) pp. 209-239. — G. Garitte. *Un nouveau manuscrit de la « Narratio de rebus Armeniae ». Le Sin. gr. 1699.* (Description de ce ms., collation des variantes.) pp. 241-254. — G. Garitte. *La vision de S. Sahak en grec.* (Édition du texte grec contenu dans *Sin. gr. 1699* ; traduction latine du texte arménien connu par ailleurs.) pp. 255-278. — A. van Lantschoot. *Les questions-réponses du Ms. Vat. arabe 155.* (Texte et traduction française de quatorze réponses données par S. Théodose sur des questions bibliques.) pp. 279-298. — J. Leroy. *Les Petites Catéchèses de S. Théodore Studite.* (Ces homélies, datant de 821-826, ont été recueillies en vue de la lecture liturgique.) pp. 329-358. — K. H. Kuhn. *Pseudo-Shenoute on Christian Behaviour.* (Un texte copte, à éditer prochainement, contient une homélie invitant à la pénitence et à une vie sainte ; langue, auteur, affinités littéraires.) pp. 359-380.

NEW TESTAMENT STUD. 5 (1959) Avr. — O. Cullmann. *L'opposition contre le temple de Jérusalem, motif commun de la théologie johannique et du monde ambiant.* (O. C. croit pouvoir conclure de sa recherche que le type johannique de christianisme — auquel il faut rattacher outre les écrits johanniques l'Épître aux Hébreux — ne doit pas être considéré comme un produit tardif et non palestinien. Recruté dans les milieux de Jean-Baptiste, le groupe johannique est apparenté au groupe d'Étienne, dit des « Hellénistes »). pp. 157-173. — D. Daube. *The Earliest Structure of the Gospels.* (Influence décisive des différents schèmes de la *Haggadah.*) pp. 174-187. — W. Grundmann. *Die νήπιοι in der Urchristlichen Paränese.* (Enfant, enfance ; thème de la

prédication primitive.) pp. 188-205. — F. W. Beare. *On the Interpretation of Romans VI, 17*, pp. 206-210. — E. Massaux. *Quelques variantes importantes de P. Bodmer III et leur accointance avec la gnose*, pp. 210-212. — W. Foerster. Εὐσέβεια *in den Pastoralbriefen.* (L'usage du terme dans les Épîtres pastorales exprime la relation personnelle au monde ambiant dont les droits sont fondés sur le fait que Jésus est à la fois créateur et sauveur.) pp. 213-218. — M. Smith. « *God's begetting the Messiah* » *in IQSa.* (Sur le sens d'un passage des manuscrits de Qumrân.) pp. 218-224. — W. H. Brownlee. *The Priestly Character of the Church in the Apocalypse.* (« L'ange de l'Église » : à la fois l'évêque et la communauté elle-même.) pp. 224-225.

***NOUV. REV. DE SCIENCE MISS. 15 (1959) 1.** — J. Lécuyer. *Aspects missionnaires de l'Initiation chrétienne selon les Pères de l'Église.* (Comprise comme initiation à une histoire et à une communauté de salut, l'initiation chrétienne insère le baptisé dans le mystère et la mission du Christ, en même temps qu'elle l'engage à collaborer à la tâche apostolique commune de l'Église.) pp. 1-13. — J. Beckmann. *Taufvorbereitung und Taufliturgie in den Missionen vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart.* (S'il y a eu au xvi[e] s., dans les colonies espagnoles, des conversions forcées et des baptêmes en masse liés à la pratique du Requerimento, les missionnaires ne perdirent cependant jamais de vue la nécessité d'une instruction des catéchumènes préalable à l'administration du baptême. En Chine le P. de Ricci était délibérément soucieux de la qualité des convertis plus que de leur nombre. La congrégation de la Propagande fondée en 1622 se préoccupa très vite de l'organisation du catéchuménat dans les pays de mission.) pp. 14-31. — X. Seumois. *La structure de la Liturgie baptismale romaine et les problèmes du catéchuménat missionnaire.* (L'ampleur des sursauts du paganisme dans les chrétientés d'Afrique noire montre que beaucoup de baptisés n'ont pas assimilé la conception chrétienne des rapports de Dieu et de l'univers. Dieu, pour eux, n'est pas vraiment engagé dans l'histoire ; ils en restent à une explication dualiste du problème du mal, d'où l'emprise que garde sur leur mentalité la croyance aux forces maléfiques occultes. De graves problèmes sont ainsi posés concernant la structure et les méthodes du catéchuménat.) pp. 32-50. — C. Laufer. *Fehlbeurteilung der Eingeborenenpsyche in der Südseemission.* (Impressionnés par la grossièreté et la cruauté des croyances et des cérémonies des indigènes, les missionnaires des mers du Sud eurent là comme ailleurs trop tendance à méconnaître les authentiques valeurs religieuses de leur patrimoine culturel, attitude qui a porté préjudice à l'efficacité de l'évangélisation.) pp. 51-59. — P. Brunner. *Initiation et célébration baptismale en mission.* (C. R. de la 6[e] rencontre internat. d'Études liturgiques, Montserrat, sept. 1958). pp. 60-63.

***NOUV. REV. THÉOL. 81 (1959) 3.** — X. Léon-Dufour. *Le juste Joseph.* (Le message de l'ange à J. en *Mt.* I, 18-25 ne porte pas sur la conception virginale de Marie mais sur le rôle que doit tenir J. comme père légal de Jésus. J. est dit « juste » en tant qu'il ne veut pas se faire passer pour le père de l'Enfant divin.) pp. 225-231. — G. le Grelle. *La plénitude de la parole dans la pauvreté de la chair d'après Col. I, 24.* (Le verset 24 n'est pas à comprendre en ce sens que S. Paul compléterait ce qui manque à la Passion du Christ, mais en ce sens que la pauvreté et l'angoisse subies par l'apôtre dans sa chair sont compensées en plénitude par la joie du ministère apostolique.) pp. 232-250. — E. Rideau. *La crise de la conscience contemporaine.* (En face de la négation totale de l'athéisme contemporain, l'attitude du chrétien doit être celle d'une foi totale.) pp. 251-270. — J. Hamer. *Place des religieux dans l'apostolat de l'Église.* (L'autonomie des religieux est le revêtement juridique d'une action au service de la catholicité de chaque Église particulière.) pp. 271-281. — M. Thiéfry. *Réflexions sur notre législation familiale récente.* (Jugement chrétien sur la législation familiale actuellement en vigueur en Belgique.) pp. 282-287. = 4. — L. Alonso-Schökel. *Argument d'Écriture et théologie biblique dans l'enseignement théologique.* (Au lieu de continuer à pratiquer la méthode de l'« argument d'Écriture » basée sur la controverse et la dispute, l'enseignement théologique devrait faire un plus large usage de la méthode philologico-

historique de la théologie biblique.) pp. 337-354. — A. de Bovis. *Philosophie ou théologie de l'histoire?* Introduction au problème de la révélation (à suivre). (Exposé des différentes conceptions de la philosophie de l'histoire et nécessité de poser un terme de l'histoire qui ne peut être que transcendant au mouvement historique.) pp. 355-375. L. Malevez. *La foi comme événement et comme signification.* A propos de l'œuvre du P. Henri Bouillard sur Karl Barth. (Remarques critiques sur la façon dont le P. B. comprend les rapports entre la foi comme événement et la foi comme connaissance.) pp. 376-391. — L. Jerphagnon. *Philosophie du repentir.* (Analyse du regret, du remords et du repentir dans leur spécificité : seul le repentir est un élément positif de la contrition chrétienne.) pp. 392-399. — A. Godin. *Le transfert dans la relation pastorale,* pp. 400-411. = **5.** — A. de Bovis. *Philosophie ou théologie de l'histoire ?...* (suite et fin). (La conception chrétienne de l'histoire concilie les traits antinomiques des conceptions matérialiste et idéaliste de l'histoire.) pp. 449-461. — P. Andriessen. *L'impuissance de Paul en face de l'ange de Satan.* (L'« écharde dans la chair » de *2 Cor.* 12,7 n'est pas à entendre d'une maladie mais de la persécution que Paul subit de la part des « pseudo-apôtres ».) pp. 462-468. — L. Renwart. *L'intention du ministre des sacrements, problème mal posé?* (La controverse entre partisans de l'intention externe et partisans de l'intention interne ne peut trouver une issue qu'au niveau d'une étude théologique sur la nature profonde du caractère sacramentel.) pp. 469-488. — M. Coppenrath. *Les ordres inférieurs: degrés du sacerdoce ou étapes vers la prêtrise?* (Il faut donner le sens de « degrés » et non d'« étapes » au mot *gradus* au canon 2 de la Session 23 du Concile de Trente.) pp. 489-501. — H. Rondet. *De l'amour fraternel au baptême.* (Essai de précatéchèse.) pp. 502-511.

NUMEN. 5 (**1958**) **3.** — D. Howard Smith. *Chinese Concepts of the Soul.* (Dans le bouddhisme et le taoïsme, il y a la croyance en plusieurs âmes réparties en deux catégories, possédées par chaque individu. Pour le Néo-confucianisme tout l'être se dissout à la mort. La pensée chinoise est plus proche de la conception sémitique que la pensée hindoue.) pp. 165-179. — G. Guariglia. *Prophetismus und Heilserwartungsbewegungen bei den niedrigen Kulturen.* (Une enquête portant sur 177 cas montre que ces mouvements, qui se manifestent partout, proviennent souvent d'un désenchantement consécutif à un contact avec la culture des blancs. Ils aboutissent fréquemment à une revalorisation de l'ancienne culture locale ou à un espoir mis dans le communisme.) pp. 180-198. — L. Hori. *On the Concept of* Hijiri *(Holy-Man)* (fin). (Les *Hijiri* ont été des opposants ou des réformateurs du bouddhisme japonais officiel. Leur influence a été grande surtout sur le peuple. Histoire de leurs différents mouvements depuis leurs origines, au XIIe s.) pp. 199-232.

***ORIENTALIA CHRIST. PERIOD. 25** (**1959**) **1-2.** — G. Basetti-Sani. *Sayyid Jamâl ed-Dîn al-Afghânî. Saggio sul suo concetto della religione.* (Dans sa *Réfutation des matérialistes* (1881), le philosophe afghan défend la religion comme facteur de progrès social, mais il oublie sa vraie nature.) pp. 5-43. — I. Hausherr. *Ignorance infinie ou science infinie?* (A propos de l'édition d'Evagre par A. Guillaumont. *Cent.* III, 88, la leçon « ignorance infinie » est préférable à « science infinie » que donne G.) pp. 44-52. — M. Lacko. *Documenta spectantia regimen episcopi Mukačevensis Michaelis Manuelis Olšavsky, 1743-1767.* (Correspondance avec Vienne et avec Rome de cet évêque ruthène uni.) pp. 53-90. — G. Siegmund. *Die Frage des slawischen Einflusses auf die Genese der Weltanschauung von Karl Marx.* (Le principe de la révolution n'est pas chez M. une idée héritée des idéologues slaves ; il le tient, à travers Hegel et les néo-hégéliens, de la révolution française.) pp. 91-100. — J. Mateos. *Un office de nuit chez les Chaldéens?* (Vestiges d'un office de nuit pour tous les jours de l'année.) pp. 101-113. — A. M. Ammann. *Ueber das Gebet für die Wiedervereinigung der Kirchen (Ein Briefwechsel)* (fin), pp. 114-126. — M. Candal. *Juan Ciparisiota y el problema trinitario palamitico.* (Texte, trad. lat. et commentaire d'un traité inédit de Jean de Cyparisia contre Palamas, sur la distinction entre attributs personnels et essence.) pp. 127-164. —

R. J. Loenertz. *Marino Dandolo, seigneur d'Andros et son conflit avec l'évêque Jean (1225-1238)*, pp. 165-181.

PHILOSOPHY 34 (1959) Avr. — L. C. Robertson. *Viscount Samuel.* (Hommage au président sortant du Royal Institute of Philosophy.) pp. 97-98. — R. G. Olson. *Authenticity, Metaphysics, and moral Responsability.* (Dialogue avec J. P. Sartre.) pp. 99-110. — D. W. Hamlyn. *Categories, formal Concepts and Metaphysics.* (Sur la notion de concept formel proposée par Wittgenstein.) pp. 111-124. — C. Taylor. *Ontology.* (L'ontologie est à la recherche d'un langage réel.) pp. 125-141. — C. H. Whiteley. *Physical Objects.* (L'existence des objets est une supposition non un donné.) pp. 142-149. — C. W. K. Mundle. *Probability and scientific Inference.* (Recension du livre portant ce titre, de G. Spencer Brown, Londres 1957.) pp. 150-154.

RASSEGNA DI FILOSOFIA. 7 (1958) 4. — T. de Mauro. *Storia e analisi semantica di « classe ».* (Destinée au *Dictionary of Fundamental terms of Philosophy and Political thought*, cette analyse de la notion de « classe » est accompagnée de vingt-sept pages de documents et de références à des questions marginales.) pp. 309-351. — I. Vecchiotti. *Gli idealisti italiani nella cultura indiana contemporanea*, pp. 352-374.

***RECH. DE SCIENCE RELIG. 47 (1959) 2.** — M. Vidal. *La* Theophilia *dans la pensée religieuse des Grecs.* (Le *theophilès* est l'homme heureux, objet des faveurs divines. Chez Platon, puis chez les stoïciens, progrès de cette notion dans le sens d'une amitié avec Dieu.) pp. 161-184. — M. Aubineau. *Le thème du « Bourbier » dans la littérature grecque profane et chrétienne.* (Transposition chrétienne d'une image profane : le bourbier de l'Hadès, d'origine orphique, passé dans certaines représentations de l'enfer ; le bourbier du corps et des vices dans lequel est plongée l'âme, passé chez les PP. grecs ; le pourceau dans le bourbier.) pp. 185-214. — J. Chéné. *Saint Augustin enseigne-t-il dans le* De Spiritu et Littera *l'universalité de la volonté salvifique de Dieu?* (En xxiii, 57, A. cite *I Tim.* 2, 4, et souligne que la volonté divine n'entrave pas la liberté ; il n'aborde pas le problème de la volonté universelle de salut.) pp. 215-224. — R. Marlé. *La « Philosophie de la Religion » de Henry Duméry.* (A faire du christianisme « le type parfait d'une religion intemporelle où s'exprime le mouvement constitutif de la conscience dans sa relation à l'Absolu,... on ne l'a ni compris dans son unicité ni respecté dans sa radicale transcendance. ») pp. 225-241.

***RECH. DE THÉOL. ANC. ET MÉD. 25 (1958) Juill.-Déc.** — A. Stoelen. *Les commentaires scripturaires attribués à Bruno le Chartreux.* (A considérer l'exégèse de S. Paul dans l'*Expositio in Psalmos* et celle des Psaumes dans l'*Expositio in Epist. Pauli*, ces deux ouvrages peuvent être du même auteur.) pp. 177-247. — O. Lottin. *Quelques recueils d'écrits attribués à Hugues de Saint-Victor.* (Inventaire des *Miscellanea* contenus dans *Bruges-Ville 153*, *Douai 371* et *Metz 1230.*) pp. 248-284. — A. Kolping. *Zur Frage der Textgeschichte, Herkunft und Entstehungszeit der anonymen « Laus Virginis » (bisher* Mariale *Alberts des Grossen.)* (Cette étude critique de la tradition manuscrite appuie la candidature d'Engelbert d'Admont.) pp. 285-328. — J. Beumer. *Romanus de Roma O. P. und seine theologische Einleitungslehre.* (Théologie de transition, à mi-chemin entre l'augustinisme et le thomisme.) pp. 329-351.

***REV. BÉNÉDICTINE. 69 (1959) 1-2.** — P. Meyvaert. *Problems concerning the « Autograph » Manuscript of Saint Benedict's Rule*, pp. 3-21. — E. A. Lowe. *The Script of the Farewell and Date Formulae in early papal Documents as reflected in the oldest Manuscripts of Bede's* Historia Ecclesiastica, pp. 22-31. — C. Gindele. *Die gallikanischen « Laus Perennis » — Klöster und ihr « Ordo Officii ».* (Distingue la *laus perennis per normas*, celle *per turbas* et celle *per duas partes.*) pp. 32-48. — N. Huyghebaert. *Le Comte Baudoin II de Flandre et le « Custos » de Steneland.* (A propos d'un

faux précepte de Charles le Chauve pour Saint-Bertin.) pp. 49-67. — C. H. Talbot. *The Life of Saint Wulsin of Sherborne, by Goscelin* (Édite le texte du *Gothanus I, 81*) pp. 68-85.

***REV. BIBLIQUE. 66** (1959) **1.** — J. Bourke. *Le jour de Yahvé dans Joël* (à suivre). (Le livre de Joël forme une unité organique. Le prophète s'inspire de Sophonie et d'*Is.* 13 ; il présente le jour de Yahvé surtout comme une manifestation de sa sainteté plus que de sa colère.) pp. 5-31. — M. de Goedt. *L'explication de la parabole de l'ivraie (Mt. XIII, 36-43).* (La période explicative, où le champ est le monde entier, suppose un travail littéraire de la communauté chrétienne. Jésus a dû parler, de manière plus restreinte, d'Israël, tout en ouvrant des perspectives sur le jugement eschatologique universel.) pp. 32-54. — A. Feuillet. *Le Messie et sa Mère d'après le chapitre XII de l'Apocalypse.* (L'enfantement dont il s'agit n'est pas la naissance de Jésus à Bethléem, mais sa passion et sa résurrection. Sa mère est d'abord une personnification du peuple de Dieu, mais la personne de Marie n'est pas exclue.) pp. 55-86. — R. de Vaux. *Les manuscrits de Qumrân et l'archéologie.* (Sans dissiper toutes les obscurités des textes, l'archéologie permet d'affirmer leur authenticité et leur ancienneté, ainsi que de reconstituer partiellement la vie de la communauté essénienne.) pp. 87-110.

***REV. D'ASCÉT. ET DE MYST. 35** (1959) **Janv.** — I. Hausherr. *Le traité de l'oraison d'Evagre le Pontique* (à suivre) (Nouvelle présentation d'un document qui avait été, en 1934, traduit et commenté dans cette même *Revue.*) pp. 3-26. — J. Walsh. *Guillaume de Saint-Thierry et les sens spirituels.* (Dans ses analyses de l'expérience mystique au moyen de l'analogie des sens, G. est au premier rang des théologiens de la mystique.) pp. 27-42. — R. Ricard. *Un traité portugais de spiritualité à l'époque du quiétisme: « Luz e calor » de Manuel Bernardes (1696).* (Chez cet oratorien aucune doctrine originale. Un éclectisme de bon aloi. Le traité *Lumière et chaleur* est formé de neuf leçons ; la plus importante a pour titre « De la contemplation acquise et oraison de pure foi ou de présence de Dieu ».) pp. 43-59. — P. Broutin. *Pastorale épiscopale au XIXe siècle.* (Ce que fut la spiritualité épiscopale du cardinal Pie, évêque de Poitiers.) pp. 60-77.

***REV. D'HIST. ECCLÉSIAST. 54** (1959) **1.** — L. R. Ménager. *La « byzantinisation » religieuse de l'Italie méridionale (IXe-XIIe siècles) et la politique monastique des Normands d'Italie* (fin). (L'hellénisation de la Calabre avant l'arrivée des normands était tout à fait superficielle et concentrée en quelques couvents grecs. La politique des normands a été résolument anti-grecque et c'est le regroupement en quelques points de Sicile des moines grecs pratiquement expulsés de leurs anciennes possessions qui a pu donner l'illusion d'une faveur accordée par les normands au monachisme basilien.) pp. 5-40. — C. Dereine. *La spiritualité « apostolique » des premiers fondateurs d'Affligem (1083-1100).* (Le cas original de cette petite fondation, jusqu'ici trop vite cataloguée comme « clunisienne », fournit l'occasion de nombreuses remarques générales sur le mouvement religieux du xiie siècle.) pp. 41-65. — F. Claeys Bouuaert. *Inventaire de pièces d'archives provenant de l'ancienne université de Louvain* (fin), pp. 66-114. — J. Gribomont. *Eustathe le Philosophe et les voyages du jeune Basile de Césarée.* (Le destinataire de l'ép. 1 de S. B. n'est pas un « philosophe » au sens moderne du mot, mais un maître d'ascèse monastique, Eustathe évêque de Sébaste. Importance de son rôle dans l'itinéraire spirituel de B.) pp. 115-124. — M. Cocheril. *La première semaine d'Études monastiques de Montserrat.* (Compte rendu, avec qq. réflexions sur l'histoire de la tradition monastique et l'état des études sur le monachisme en Espagne.) pp. 125-128. — J. P. Dolan. *Witzel et Érasme à propos des sacrements.* (La façon dont W. traite de chacun des sacrements dans son *Methodus concordiae ecclesiasticae*, 1537, est très dépendante de la conception érasmienne d'une sainteté personnelle presque exclusivement intérieure ; d'où son insistance sur la nécessité de leur administration dans une langue compréhensible.) pp. 129-142.

REV. D'HIST. ET DE PHILOS. RELIG. 39 (1959) 1. — Fr.-J. Leenhardt. *La structure du chapitre 6 de l'évangile de Jean.* (Trois épisodes, auxquels correspondent les trois parties du discours-débat qui les suit. A rapprocher des trois péricopes de *Mc.* 8 et des trois thèmes de la tentation au désert.) pp. 1-13. — M. Philonenko. *Les interpolations chrétiennes des* Testaments des Douze Patriarches *et les Manuscrits de Qoumrân* (suite), pp. 14-38. — P. Prigent. *L'Évangile selon Thomas. État de la question*, pp. 39-45. — R. Folz. *Le pouvoir pontifical au Moyen âge.* (Le livre de M. Pacaut : *Alexandre III. Étude sur la conception du pouvoir pontifical dans sa pensée et dans son œuvre*, Paris, 1956.) pp. 46-50.

REV. DE L'HIST. DES RELIG. 155 (1959) 1. — A. Caquot. *Sur une désignation vétérotestamentaire de «l'insensé».* (*Nabal* qualifierait le puissant qui, dans son orgueil, s'élève contre Dieu et transgresse les lois humaines : la racine pourrait signifier « tomber »). pp. 1-16. — M. Détienne. *Sur la démonologie de l'ancien pythagorisme.* (Les Pythagoriciens, parti de croyances religieuses populaires, ont presque abouti à la formule platonicienne du démon intermédiaire entre les dieux et les hommes.) pp. 17-32. — R. Turcan. *L'âme-oiseau et l'eschatologie orphique.* (La conception de l'âme-oiseau n'est pas une simple métaphore ; elle suppose que les âmes sont entrées dans les corps, portées par les vents.) pp. 33-40. — G.-C. Picard. *Pertinax et les prophètes de Caelestis.* (En 189-190 le proconsul d'Afrique Pertinax rencontre, venant de prophètes locaux — *canes*, selon une ingénieuse correction textuelle —, une opposition qu'il a utilisée ou même provoquée dans un dessein politique.) pp. 41-62. — M.-J. Mashkur. *An-Nawbaḫti. Les sectes šīʿites* (fin). (Traduction des §§ 143-155 : divergences après la mort d'al-Hasan.) pp. 63-78.

REV. DE MÉTAPH. ET DE MORALE. 64 (1959) 1. — G. Gusdorf. *Le peintre et le monde.* (Sans aller jusqu'à dire que l'art n'est que l'expression d'un monde intérieur, il faut admettre une sorte d'autonomie des productions artistiques par rapport au monde extérieur. Le monde de l'art n'est pas un autre monde, mais le monde même brusquement exalté dans son authenticité insoupçonnée.) pp. 1-27. — P. Kaufmann. *L'expression de la destinée dans l'art*, pp. 29-42. — P. Caes. *Le dualisme dans la pensée d'Amiel.* (Il consiste dans l'alternance, qui ne va pas sans contradictions, d'une raison discursive, logicienne, impersonnelle, et d'une nature intuitive, instinctive, mystique.) pp. 43-51. — L. Bolle. *Structure, perspective et durée dans l'œuvre de Proust.* (L'œuvre de Proust est construite en vue de justifier à la fois une révélation mystique annoncée dès le début par des thèmes, et une analyse psychologique où le facteur temps joue un rôle original.) pp. 52-71. — A. Berne-Joffroy. *Valéry et les philosophes.* (Valéry est-il un philosophe ? Les philosophes sont invités à répondre à cette question et, à cette occasion, à donner quelques précisions sur la façon dont ils conçoivent la philosophie.) pp. 72-95. — R. Misrahi. *Le rêve et l'existence selon M. Binswanger*, pp. 96-106.

REV. DE THÉOL. ET DE PHIL. 9 (1959) 1. — A. de Quervain. *Les droits de l'homme et la grâce de Dieu.* (Sans la prédication, les droits de l'homme deviennent une source d'attitudes inhumaines. Sans les droits de l'homme, la prédication oublie la grâce, ce que l'amour de Dieu a fait pour l'homme.) pp. 1-11. — J.-J. von Allmen. *Le Saint-Esprit et le culte.* (Leçon inaugurale à Neuchâtel. L'Esprit suscite le culte, le réfère à l'œuvre du Christ, assure une liberté authentique à son aspect sacrificiel.) pp. 12-27. — H. Réverdin. *La pensée religieuse d'Arnold Reymond.* (In memoriam. Biographie. Œuvres principales.) pp. 28-38. — M. Gex. *Arnold Reymond, le logicien, le philosophe et l'historien des sciences*, pp. 48-54. — G. Widmer. *A. R., le philosophe de la religion*, pp. 55-61. — F. Brunner. *A. R., le métaphysicien*, pp. 62-68. — J. Trouillard. *L'homme antique.* (Étude critique de R. Schaerer, *L'homme antique et la structure du monde intérieur d'Homère à Socrate*, Paris 1958.) pp. 69-76. — R. Schaerer. *Le drame posthume de Nietzsche.* (A propos de la nouvelle édition par K. Schlechta, 1954-1956.) pp. 77-81. = **2.** — J. Cadier. *Actualité de Calvin*, pp. 105-

113. — H. MEYLAN. « *Martyrs du diable* ». (Expression employée aux XVI[e] s. tant par les protestants que les catholiques pour désigner les martyrs de l'autre bord. Apologie de la tolérance conçue comme un « droit à l'erreur ».) pp. 114-130. — A.-M. SCHMIDT. *Abel d'Argent, poète protestant et baroque naïf*, pp. 131-140. — T. F. TORRANCE. *L'enseignement baptismal de Calvin.* (Rapport avec la circoncision. Unicité. Baptême et Trinité.) pp. 141-152. — O. WEBER. *L'unité de l'Église chez Calvin*, pp. 153-165. — G. WIDMER. *Karl Barth vu par le P. Bouillard* (Étude critique de la thèse de ce dernier.) pp. 166-176. — H. MEYLAN. *En marge de la correspondance de Théodore de Bèze: Un hérétique oublié.* (Jehan Davion, mentionné dans une lettre de B. de 1558, qui niait la doctrine calviniste touchant la prédestination et l'élection.) pp. 177-181.

***REV. DES ÉTUDES AUGUSTIN. 5 (1959) 2.** — M. RUCH. « Consulares philosophi » *chez Cicéron et chez saint Augustin.* (Cette formule, dont on peut retrouver des homologues dans le vocabulaire de la religion romaine, peut aussi bien remonter à Antiochus d'Ascalon.) pp. 99-102. — F. J. THONNARD. *Les méthodes d'interprétation de la pensée augustinienne.* (A propos des discussions du Congrès Augustinien de 1954 sur *De lib. arb.* III, 55-58 : avantages d'une méthode *historique* sur une méthode *doctrinale;* mais il faut montrer les *constantes doctrinales* du « grand augustinisme ».) pp. 103-120. — A.-M. LA BONNARDIÈRE. *La date du « De Continentia » de saint Augustin.* (Postérieur à 412, appartient peut-être aux années 416-419.) pp. 121-127. — A. TURRADO. *La Sma. Trinitad en la vida espiritual del justo, su templo vivo, segun san Agustin* (à suivre). (Exposé systématique.) pp. 128-151. — G. FOLLIET. *Un passage du* Tractatus in Ioannem 44, 2. (*Christianus-fidelis:* histoire d'une coquille des Mauristes.) pp. 153-155.

***REV. DES SCIENCES RELIG. 33 (1959) 2.** — R. JAVELET. *Psychologie des auteurs spirituels du XII[e] siècle* (suite) (III Liberté et personne ; IV Image et ressemblance.) pp. 97-164. — J. ECOLE. *Maurice Blondel et la métaphysique de l'être*, pp. 165-170. — C. HAURET. *Chronique de théologie biblique. Ancien Testament*, pp. 171-199.

REV. HISTORIQUE DE DROIT FRANÇ. ET ÉTR. 36 (1958) 4. — L. MOULIN. *Sanior et major pars.* Note sur l'évolution des techniques électorales dans les Ordres religieux du VI[e] au XIII[e] siècle (fin), pp. 491-529. — P. DUPARC. *Confréries du Saint-Esprit et communautés d'habitants au moyen âge* (suite). (Relevé des indications d'archives attestant l'existence d'une de ces confréries dans les paroisses des diocèses de Genève, Tarentaise, Maurienne, Grenoble, Belley et Sion.) pp. 555-585. = **37 (1959) 1.** — G. CARDASCIA. *L'adoption matrimoniale à Babylone et à Nuzi*, pp. 1-16.

REV. INTERNAT. DE PHILOS. 12 (1958) 3-4. — H. LAMM. *Marx as a Philosopher.* (La dialectique marxiste nie la philosophie idéaliste pour élaborer une philosophie « pratique » fondée sur la production comme principe.) pp. 237-248. — L. GOLDMANN. *Le matérialisme dialectique est-il une philosophie?* (Oui : c'est une vue du monde irréductible aux systèmes antérieurs et cohérente pratiquement comme théoriquement.) pp. 249-264. — H. B. ACTON. *Karl Marx's Materialism.* (Il fonde son pragmatisme positiviste.) pp. 265-277. — T. D. WELDON. *The Union of Theory and Practice.* (Difficultés et lacunes de cette union dans la pensée de Marx et d'Engels.) pp. 278-287. — J. DESANTI. *Historicité et Vérité.* (Réflexions sur les caractères d'une démarche philosophique essentielle au marxisme pour qui la vérité se dit et se pose dans l'histoire seulement.) pp. 288-306. — A. STERN. *Marxisme et relativisme historique.* (Selon Marx et Engels. Tout en montrant la relativité de nos vérités et de nos valeurs et leur dépendance à l'égard de notre situation de classe, le marxisme a su se construire une épistémologie et une axiologie qui semblent échapper à cette relativité.) pp. 307-317. — L. FLAN. *Études sur Marx.* (Revue des études sur Marx et le marxisme, parues depuis 1945, qui se sont attachées au point de vue philosophique et non pas seulement à l'économique ou au politique.) pp. 318-365. — J. GRYNPAS. *Marx et marxisme.* (Bibliographie.) pp. 366-387.

REV. PHILOSOPHIQUE. 84 (1959) 1. — M. Dambuyant. *Approches de la notion de volonté dans l'Inde ancienne.* (Si l'Inde ancienne a construit d'intéressantes ébauches de la volonté, la séparation profonde entre vie pratique et vie méditative a empêché la claire appréciation des forces humaines et la constitution d'un humanisme complet.) pp. 1-20. — C.-J. de Vogel. *La théorie de l'ἄπειρον chez Platon et dans la tradition platonicienne.* (Comment la tradition, d'Aristote à Plotin, a-t-elle compris la doctrine platonicienne des principes suprêmes. Plotin apparaît, sur ce point, être l'exégète et le continuateur le plus authentique de P.) pp. 21-39. — P. Kucharski. *Le « Philèbe » et les « Éléments harmoniques » d'Aristoxène.* (Signification et cause du parallélisme que l'on peut remarquer entre la méthode d'analyse et de synthèse du Philèbe et celle que l'on remarque dans les « Éléments harmoniques » d'Aristoxène.) pp. 41-72. — J. Gajé. *La propagande sérapiste et la lutte des empereurs flaviens avec les philosophes,* pp. 73-100.

***REV. PHILOS. DE LOUVAIN. 57 (1959) Févr.** — A. de Waelhens. *Philosophie et non-philosophie.* (Exemples modernes de la dialectique permanente entre la réflexion sur l'expérience et l'expérience elle-même : Hegel, Marx, la phénoménologie. Essai d'une définition de la philosophie.) pp. 5-43. — A. Mansion. *Travaux d'ensemble sur Aristote, son œuvre et sa philosophie.* (A propos de D. J. Allan, The Philosophy of Aristotle ; M. D. Philippe, Initiation à la philosophie d'Aristote ; Aristotele nella critica e negli studi contemporanei, Riv. Filos. Neoscolastica, 48 (1956) Déc. Supplément spécial.) pp. 44-70. — R. H. Cousineau. *Unexplored Consequences of Existential Relation: Relatals of Being and Action.* (Dans la ligne d'un éclairement de la pensée de S. Thomas par celle de Blondel, la notion de « relatal » permet de conceptualiser les relations à Dieu de l'être créé et de son activité.) pp. 71-79. — T. Fornoville. *Le suicide dans l'éthique sartrienne.* (Conformément à l'interprétation donnée par S. de Beauvoir, l'éthique de J. P. Sartre ne condamne pas nécessairement toute forme de suicide : dans certains cas le suicide, révolte absolue, peut se présenter comme le seul moyen de sauver la liberté personnelle et de libérer les hommes.) pp. 80-95.

***REV. THOMISTE, 58 (1958) 3.** — S. Pinckaers. *La nature vertueuse de l'espérance* (à suivre). (Histoire de la théol. de la v. d'esp. chez P. Lombard, G. d'Auxerre, Philippe le Chancelier, Eudes Rigaud, Albert le Grand, S. Bonaventure, S. Thomas, Pierre de Tarentaise, Hannibald et l'Anonyme de *Paris Nat. lat. 16 407.*) pp. 405-442. — C. Fabro. *L'obscurcissement de l'« esse » dans l'école thomiste.* (La substitution du couple essentia-existentia à la terminologie de S. Thomas : essentia-esse marque un fléchissement formaliste de l'esse dans l'école thomiste. Tandis que S. Thomas a évolué en se détachant toujours davantage de l'extrinsécisme avicennien, l'école thomiste semble avoir suivi la démarche inverse.) pp. 443-472. — G. Bavaud, *La doctrine du P. Marin-Sola sur la grâce est-elle une concession au molinisme?* (Cette doctrine écarte les principales difficultés du système de Bañez, sans tomber dans le molinisme.) pp. 473-483. — V.-M. Kuiper, *L'acquisition des richesses selon Aristote,* pp. 484-496. — C. Golfin, *La philosophie politique d'Eric Weil,* pp. 499-514. — J. Daujat, *Conception scientifique et conception chrétienne du monde selon Paul Chauchard,* pp. 515-534.

***RIV. DI FILOS. NEO- SCOL. 51 (1959) 1.** — A. Bonetti. *L'ontologia personalistica di Michele Federico Sciacca.* (Analyse critique de l'ontologie qui s'est développée progressivement dans *Filosofia e metafisica, L'intériorité objective, L'uomo, questo « squilibrato », Atto ed essere.*) pp. 11-26. — F. Rivetti Barbò. *L'origine dei paradossi ed il Regresso all'Infinito.* (Réflexions sur le paradoxe de Russell à propos de la communication faite par Behmann au Congrès de Venise 1958, et intitulée *Das Russellsche Paradoxon und die formale Logik.*) pp. 27-60.

bei ***SCHOLASTIK. 34 (1959) 1.** — J. Beumer. *Die Frage nach Schrift und Tradition Robert Bellarmin.* (B. connaît la célèbre formule « partim-partim » que le conc.

de Trente n'a finalement pas retenue quoiqu'elle fut patronnée par Pierre Canisius. En face des protestants, B. traite de la relation « Écriture-Tradition » au plan de la controverse, mais il s'efforce aussi de l'envisager du point de vue systématique.) pp. 1-22. — C. Nink. *Erkenntnisdialektik.* (Traits essentiels de la logique formelle ou pure, telle qu'elle est au centre de l'intérêt philosophique contemporain.) pp. 23-33. — W. Büchel. *Zur Problematik des Induktionsschlusses*, pp. 34-53. — J. de Vries. *Georg Klaus über die thomistischen Gottesbeweise.* (Relève l'erreur commise par l'auteur marxiste K. dans son libre dirigé contre l'ouvrage *Der dialektische Materialismus* du P. G. A. Wetter.) pp. 54-56. — J. B. Schneyer. *Beobachtungen in lateinischen Sermoneshandschriften der öffentlichen Bibliothek der Universität Basel.* (Liste des auteurs ainsi que des Incipit et du contenu des mss appartenant au XIII[e] s.) pp. 56-69. = 2. — H. Wolter. *Bernhard von Clairvaux und die Laien.* (Contrairement à une opinion encore répandue B. s'est intensément intéressé aux laïcs en leur assignant leur place et leur vocation dans le *corpus christianum.*) pp. 161-189. — H. Weisweiler. *Die Arbeitsweise der sogenannten Sententiae Anselmi.* (Contribution au problème encore mal éclairci des origines de la systématisation théologique du XII[e] s., en particulier les débuts de l'angélologie, du traité de la création de l'homme, et de celui du péché originel.) pp. 190-232. — W. Brugger. *H. Duméry und das Problem der Gotteserkenntnis*, pp. 233-239. — J. de Vries. *Zur Frage der metaphysischen Konstitution des Seienden*, pp. 240-249. — J. Beumer. *Katholisches und protestantisches Schriftprinzip im Urteil des Trienter Konzils.* (Comment, à Trente, fut élaboré le décret sur le principe scripturaire : en tenant compte des positions adverses — ce qui explique la disparition de la formule « partim-partim ».) pp. 249-258.

***SCIENCES ECCLÉSIAST. 11 (1959) 2.** — E. Mamel. *Valeur et limites de la casuistique* (Nécessaire pour « concrétiser » les normes générales, la casuistique doit se garder d'être uniquement minimaliste, comme l'y inciterait une réaction, saine en elle-même, contre le jansénisme. Il faut admettre que la « situation » déborde le *casus*, tout en recevant sa lumière de l'étude de ce dernier. La cas est au service de la vertu de prudence.) pp. 147-173. — F. Bourassa. *Dialectique du désir naturel* (suite). (Résoud les difficultés venant d'une apparente opposition entre l'idée qu'un désir naturel ne saurait être vain et celle d'une entière gratuité du don de Dieu. Le défaut de vision divine peut n'être pas une peine : la peine en effet est la privation d'un *bien dû*, et le désir naturel ne suffit pas à donner ce caractère à la vision.) pp. 175-200. — L. Leahy. *L'inhabitation d'après saint Cyrille d'Alexandrie.* (C. enseigne constamment que notre sanctification résulte de la communication mystérieuse des personnes divines selon le mouvement même de leur procession trinitaire.) pp. 201-212. — C. de Léry. *La pluralité des domiciles.* (Pour reconnaître la pluralité des domiciles, le droit ancien exigeait l'égalité de séjour, avec présomption à l'encontre du domicile de campagne. Montre pourquoi il faudrait donner valeur de domicile aux résidences estivales.) pp. 213-231. — E. Rolland. *La pensée créatrice.* (Kant, Fichte, Hegel, Sartre, Duméry. Nécessité de revenir à l'analogie, et de considérer les valeurs comme expression de de l'Être absolue.) pp. 233-251. — R. Bourgault. *Dagon philistin et Poseidon ionien.* (Étymologiquement, *Poteidaôn* signifierait : ô puissant Dagon.) pp. 253-256.

STUDIA PHILOSOPHICA. 18 (1958). — M. Reymond. *In Memoriam : Arnold Reymond 1874-1958*, pp. 1-3. — A. Reymond. *Introduction à un cours d'histoire de la philosophie*, pp. 4-8. — J. B. Grize. *L'œuvre logique d'Arnold Reymond*, pp. 9-14. — C. Axelos. *Kausalverknüpfung und objektive zeitliche Sukzession bei Kant.* (Il serait inexact de vouloir coordonner sans autre une suite chronologique et une relation « cause-effet » s'il n'existe pas un enchaînement causal entre les membres de la succession.) pp. 15-26. — A. Bloch. *Le Temps et la Transcendance.* (Fondement de la liberté humaine, le temps n'est pas que la réalité humaine ; le passé et l'avenir sont les aspects du présent éternel.) pp. 27-44. — J. A. Cuttat. *Phänomenologie und Begegnung der Religionen.* (Plus que jamais une confrontation des religions mondiales s'avère néces-

saire. Cette rencontre pourra avoir lieu sur les bases de la phénoménologie élaborée par Husserl. A titre d'illustration sont fournis quelques thèmes majeurs : création, vie-mort, incarnation-Avatâra, l'idée de Dieu.) pp. 45-89. — J.-L. Ferrier. *L'homme devant son histoire.* (« L'histoire ne peut rien pour l'homme, sans l'homme. Mais non plus l'homme ne peut rien pour lui, sans l'histoire. ») pp. 90-102. — J.-B. Grize. *Portée et limites de la formalisation.* (On ne peut espérer réduire toute philosophie à une étude des conventions linguistiques formelles, mais on n'a pas le droit d'ignorer les possibilités de la formalisation : « La logique moderne est à la raison un peu ce que le microscope est à l'œil ») pp. 103-113. — J. Hersch. *Société et État.* (Le dogme de la « souveraineté absolue de chaque État » est aujourd'hui dépassé, matériellement et moralement.) pp. 114-122. — J. May. *La philosophie bouddhique de la vacuité.* (La philosophie Mâdhyamika, développée à partir du IIe s. après J.-C.) pp. 123-137. — F. Medicus †. *Erziehung zu geistiger Freiheit.* (Comment une éducation dont le but est la liberté peut-elle se faire de nos jours.) pp. 138-148. — H. Ryffel. *Die Sozialphilosophie der Gegenwart*, pp. 149-166. — H. Schultz. *Existenzphilosophie und Rechtsphilosophie.* (C. R. critique de quelques publications récentes.) pp. 167-188.

SVENSK TEOLOGISK KVARTALSKRIFT. 35 (1959) 1. — G. Gerleman. *Dödahavsrullarna.* (Les théories de Dupont-Sommer et Allegro sur le Maître de justice n'ont aucun fondement.) pp. 1-9. — C. V. Jacobowsky. *Skriftläsningen i den judiska gudstjänsten.* (Répartition des lectures de la Loi et des Prophètes dans la liturgie judaïque. Une hypothèse sur l'étymologie du mot « Messe », « mussaf » = prières destinées à remplacer les sacrifices prévus dans les rituels d'avant la destruction du temple.) pp. 10-20. — R. Bring. *Det tidsbestämda och det eviga giltiga i Bibelns ord och bud.* (*Tout* ce qui est dans la Bible vaut pour *tous* les temps, à condition d'y chercher non pas des règles et des exemples, mais un jugement sur nous-mêmes et nos idoles d'aujourd'hui.) pp. 21-42. = **2. —** T. F. Torrance. *Uppfattningen om försoningen i Urkyrkan.* (Les termes et les notions de rédemption, libération, expiation, réconciliation, dans le vocabulaire biblique.) pp. 73-100. — S. Hellsten. *Vigsel av frånskilda.* (Pas de désaccord entre la parole de Dieu, qui interdit le divorce, et l'Église suédoise, qui le tolère et bénit les remariages.) pp. 101-110.

***THEOLOG. STUDIES. 20 (1959) 1. —** F. E. Crowe. *Complacency and Concern in the thought of St. Thomas* (à suivre). (Considérations générales sur les rapports de la *complacentia boni* et de l'*intentio finis.*) pp. 1-39. — J. Courtney murray. *Remarks on the Moral Problem of War*, pp. 40-61. — G. A. Mc Cool. *The Ambrosian Origin of St. Augustine's Theology of the Image of God in Man*, pp. 62-81. — M. McGuire. *The History of the Church from Pentecost to 604:* A Survey of Research, 1954-1958, pp. 82-107.

***THEOL. QUARTALSCHR. 139 (1959) 1. —** E. Haible. *Die Einwohnung der drei göttlichen Personen im Christen nach den Ergebnissen der neueren Theologie.* (Recension des nombreux travaux où s'exprime l'effort des théologiens modernes pour dépasser le point de vue de l'appropriation et promouvoir la thèse d'une relation spécifique de chacune des trois personnes divines à l'âme du croyant.) pp. 1-27. — H. Zimmermann. *« Mit Feuer gesalzen werden ».* (Etude exégétique de *Mc* 9, 49 : car tous seront salés par le feu.) pp. 28-39. — E. Deuerlein. *Der Gewerkschaftsstreit.* (Les prises de position sociales et politiques du catholicisme allemand sous le pontificat de Pie X, 1903-1914.) pp. 40-81.

THEOL. ZEITSCHR. 15 (1959) 2. — H. W. Huppenbauer. *Belial in den Qumrantexten.* (*Belial* dans les manuscrits de la Mer Morte : malice ou démon?) pp. 81-89. — V. Hasler. *Das Herzstück der Bergpredigt.* (Sermon sur la Montagne : sens de l'antithèse dans *Mat.* 5, 21-48.) pp. 90-106. — M. Geiger. *Politik und Religion nach dem Programm der Heiligen Allianz.* (Le traité de 1815. Le caractère religieux et chrétien de la Sainte

Alliance.) pp. 107-125. — H.-W. Bartsch. *Eine bisher übersehene Zitierung der LXX in Mark* 4, 30. (*Mc, 4, 30* citerait *Is.*, 40, 18.) pp. 126-128. — E. Buess. *Dinge, die am Himmel gesehen werden.* (A propos d'un libre récent de C. G. Jung : *Ein moderner Mythus*, Zürich, 1958. Explication psychologique du phénomène des soucoupes volantes.) pp. 128-131.

***TIJDSCHR. V. PHILOS. 21** (**1959**) **1.** — D. M. de Petter. *Het philosopheren van de gelovige.* (Comment le croyant peut-il être philosophe ?) pp. 3-18. — A. J. Rombauts. *De opvatting van de persoonlijkheid in het Counselingsysteem van Carl Rogers.* (La théorie de la personnalité dans le *counseling system* de C. R.) pp. 30-94. — E. Minkowski. *L'espérance*, pp. 96-107. — A. J. Smet. *Alexander van Aphrodisias en S. Thomas van Aquino.* (Des indices très nets et nombreux de dépendance littéraire montrent que S. Th. a suivi pour commenter les Météorologiques un manuscrit d'A. d'Aphr., très probablement le manuscrit T, originaire selon toute vraisemblance de Viterbe, et traduit par Guillaume de Moerbeke.) pp. 108-140. — R. Feys. *Logica.* (Bulletin.) pp. 142-149. — V. Leemans. *Sociologie.* (Bulletin.) pp. 150-167. — F. Sassen. *Misleidende voorlichting over de Nederlandse Wijsbegeerte*, pp. 168-170.

VERBUM CARO. 13 (**1959**) **n° 50.** — J.-L. Leuba. *Le rapport entre l'Esprit et la tradition selon le Nouveau Testament*, pp. 133-150. — H. Chavannes. *La présence réelle chez s. Thomas et chez Calvin.* (1. Invitation à étudier les grandes synthèses médiévales. 2. Distance entre les positions du XIIIe s. et celles du XXe. 3. Dans l'usage du raisonnement métaphysique, une grande modération s'impose.) pp. 151-170. — P.-Y. Émery. *Le Saint-Esprit et l'eau du baptême d'après les théologiens réformés français du XVIIe siècle.* (Consécration de l'eau considérée comme une nécessité liturgique et une partie intégrante de chaque célébration baptismale : conséquence de leur doctrine réaliste du baptême.) pp. 171-193. — J.-M. Hornus. *L'Église arménienne.* (Suite d'une chronique œcuménique sur le même sujet.) pp. 194-207. — P.-Y. Émery. *Mission et unité : le prix de la tour.* (Le projet de fusion du C. OE. E. avec le Conseil international des missions. Compte rendu des travaux catholiques sur la question : Beaupère, Congar, Le Guillou, J. Cornélis, J. Hamer, M. Villain, Frisque, Ch. Boyer.) pp. 207-211.

***VERBUM DOMINI. 37** (**1959**) **1.** — I. Fritsch. « *...videbitis... angelos Dei ascendentes et descendentes super Filium hominis* » *(Jo 1, 51).* (Les apôtres verront en réalité ce que Jacob a vu seulement en songe : Dieu venant habiter parmi les hommes dans la personne du Christ.) pp. 3-11. — E. Rasco. *Christus, granum frumenti (Jo 12, 24)* (à suivre). (Authenticité, contexte littéraire, parallèles bibliques et extra-bibliques.) pp. 12-25. — B. M. Ahern. *In Phil.* 3, *10-11.* (Résumé d'une thèse de doctorat.) pp. 26-31. — A. Vanhoye. *De aspectu oblationis Christi secundum Epistolam ad Hebraeos.* (Il ne s'agit ni d'une liturgie céleste perpétuelle, ni d'une disposition intérieure de l'âme du Christ, mais d'un événement unique et déterminé, la Croix.) pp. 32-38. = **2.** — E. Rasco. *Christus, granum frumenti (Jo 12, 24)* (suite). (Analyse littéraire et théologique. L'aspect sacrificiel.) pp. 65-77. — T. Zapelena. *Vos estis Corpus Christi. I Cor. 12, 27.* (à suivre). (Défend le sens métaphorique — corps social — contre Mgr Cerfaux.) pp. 78-95. — S. Schmidt. *S. Pauli « justitia Dei » notione justitiae quae in V.T. et apud S. Paulum habetur, dilucidata.* (Justice de Dieu = action divine tendant à rendre l'homme conforme au dessein divin sur lui.) pp. 96-105.

***VIE SPIRITUELLE, SUPPL.** (**1959/2**) **n° 49.** — M. Devis. *Y a-t-il une méthode de discernement des vocations?* (Elle consiste d'une part à vérifier les aptitudes du sujet, d'autre part à le faire parvenir progressivement à une véritable maturité dans la foi qui le mettra en mesure de prendre sa décision en toute liberté spirituelle.) pp. 127-153. — H. Gratton. *Incompatibilités psychiques avec l'état sacerdotal.* (Essai sur les normes prudentielles communes aux psychothérapeutes et aux directeurs de conscience.) pp. 154-182. — T. del Arroyo. *Une expérience dans le discernement des vocations.*

(Au séminaire de Saragosse a été organisé dans l'été 1956 et 1957 un *cursillo* ou session pour le discernement des vocations ; on s'applique ici à le décrire.) pp. 183-202. — M. Barth. *Crise et devenir du sacerdoce.* (Compte rendu de l'enquête effectuée par J. Crottogini et présentée comme thèse de psycho-pédagogie à l'Université de Fribourg ; il s'agit d'examiner les facteurs psychologiques agissant pour ou contre la vocation sacerdotale.) pp. 203-216. — E. A. Loomis. *Psychothérapie et formation pastorale.* (Formation à la psychologie des pasteurs protestants d'un séminaire américain.) pp. 217-221. — P. E. Dion. *Le vœu de chasteté.* (Information et formation des religieuses novices.) pp. 222-248.

VIGILIAE CHRISTIANAE. 13 (1959) 1. — C. D. Kilpatrick. *Professor J. Schmid on the Greek Text of the Apocalypse.* (Remarques critiques ; utilité réciproque de l'étude du texte et de l'étude de la langue du N. T.) pp. 1-13. — J. Daniélou. *Les douze Apôtres et le zodiaque.* (Symbolisme des douze mois, d'origine juive et judéo-chrétienne, qu'on retrouve dans la gnose et chez certains Pères.) pp. 14-21. — W. R. Schoedel. *Philosophy and Rhetoric in the Adversus Haereses of Irenaeus.* (Sa connaissance de la philosophie est limitée et lui vient des doxographes ; il l'utilise contre les gnostiques. Il semble être mieux au courant des procédés de la rhétorique hellenistique.) pp. 22-32. — R. M. Grant. *Scripture, Rhetoric and Theology in Theophilus.* (*Ad Autol.* I, 3 ; III, 15 : usage rhétorique de sources bibliques, pour établir une thèse théologique. pp. 33-45. — J. H. Waszink. *Some Observations on Tertullian « Ad Scapulam ».* (Remarques de critique textuelle.) pp. 46-57. — G. J. M. Bartelink. *A propos de deux termes abstraits désignant le diable.* (*Peirasmos* dans la langue monastique : Palladius, Nil ; *autohamartia* dans la langue théologique : Basile, etc.) pp. 58-60.

ZEITSCHR. F. DIE ALTTESTAMENTL. WISS. 70 (1958) 3-4. — F. Mand. *Die Eigenständigkeit der Danklieder des Psalters als Bekenntnislieder.* (L'élément essentiel de ce genre — improprement appelé chant d'actions de grâce — est le récit du salut accordé par Iahweh. C'est à lui que se rattachent d'autres éléments empruntés à d'autres genres.) pp. 185-199. — H.-W. Kuhn. *Die beiden Messias in den Qumrantexten und die Messiasvorstellung in der rabbinischen Literatur.* (A la différence de la littérature rabbinique, les textes de Q. annoncent un Messie sacerdotal, supérieur au Messie politique.) pp. 200-208. — F. Rundgren. *Über einen juristischen Terminus bei Esra 6,6.* (« Se tenir loin » signifie « renoncer à une prétention juridique » : réclamation, plainte.) pp. 209-215. — W. Herrmann. *Das Aufgebot aller Kräfte.* (Des textes du poème de Kéret à Ras-Shamra, 1 K II 96-103, et du *Deut.* 20, 5-7 s'éclairent mutuellement : l'obligation militaire était normalement levée en certains cas.) pp. 215-220. — M. Burrows. *The Conduit of the Upper Pool.* (Cherche à localiser l'« aqueduc de l'étang supérieur », mentionné dans *Is.* 7, 3 et *2 Rois* 18, 17.) pp. 221-227. — S. Lehming. *Zur Überlieferungsgeschichte von Gen* 34. (*Gen. 34* résulte de la fusion en un seul de deux récits concernant l'un une vengeance pour le viol d'une vierge, l'autre l'échec de pourparlers en vue d'un connubium. Siméon et Lévi sont dotés d'un rôle prépondérant pour expliquer la malédiction de *Gen.* 49.) pp. 228-250. — P. Winter. *Genesis 1,27 and Jesus' Saying on Divorce.* (*Gen.* 1, 27 signifie le caractère androgyne du premier homme, ce qui expliquerait bien la réponse de Jésus.) pp. 260-261. — N. Walker. *Yahwism and the Divine Name « Yhwh ».* (Le nom de Iah est à rapprocher du nom égyptien du dieu-lune ; il a été allongé en Iahweh par Moïse et rapproché du verbe égyptien I-W-I : « je suis »). pp. 262-265. — N. Krieger. *Zu Gen 1 und Gen 2-3.* (L'image de Dieu signifie la faculté de parler et donc de répondre à Dieu. La science du bien et du mal et tout le récit de l'Éden ont une signification sexuelle très accentuée.). pp. 265-269.

ZEITSCHR. F. D. NEUTESTAMENTL. WISS. 49 (1958) 3-4. — J. Jeremias. *Chiasmus in den Paulusbriefen*, pp. 145-156. — A. Strobel. *Die Passa-Erwartung als urchristliches Problem in Lc 17,20 f.* (παρατήρησις = observation astronomique de la

date de la Pâque. Luc combat une détermination analogue, par un système de calendrier, de la date de la Parousie.) pp. 157-196. — O. Michel, O. Bauernfeind, O. Betz. *Der Tempel der goldenen Kuh.* Bemerkungen zur Polemik im Spätjudentum. (La polémique anti-idolatrique aux environs de l'ère chrétienne, Maccabées, Josèphe, Qumrân.) pp. 197-212. — P. Katz. *The Quotations from Deuteronomy in Hebrew.* (ἐνοχλῇ est une corruption à la fois dans *Heb.* 12,15 et dans *Deut.* 29,18 Lire ἐν χολῇ dans les 2 cas. Autres citations.) pp. 213-223. — U. Wilckens. *Kerygma und Evangelium bei Lukas.* (Beobachtungen zu Acta, 10 34-43.) (Transformation d'un kérygme missionnaire en une prédication à la communauté chrétienne.) pp. 223-237. — J. Blinzler. *Qumran-Kalender und Passionschronologie.* (contre la thèse de A. Jaubert.) pp. 238-251. — H. Duensing. *Ein Mosesapokryphon.* (Sans doute d'origine chrétienne, mais utilisant probablement des sources juives. Traduction du texte éthiopien.) pp. 251-258. — F. Scheidweiler †. *Paradoxie in der neutestamentlichen Christologie?* (Le Christ n'est pas Dieu.) pp. 258-264. — G. Bertram. *'Αποκαραδοκία.* (L'accent est sur l'aspect négatif de l'espérance, le mal actuel dont le bien espéré doit délivrer.) pp. 264-270. — U. Wickert. *Eine Fehlübersetzung zu I Clem 19,2.* (Il ne s'agit pas de la métaphore de la course.) pp. 270-275. — O. Glombitza. *Die Titel διδάσκαλος und ἐπιστάτης für Jesus bei Lukas.* (Luc a évité διδάσκαλος dans le « Sondergut » pour montrer que Jésus n'est pas un chef d'école philosophique. Il lui préfère ἐπιστάτης.) pp. 275-278. — E. Klaar. *Zum paulinischen Taufverständnis.* (Pas de baptême sacramentel.) pp. 278-282. — P. Otzen. « *Gute Hoffnung*» *bei Paulus.* (Langage des mystères d'Éleusis.) pp. 283-285. — H.-L. Parisius. *Ueber die forensische Deutungsmöglichkeit des paulinischen ἐν χριστῷ*, pp. 285-288. — T. F. Glasson. *John 1,9 and a Rabbinic Tradition.* (Parallèles rabbiniques sur une instruction de Dieu à l'homme avant sa naissance.) pp. 288-290. = **50 (1959) 1-2.** — W. Jaeger. *Paideia Christi.* (Le Christianisme n'a pas été altéré par l'hellénisme comme le prétendait Harnack. Dès ses origines, il s'est inséré dans la civilisation grecque préexistante, tout en lui conférant un sens nouveau. Les Pères grecs ont explicitement revendiqué la légitimité de la *Paideia* en l'appliquant aux doctrines chrétiennes.) pp. 1-14. — P. Winter. *Marginal Notes on the Trial of Jesus.* (L'introduction de la strangulation comme méthode de mise à mort, attestée à partir du IIe s., prouve qu'avant 70 A. D. le Sanhédrin conservait le droit de porter et d'exécuter officiellement des sentences capitales.) pp. 14-33. — T. A. Burkill. *The Notion of Miracle with Special Reference to St. Mark's Gospel.* (Ne pas définir le miracle en référence aux conceptions scientifiques modernes.) pp. 33-48. — H. D. Altendorf. *Zur Bischofsliste von Gabala.* (La liste des évêques résidant à G. publiée en 1740 par Le Quien, doit être complétée et corrigée.) pp. 48-61. — W. Thiele. *Beobachtungen zum Comma Iohanneum (1 Joh 5,7 f.)* (Le problème est à traiter à l'intérieur de la question plus générale des additions du texte latin des épîtres catholiques par rapport à l'actuel texte grec. Certaines peuvent être originales.) pp. 61-73. — U. Wickert. *Einheit und Eintracht der Kirche im Präskript des ersten Korintherbriefes.* (*1 Cor.* 1,2 b cette *crux interpretum* reçoit un sens satisfaisant si à la suite de Théodore de Mopsueste on y voit l'apôtre inclure les destinataires dans une étroite communion avec lui et Sosthène.) pp. 73-82. — H.-W. Kuhn. *Das Reittier Jesus in der Einzugsgeschichte des Markusevangeliums.* (Contre W. Bauer il faut maintenir que la bête de *Mc* 11, 1-10 était un ânon, parce que la plus conforme à la tradition messianique de l'A. T.) pp. 82-91. — F. Scheidweiler †. *Die alte Vita Pauli.* (La *Vita* du patriarche Paul de Constantinople 336-342, est une compilation sans intérêt qui ne mérite pas d'être éditée.) pp. 91-99. — A. F. J. Klijn. *Die Wörter « Stein » und « Felsen » in der syrischen Uebersetzung des Neuen Testaments.* (L'usage syrien chrétien s'est écarté du vocabulaire araméen juif.) pp. 99-105. — J. B. Bauer. «...TOIC ΑΓΑΠΩCIN TON ΘΕΟΝ » *Rm* 8,28 (*I Cor* 2,9, *I Cor.* 8,3). (Parallèle curieux dans le texte araméen d'Ahikar trouvé à Eléphantine. Sources dans l'A. T. : *Ps* 97,10 ; 145,20 ; *Is.* 64,3. Comparaison avec l'exégèse rabbinique de ces passages.) pp. 106-112. — U. Treu « *Otterngezücht* ». Ein patristischer Beitrag zur Quellenkunde des Physiologus. (*Mat.* 3,7 ; 12,34 ; 23,33. Les Pères ont interprété ces textes à l'aide de la fable du

Physiologus selon laquelle la vipère femelle tue le mâle au cours de l'accouplement et est ensuite dévorée par ses petits.) pp. 113-122. — U. WICKERT. *Bemerkungen zu Clemens von Alexandrien.* (Quis dives salvetur 19 et 42.) (Corrections et interprétation de 2 textes difficiles.) pp. 123-132. — W. NAGEL. « *Die Finsternis hat's nicht begriffen* » *(Joh 1,5).* (Καταλαμβάνειν = à la fois comprendre et atteindre.) pp. 132-137. — J. JEREMIAS. *Jac 4,5:* 'Επιποθεῖ. (Inconnu dans les LXX ce mot se retrouve dans Théodotion en *Job* 14, 15b.) pp. 137-139.

***ZEITSCHR. F. KATH. THEOL. 81 (1959) 1.** — H.-J. SCHULZ. *Die « Höllenfahrt » als « Anastasis ».* (La place occupée dans l'iconographie byzantine par la descente aux enfers et la résurrection des justes dénote une compréhension du mystère pascal plus sensible que ne l'est celle de la tradition occidentale à l'aspect de victoire du Christ sur la mort.) pp. 1-66. — H. R. SCHLETTE. *Die Eucharistielehre Hugos von St. Viktor* (à suivre), pp. 67-100. — H. B. MEYER. *Eine verlorene Schrift Alkuins?* (Le traité *De Benedictionibus Patriarcharum* d'A., que l'on croyait perdu, correspond en réalité à la question 281 : Quid intelligendum est de benedictionibus, quibus Jacob patriarcha benedixit filios suos..., PL. 100, col. 558-566, des *Interrogationes et Responsiones in Genesim.*) pp. 101-103. = **2.** — N. ÖRY. *Suarez in Rom.* (L'enseignement de Suarez au collège romain, octobre 1580-avril 1585, constitue une période particulièrement féconde de sa carrière intellectuelle, tant par le nombre des questions abordées, que par la netteté, déterminante pour la suite de son œuvre, des prises de position doctrinales.) pp. 133-162. — H. R. SCHLETTE. *Die Eucharistielehre Hugos von St. Viktor* (fin), pp. 163-210. — W. KERN. *Über ein Problembuch der Philosophie.* (A propos de E. Coreth, O. Muck, J. Schasching, *Aufgaben der Philosophie. Drei Versuche.* Innsbruck, 1958.) pp. 211-223. — J. B. BAUER. *Die Wortgeschichte von « Laicus ».* (Compte rendu et confirmation de la thèse exposée par I. de la Potterie dans *L'origine et le sens primitif du mot « laïc », Nouv. Rev. Théol.*, 80 (1958), pp. 840-853.) pp. 224-228.

ZEITSCHR. F. PHIL. FORSCHUNG. 13 (1959) 1. — P. HÄBERLIN. *Philosophie und Wissenschaft.* (La philosophie cherche à saisir le vrai sens de notre comportement, la science s'efforce de connaître le monde extérieur, afin que, par cette connaissance, notre comportement soit droit.) pp. 3-15. — H. BARTH, *Ueber die Idee der Selbstentfremdung des Menschen bei Rousseau.* (Le concept d'aliénation, capital chez Hegel et Marx, se trouve déjà chez R. D'après R. « le sauvage vit en lui-même ; l'homme sociable, toujours hors de lui, ne sait vivre que dans l'opinion des autres ». La Révolution seule peut libérer « l'homme en contradiction avec lui-même ») pp. 16-35. — I. PAPE. *« Innere » und « äussere » Kausalität.* (Quelques solutions apportées au problème du déterminisme depuis Descartes.) pp. 36-51. — K.ULMER. *Orientierung über Nietzsche* (fin). (Analyse de la 2ᵉ et de la 3ᵉ période de la pensée de N. La 2ᵉ est déterminée par le « *historische Philosophieren* », la 3ᵉ par l'idée du « retour éternel ». Importance de ces deux conceptions du philosophe pour l'interprétation de son œuvre.) pp. 52-84. — D. VON USLAR. *Vom Wesen der Begegnung im Hinblick auf die Unterscheidung von Selbstsein und Sein selbst bei Heidegger.* (Utilisant de façon rigoureuse la terminologie heideggerienne, l'A. décrit l'essence de la *Begegnung* = la rencontre de deux *Dasein.*) pp. 85-101. — E. UTITZ †. *Erinnerungen an Franz Brentano.* (Richesse de caractère et de cœur chez le philosophe F. B.) pp. 102-110. — M. ZAHN. *Die Bedeutung neuer Fichte-Funde für die Philosophie des « Deutschen Idealismus » und die heutige Philosophie.* (Directives pour l'exploitation méthodique des écrits laissés par F., surtout ceux de la toute dernière période de son activité.) pp. 110-118. — H. HARTMANN. *Gehört Max Planck in die Geschichte der Philosophie?* (La réponse doit être relativisée et formulée ainsi : Dans quel sens M. P. appartient-il à l'histoire de la philosophie?) pp. 118-128. — S. MOSER. *Der XII. internationale Kongress für Philosophie* (Venise 12-18 sept. 1958. Compte rendu critique.) pp. 128-133. — E. MAY †. *Meine drei Begegnungen mit Schopenhauer.* (Introduction à une étude inédite sur Sch.) pp. 134-138. = **2.** — Nᵒ spécial pour le 100ᵉ anniversaire de la naissance de Edmund Husserl : J. THYSSEN. *Husserls*

Lehre von den « Bedeutungen » und das Begriffsproblem (à suivre). (Précisions épistémologiques fournies par la doctrine de H. sur les « significations » ; raisons pour lesquelles ces notions remplacent le terme classique de « concepts ».) pp. 163-186. — W. Biemel. *Die entscheidenden Phasen in der Entfaltung von Husserls Philosophie.* (Analyse des tout premiers écrits de H. pour déceler les étapes de sa pensée et pour mieux comprendre son développement ultérieur.) pp. 187-213. — R. Boehm. *Zum Begriff des « Absoluten » bei Husserl.* (Essai pour expliciter la notion très discutée d'« absolu » chez H.) pp. 214-242. — A. Diemer. *Die Phänomenologie und die Idee der Philosophie als strenge Wissenschaft*, pp. 243-262. — H. Reiner. *Der Ursprung der Sittlichkeit.* (En quel sens peut on démontrer l'origine de la moralité à partir de la méthode phénoménologique de H. ?) pp. 263-287. — H. Zeltner. *Das Ich und die Andern.* (Contribution de H. à la constitution de la philosophie sociale, en particulier par sa théorie de l'« inter-subjectivité ».) pp. 288-315. — F. Mayer-Hillebrand. *Franz Brentanos ursprüngliche und spätere Seinslehre und ihre Beziehungen zu Husserls Phänomenologie*, pp. 316-339. — M. K. Malhotra. *Die indische Philosophie und die Phänomenologie Husserls*, pp. 339-346. — E. Husserl. « *Ueber psychologische Begründung der Logik* ». (Résumé inédit de H. d'une conférence tenue par lui-même en 1900.) pp. 346-348. — [E. Husserl]. Drei unveröffentlichte Briefe von Husserl an Ingarden (de 1918, 1924 et 1930) pp. 349-351. — L. Eley. *Zum Begriff des Transzendentalen.* (Étude critique du livre de Th. W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie — Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, Stuttgart 1956.) pp. 351-357. — L. Eley. *Husserl-Bibliographie* (de 1945 à 1959, ne considérant que la phénoménologie.) pp. 357-367.

ZEITSCHR. F. REL. U. GEISTESGESCH. 11 (1959) 2. — M. Zepf. *Augustinus und das philosophische Selbstbewusstsein der Antike.* (Chez A. la conscience de soi est désormais substantifiée ; elle se détache de la conscience de l'être ; l'esprit tire sa lumière de sa relation à Dieu, et non plus de son opposition au cosmos, duquel relèvent les vaines curiosités. A. annonce Descartes et Kant.) pp. 105-132. — W. Andreas. *Jacob Burckhardt auf der Höhe des Lebens.* (Compte rendu du troisième volume de la biographie de J. B. (1818-1897) par W. Kaegi : *L'époque des oeuvres classiques*, Bâle 1956.) pp. 132-152. — E. Benz. *Manibal Parekh, der christliche Gandhi.* (Présentation et édition d'une courte autobiographie de M. P. dont l'œuvre tend à présenter le Christ dégagé des catégories occidentales et comme un fils de l'Inde.) pp. 152-165.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

HISTOIRE DE BYZANCE

J. M. Hussey, *Le monde de Byzance*, trad. fr. de Fr. Vaudou (Coll. *Bibl. Historique*),. Paris, Payot, 1958 ; 14×22,5, 230 pp., 1200 fr.

On est heureux de présenter cette traduction française d'un excellent ouvrage anglais. Mme J. M. Hussey est professeur d'histoire à l'Université de Londres ; son petit livre sur *Le monde de Byzance* est sans aucun doute la meilleure introduction aux études byzantines. Il est divisé en deux parties d'égale importance : la première retrace l'histoire de l'empire byzantin depuis ses origines jusqu'à sa chute (onze ou douze siècles d'histoire retracés de main de maître) ; la seconde partie est une suite de petites monographies sur différents aspects de la vie dans l'empire d'Orient : Église et État, le monde monastique, la vie quotidienne, l'éducation, l'art. Un dernier chapitre intitulé : Byzance et ses voisins, n'est autre qu'un tableau de l'influence immense exercée par l'empire grec. Il fallait la prodigieuse information de Mme H. pour dominer une histoire si longue et si diverse, et aussi les années de travail et de réflexion qui ont fait de l'A l'une des autorités les plus considérables dans le domaine si riche des études byzantines

F. Dölger, *Byzantinische Diplomatik. 20 Aufsätze zum Urkundenwesen der Byzantiner.* Ettal, Buch-Kunstverlag 1956 ; 16,5×24, 419 pp. et 27 planches, DM 33.60.

F. Dölger, prof. à l'Université de Munich, a fêté en 1956 ses 65 ans et ses 25 ans d'enseignement comme successeur de K. Krumbacher. A cette occasion, la *Deutsche Arbeitsgemeinschaft zur Förderung der byzantinischen Studien* a voulu réunir vingt des articles dispersés de ce maître incontesté de la diplomatique byzantine, et le *Buch-Kunstverlag* de l'abbaye bénédictine d'Ettal, connu par sa jeune et déjà célèbre collection *Studia Patristica et Byzantina*, a réalisé d'une façon parfaite l'impression de ce gros volume et des 27 planches qui accompagnent le texte. Ce volume est le second des *Kleine Schriften* de D. (le premier est paru en 1953 sous le titre *Byzanz und die europäische Staatenwelt*), et il reste encore à glaner ! Il est inutile de souligner l'importance de cet ouvrage aussi bien pour l'histoire en général que pour l'histoire de l'Église, des institutions, du monachisme en particulier. Les détails de la chancellerie byzantine, la titulature des empereurs, les archives des couvents, les relations diplomatiques avec l'Ouest et avec l'Est, l'inventaire et la description des documents, le témoignage des inscriptions et des monnaies, les chrysobulles des empereurs, un papyrus de S. Denis, telle est la matière de ces recherches. Mille questions de chronologie et de prosopographie sont touchées dans lesquelles on se retrouve facilement grâce à un index très complet. Signalons l'étude d'un document curieux, présenté ici comme « le plus ancien document concernant les croisades » (pp. 204-214). C'est un papyrus de Paris, qui

provient des archives de St. Denis, lettre de l'empereur Théophilos qui en plein IXe siècle propose à son collègue d'Occident un plan d'expédition armée contre les infidèles. C'est en même temps le plus ancien document diplomatique byzantin. Sont ensuite étudiés ici le traité de l'empereur Michel VIII Paléologue avec le sultan Qāla'ūn d'Égypte en 1281, un fragment du tome de 1351 sur l'hésychasme conservé à l'Université de Bâle, une lettre de Jean VIII Paléologue à un familier du sultan Murâd II qui témoigne des ménagements de l'empereur vis-à-vis des Turcs à la veille de la chute de Constantinople. Il y a encore un long article sur les faux dans les archives du mont Athos, et ce n'est pas la moindre des contributions d'un grand savant comme D. que de nous apprendre à distinguer entre le bon grain et l'ivraie. Aussi ce livre n'est pas seulement un livre d'histoire, il est aussi un grand traité de méthode et sa lecture fournit à l'historien des modèles à imiter en lui signalant les pièges dans lesquels il ne faut pas tomber. C'est pourquoi ce livre est indispensable non seulement au spécialiste de l'histoire byzantine, mais également à tout historien qui a le souci de travailler à partir des documents originaux. Aussi bien souhaitons-nous longue vie au grand maître qui nous enseigne de la sorte, cette *Byzantinische Diplomatik* prolonge heureusement le rayonnement d'une science précise et vivante.

H. D Saffrey.

F. Grabler, *Die Krone der Komnenen* (Coll. *Byz. Geschichtsschreiber, VII*). Graz, Styria, 1958 ; 11,5 × 19, 314 pp. Sch. 83.50.

Id., *Abenteurer auf dem Kaiserthron* (Coll. *Byz. Gesch. schr., VIII*). Ib. 1958 ; 291 pp., Sch. 83.50.

Ces deux volumes contiennent une traduction du début de la chronique de Nicétas Choniatès. Dans le premier on trouvera le récit des faits et gestes de l'empereur Jean II Comnène et de son fils Manuel I (1118-1180), le deuxième est consacré aux exploits et méfaits des Comnène suivants, les « aventuriers » Alexis II, Andronic et Isaac II Ange (1180-1195). Pour ces derniers, le chroniqueur a été témoin des événements, en particulier de la troisième croisade (1189-1192). C'est dire l'intérêt de ce récit par un historien byzantin de faits qui touchent de près le lecteur occidental. Parmi d'autres renseignements que l'on peut glaner dans ces pages, notons la fréquente mention d'incursions de « cumans », peuplades particulièrement féroces habitant les régions situées le long du Danube inférieur, ce trait intéresse directement l'histoire de S. Dominique. Alliés aux scythes (ou confondus avec eux ?), les cumans constituaient une menace permanente pour l'empire byzantin déjà fortement éprouvé par les attaques conjointes des normands venant de l'ouest et des turcs de l'Asie Mineure. L'effondrement de 1453 se préparait donc bien longtemps à l'avance.

N. W.

D. M. Nicol, *The Despotate of Epiros*, Oxford, Blackwell, 1957 ; 14 × 22, XII + 251 pp., 32 sh.

Ce livre comble une lacune. Il n'existait pas encore une histoire d'ensemble du despotat d'Épire et de l'empire de Thessalonique. Conséquence de la quatrième croisade, une résistance nationale est devenue un despotat autonome et rival de l'empire de Nicée. Les historiens contemporains des événements sont ceux de l'empire de Nicée, et par suite leur présentation des faits est tendancieuse. Il y avait donc un procès à rouvrir, et c'est le principal mérite de N. d'avoir fait le premier pas dans cette direction. Son livre est essentiellement un récit (parfois assez confus) des événements entre 1206 et 1261, date de la reconquête de Constantinople sur les Latins. Trois personnages prin-

cipaux tiennent le devant de la scène : Michel I Ange Comnène, son frère et successeur Théodore et enfin son fils Michel II. Il y a un excellent chapitre sur la division de l'Église orthodoxe, qui est présentée comme répercutant les rivalités politiques. Peut-être ce livre était-il prématuré ; c'est du moins ce que l'on peut conclure du compte rendu de P. Lemerle dans *Byz. Zeitsch.* 51 (1958) 401-403. L'information de N. est presque toujours de seconde main et plusieurs questions sont encore trop mal connues pour soutenir des conclusions définitives. Aussi bien le livre de N. peut être considéré comme une mise au point de l'état présent de la question. On aurait pu souhaiter qu'il laisse davantage place aux inconnues qui sont trop souvent passées sous silence. Mais il n'était pas inutile de tenter cette réhabilitation d'ensemble. A l'intérieur de ce tableau, viendront maintenant les monographies de détail qui préciseront tel et tel point important ou secondaire. C'est ainsi que la science progresse.

J. VERPEAUX, *Nicéphore Choumnos, Homme d'État et humaniste byzantin* (ca. 1250/1255-1327). Paris, A. et J. Picard, 1959 ; 16,5 × 25, 216 pp.

Voici une excellente monographie sur un personnage célèbre (premier ministre d'Andronic II) au début du XIVe s. à Byzance. Le XIVe s. byzantin est mal connu ; les historiens doivent donc reconstituer une à une les personnalités de cette période importante. Autrefois, R. Guilland avait écrit un brillant *Essai sur Nicéphore Grégoras* (1926), c'est justement en élève de R. Guilland que V. a entrepris cette étude sur Nicéphore Choumnos. Mais le mérite de V. est surtout, à notre avis, d'avoir su dégager à partir d'un cas particulier, étudié avec le plus grand soin, les caractères généraux qui constituent l'esprit du temps. Or c'est l'époque où, après la reprise de Constantinople (1261), tout se réorganise dans l'état et la vie byzantine. Presque tout ce qui est dit ici vaut donc pour les deux siècles de vie qui restent encore à l'empire byzantin. Nous signalons comme spécialement intéressantes les pages sur la formation intellectuelle de Choumnos (pp. 27-33), et les analyses finement menées sur les genres littéraires en lesquels on peut classer toute l'œuvre de Choumnos. La correspondance est comme le « miroir d'une société », les œuvres oratoires sont les manifestations les plus significatives de la vie de cette société, les ouvrages philosophiques, religieux ou mathématiques caractérisent plus spécialement les diverses personnalités du temps. En effet, J. V. a toujours le souci de situer son auteur parmi ses contemporains, ce qui nous vaut des observations très pertinentes sur Théodore Métochite, Théodore d'Hyrtaké, Georges de Chypre et d'autres. Nous voyons comment Nicéphore Blemmydès est à l'arrière-plan de toute la renaissance de cette époque, dont les composantes, pensée grecque (Platon *et* Aristote) et christianisme, sont bien dégagées (pp. 178-186). L'exploration patiente d'une foule de textes inédits ou mal édités a permis à l'A. d'apporter beaucoup de nouveau, sous la forme d'un exposé très vivant et parfaitement documenté. J. V. nous doit maintenant une monographie comme celle-ci sur Théodore Métochite.

H. D SAFFREY.

VARIA

Bo REICKE, *Tro och Liv i den kristna urförsamlingen* (Coll. *Handböcker i Teologi*). Stockholm, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 1958 ; 13,5 × 20,5, 196 pp., 12.50 cour. suéd.

« Foi et vie de la première communauté chrétienne », commentaire d'*Act.* 1-7, a été d'abord publié en allemand (cf. *Rev. Sc. ph. th.*, 43 (1959) p. 306). On se rappelle que l'A. a enseigné à Upsal avant sa nomination à Bâle. La version suédoise se présente

sous une forme élégante et aérée, elle a été allégée d'un bon nombre de références érudites mais a gardé les renvois aux sources. On sera frappé, à première vue, par l'hypothèse de deux traditions parallèles en 2,42-4,31 et 4,32-5,42 : sur le fond des choses on poussera peut-être un soupir mélancolique vers une impossible évidence en ces matières ; d'ailleurs cette partie de l'ouvrage, presque limitée à des arguments littéraires, est plus sèche que les autres chapitres. Il faut plutôt rendre justice au souci qu'a eu l'A. de dégager avec prudence les éléments historiques qui se sont inscrits dans les *Actes* sous le couvert des « traditions », et tout ce qui intéresse les origines de la foi chrétienne touchant le Christ et son œuvre. Le titre de l'ouvrage est donc exactement calqué sur le double intérêt des Actes des Apôtres.

A. Wifstrand, *Fornkyrkan och den grekiska bildningen.* (Olaus-Petriförelåsningar hållna vid Uppsala Universitet) [Conférences Olaus-Petri, données à l'Université d'Upsal]. Stockholm, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 1957 ; 13 × 19,5, 170 pp., 11 cour. suéd.

Il faut prendre garde au titre que le Pr A. Wifstrand, de Lund, a donné à ses conférences sur l'*Église ancienne et la civilisation grecque:* le mot culture y est évité parce qu'il désigne un mode de vie sans impliquer directement les valeurs religieuses. Il s'agit de rechercher tout ce qui, du monde grec, a pu être jugé, puis adopté ou non, par l'Église. Le sujet se répartit en cinq leçons : l'attitude générale d'accueil ou de rejet telle qu'elle s'exprime en différents lieux ou moments, et qui aboutit, en évitant de confondre la foi chrétienne et la civilisation grecque, à les sauver toutes deux ; la rhétorique et les méthodes littéraires, où les Pères trouvèrent d'utiles moyens d'expression ; la science, et l'esprit scientifique, allant des sciences naturelles à l'histoire en passant par la philosophie ; le matériel d'*exempla*, références historiques ou mythologiques, citations ou allusions, qui servait à illustrer toute espèce d'exposé ; enfin l'influence exercée en retour par le christianisme sur les auteurs païens. Ainsi distribué, le livre déborde très largement le rôle joué par la pensée platonicienne ou stoïcienne dans l'élaboration du dogme, rôle à peine indiqué au passage. Sur bien des points les rapports sont complexes : ni hostilité irréconciliable ni contamination, mais coexistence favorisant des échanges pacifiques d'ailleurs souvent préparés de loin dans le judaïsme hellénisé de la Diaspora. W. use d'un style à la fois familier et distingué. Il connaît de première main, faut-il le dire, tous ces auteurs peu fréquentés des patrologues ; il les évoque par d'adroites esquisses témoignant d'une érudition discrète et sûre. On se prend à songer en fermant le livre que la foi chrétienne se trouve en tout temps affrontée à un monde qui lui semble hostile, et que nous avons encore à profiter de la manière dont elle a jadis pris position en face du paganisme hellénistique.

B. Gustafsson, *Svensk Kyrkohistoria* (Coll. *Handböcker i Teologi*). Stockholm, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 1957 ; 13,5 × 21, 328 pp., 16 cour. suéd.

Cette Histoire de l'Église suédoise inaugure une nouvelle collection de « manuels de théologie », destinée aux théologiens débutants. On n'y a pas négligé les origines et le moyen âge (11-76, avec plusieurs cartes utiles ; l'absence de cartes analogues dans les autres chapitres n'est que plus sensible). Tous les aspects de la vie de l'Église y sont évoqués, depuis la controverse théologique jusqu'à la « politique ecclésiastique », en passant par la liturgie et les ouvrages de piété. L'A. a voulu dégager les grandes lignes de la matière, et de fait, si son texte est dense, il n'est pas étouffant : le début de chaque chapitre donne un fil conducteur. Les bibliographies mentionnent pour chaque période quelques ouvrages importants et les éditions imprimées des sources, mais je n'y vois pas de travaux dépassant les limites d'une période. A la fin de l'ouvrage, deux bons index. C'est un solide ouvrage d'initiation, qui pourra aussi servir d'aide-mémoire. Un

recenseur catholique ne peut se défendre d'un serrement de cœur en parcourant l'histoire de cette Église si longtemps isolée par les distances énormes et un caractère insulaire, aussi bien après qu'avant la Réforme ; il se demande aussi dans quelles conditions cette évolution va désormais s'accélérer.

fr. L.-M. Dewailly.

L. J. Lekai, *Les moines blancs. Histoire de l'Ordre cistercien*, traduit par le monastère Sainte Marie de Boulaur. Paris, Seuil, 1957 ; 14×19,5, 384 pp.

Le grand public français identifie sans plus « Cistercien » et « Trappiste », ignorant que la Commune Observance groupe plus du quart des fils de S. Bernard. L'ouvrage du P. Lekai qui retrace les grandes lignes de l'ordre de Cîteaux et en particulier de la douloureuse « Querelle des observances » qui le déchira du xviie au xviiie s., contribuera certainement à mieux faire connaître les diverses branches, actuelles ou passées de l'Ordre. Son histoire est probe et son appartenance à l'une des deux observances ne le rend pas injuste pour l'autre. La traduction est dans l'ensemble bonne, sauf l'emploi des mots *illuminisme* et *illuminé* employés pour *lumières* et *éclairé*, ce qui donne un résultat assez curieux (pp. 142, 144, 148). Également, pourquoi désigner l'ancien Hohenfurt par la transcription italienne Altovado au lieu de recourir au véritable nom actuel Vissy Brod ? Cartes et statistiques finales montrent bien les vicissitudes de l'ordre cistercien au cours des quatre derniers siècles.

L. C. Sheppard, *Portrait of a Parish Priest.* St. John Vianney, the Curé d'Ars. Londres, Burns and Oates, 1958, 14×22, x+190 pp., 18/-.

Parmi les nombreuses biographies du Curé d'Ars qui voient le jour en ce centième anniversaire de sa mort (4 août 1859), cet ouvrage méritera une place à part. S'il n'a pas l'abondance d'illustrations de tant d'autres (cinq seulement, assez quelconques), s'il n'apporte pas de faits nouveaux et même néglige un bon nombre de données connues par ailleurs, il est une excellente synthèse sur le type de sainteté du Curé d'Ars dont il remet en lumière les traits de caractère déformés par la légende. L'A. se défie des explications qui font appel au merveilleux et cherche d'abord à comprendre les faits à la lumière des connaissances sur la personnalité du saint et sur les phénomènes psychologiques en général, notamment au sujet des manifestations du *Grappin.* Il faut d'ailleurs avouer que sur ce dernier point on a un peu l'impression d'être devant une explication de l'obscur par l'obscur ! L'A. accorde beaucoup d'importance à l'influence du *Manuel de Toulon* sur la formation du saint, ce qui n'avait pas encore été montré jusqu'ici. Il fait de bonnes remarques sur la croyance du Curé d'Ars en sainte Philomène et sur ses idées concernant La Salette. Certaines réflexions, çà et là, sur la formation cléricale en général retiendront l'attention. Un bon *Index* complète cette excellente étude.

P. Minard, O. S. B., *Memento canonique sur le noviciat et la profession religieuse.* Montréal et Paris, Fides, 1957 ; 15,5×23, 128 pp.

Dans les limites que l'A. a pris soin de définir dans son Avant-Propos, cet ouvrage rendra d'incontestables services. Il simplifiera la tâche ingrate des Maîtres de novices pour tout ce qui concerne les détails administratifs, aspect secondaire mais important de leur travail. D'une manière claire et concise est passé en revue tout ce qui concerne les conditions d'admission, les informations et documents requis avant le noviciat, le noviciat lui-même, la profession temporaire, la profession perpétuelle, et les obli-

gations des religieux. Un appendice expose brièvement la législation et la jurisprudence sur le noviciat dans les Instituts séculiers, un autre comprend un formulaire complet sur tous les actes à poser dans les diverses phases de la vie du candidat et du novice. Un index alphabétique des matières et un index des canons et décrets cités achèvent de faire de ce livre un excellent instrument de travail auquel on se reportera souvent. Il faudra tenir compte des nouvelles lois parues depuis la publication, notamment au sujet de la profession des frères mobilisés. On s'étonnera de voir l'A. passer sous silence le cas des constitutions n'obligeant qu'*ad poenam tantum* (n. 124). L'adjectif « novicial » fréquemment employé dans ce livre est peu commun et celui d'« annulé » pour désigner un mariage déclaré nul (n. 11) est impropre.

T. J. Vermeulen.

K. Rahner, *Visionen und Prophezeiungen* (Coll. *Quaestiones disputatae* 4). Freiburg, Herder, 1958 ;14,5×22,5, 106 pp. DM 6.80.

On connaît la nouvelle collection des « Quaestiones disputatae » qui met à la disposition d'un public plus large des études théologiques sur des sujets d'actualité, parues dans des revues spécialisées. En fait il s'agit surtout d'un certain nombre de monographies remarquables des éditeurs de la collection : K. Rahner et H. Schlier. La question 4 que nous présentons ici est la seconde édition d'un recueil d'articles du P. Rahner, publié pour la première fois en 1953. R. s'est assuré pour cette nouvelle édition la collaboration de son confrère le P. Baumann pour illustrer d'un grand nombre d'exemples concrets son exposé théologique.

Dans une première partie R. étudie la possibilité même de révélations privées et de visions, et les problèmes que cela pose pour une théologie de *La* Révélation. Il importe en effet de situer exactement la portée des révélations qu'apportent des visionnaires, qui semblent bénéficier de grâces particulières, par rapport à la révélation publique qui est à la base même de la religion chrétienne. La deuxième partie aborde les problèmes psychologiques, l'A. envisage successivement la vision d'imagination, la production de l'image sensible et le processus d'objectivation de l'objet sensible devenu conscient. Ce sont là plusieurs formes que peuvent prendre les visions du point de vue psychologique, sans préjuger de leur authenticité. Ensuite l'A. expose comment l'intervention divine peut s'insérer dans ces structures psychologiques.

Dans une troisième partie sont exposés les critères qui permettent de discerner l'authenticité et l'attitude qui s'impose pour le chrétien, une fois cette authenticité officiellement reconnue. La dernière partie de l'ouvrage est consacrée au cas particulier des prophéties.

Un petit livre très dense qui par la grande perspicacité du jugement théologique et par l'abondance des exemples concrets, constitue un guide précieux dans un domaine où le discernement restera toujours très difficile.

P. Ducasse, *Les techniques et le philosophe* (Coll. *Philosophie de la matière*). Paris, P. U. F., 1958 ; 14×19, xv+176 pp., 800 fr.

Dans la préface qu'il donne à cet ouvrage, M. Serruys constate que l'activité technique et scientifique s'est souvent développée en dehors d'un plan défini et même en dehors de toute conception plus générale. C'est de cette situation qu'est né, souvent chez les techniciens eux-mêmes, le besoin de coordonner cette activité et de réfléchir sur l'influence de la technique sur la totalité des conditions de vie des hommes. C'est ainsi qu'ils arrivent par exemple à poser le problème de la relation entre la technique et la philosophie : par la mentalité qu'elle crée, et par ses possibilités de planification universelle, la technique ne doit-elle pas éliminer la philosophie des préoccupations des hommes, et en tout cas rendre impossible le choix délibéré en fonction d'une philo-

sophie ? C'est là un défi auquel le philosophe répond d'abord en s'informant du progrès technique et scientifique, ensuite par une réflexion sur le sens même de cette évolution, qu'il veut situer et éclairer et par là dominer. Et le philosophe de reprocher aux techniciens d'avoir provoqué des révolutions dans tous les domaines, sans se soucier le moins du monde des conséquences souvent fort graves de leurs entreprises. Comment sortir de ce dialogue de sourds ? D'abord en suscitant chez les uns et les autres le sens de la responsabilité devant des situations difficiles : il ne sert à rien de se dérober de part et d'autre, sous prétexte que le problème est presque insoluble ; en instituant ensuite d'une façon permanente une collaboration entre techniciens et philosophes à l'intérieur même des équipes responsables des grandes réalisations techniques : ce qui oblige le philosophe de sortir de ses abstractions stériles et le technicien de tenir compte des résonances humaines de ses entreprises. Enfin il faudrait donner à l'équipe ainsi constituée, un rôle d'arbitrage dans la direction même de ces entreprises.

Voilà certainement un livre qui peut faire réfléchir sur un des problèmes urgents de notre civilisation ; réflexion qui aboutit d'ailleurs à des propositions concrètes, qui ne manquent pas d'audace. C'est largement assez pour en recommander la lecture.

J. B. Lotz, *Das Urteil und das Sein*, Eine Grundlegung der Metaphysik. (Coll. *Pullacher phil. Forsch.*) Verlag Berchmanskolleg, Pullach-München, 1957 ; 16×23,5, xxii+218 pp., DM 18.40.

La première édition de ce livre a paru en 1938 sous le titre « Sein und Wert I », à titre de première partie d'un ouvrage qui devait englober une métaphysique de l'être et de la valeur, en insistant précisément sur leur identité profonde. Mais cette deuxième partie n'a jamais été éditée, et l'A. annonce, dans cette nouvelle édition de la première partie, une première ébauche de la seconde (parue depuis lors, cf. ci-dessous).

Le P. Geiger a rendu compte ici même de la première édition (*Rev. Sc. ph. th.*, 34 (1950) pp. 333-335). Il suffit donc de signaler que l'A. a ajouté à la première édition un exposé complémentaire, qui comprend une revue des comptes rendus de la première édition, où il répond à certains critiques, une discussion avec M. Heidegger et J. de Vries sur la notion de jugement, et quelques remarques sur des élaborations du thème étudié dans des ouvrages ultérieurs de l'A. lui-même ou d'autres penseurs contemporains.

Relevons seulement la réponse de l'A. au compte rendu de L. B. Geiger (p. 171-172). Ce dernier reprochait à L., dans un bulletin qui était consacré à la confrontation d'une métaphysique essentialiste et existentialiste, de ne pas avoir une position très nette à ce sujet : il n'était pas possible de ranger l'auteur dans l'une ou l'autre catégorie. Pour dissiper toute possibilité de malentendu sur ce point l'A. a inséré au début de son exposé la phrase suivante : « En ce qui concerne le mot 'être' nous faisons remarquer aux lecteurs rompus à la discipline scolastique, que nous indiquons par là non seulement le conceptus entis, mais toujours et en dernière analyse, l'actus essendi ».

Reste à savoir si cette intention d'élaborer une métaphysique de l'actus essendi se réalise en fait dans toutes les étapes de l'exposé. Il nous semble qu'en admettant une sorte d'intermédiaire entre l'étant concret et l'Être subsistant, qui serait un être universel, même si ce n'est là qu'un moment intérieur à la dialectique du jugement, l'A. prête le flanc à l'objection formulée par le P. Geiger.

R. M.

J. B. Lotz, *Metaphysica operationis humanae* methodo transcendentali explicata (Coll. *Anal. Greg., vol. 94, ser. fac. phil. sectio A, n. 7*). Romae, Univ. Gregoriana, 1958 ; 16×24, xxiv+228 pp., L. 2000.

L'A. publie sous ce titre deux essais distincts, l'un consacré à la métaphysique de la connaissance, l'autre aux attributs transcendants de l'être. Le centre de perspective des deux parties est le même, c'est le jugement considéré comme l'action humaine par

excellence. La méthode transcendantale est empruntée à Kant, moyennant une transposition du domaine des phénomènes à l'ordre métaphysique. A partir du fait de l'opération humaine, point de départ de toute réflexion philosophique, on en recherchera les conditions ultimes de possibilité, du côté du sujet d'abord (première partie), du côté de l'objet ensuite (deuxième partie). L'esprit dans lequel est conduite cette recherche est clairement indiqué par l'A. : Haec omnia evolvere volumus respectu habito ad problematicam philosophiae hodiernam ; ita philosophia scholastica nova luce perfunditur et simul illa problematica ab erroribus liberatur (p. 117). De fait tout l'ouvrage engage un dialogue entre la philosophie thomiste, dont l'A. se réclame, et la pensée de Kant, de Hegel et de Heidegger. Mais c'est principalement vis-à-vis de Kant que l'A. entend situer sa propre recherche, puisqu'il reprend la méthode kantienne afin de construire une métaphysique réaliste des conditions a priori de la connaissance. Par là il se rapproche de la tentative semblable du P. Maréchal, et il explique lui-même en quoi il est d'accord avec son prédecesseur et en quoi il se sépare de lui (p. 111).

La référence constante à la philosophie contemporaine et surtout l'utilisation de la méthode kantienne, qui font l'intérêt et l'originalité de cet ouvrage, ne sont pas sans appeler quelques réserves chez le lecteur. Peut-on insérer à l'intérieur de la pensée thomiste des éléments pris tels quels à Kant, ou inversement peut-on prolonger et dépasser Kant en empruntant certaines vérités métaphysiques de la synthèse thomiste, comme s'il y avait une correspondance terme à terme entre les deux constructions philosophiques qui permettrait de passer de l'une à l'autre à n'importe quel moment de la réflexion ? Les systèmes philosophiques se prêtent-ils à de telles synthèses sans que leur signification fondamentale en soit faussée ? Les kantiens y reconnaîtront-ils encore Kant, et les thomistes S. Thomas ? Prolonger la pensée de S. Thomas, engager le dialogue avec la philosophie de Kant, cela est possible, mais en posant de l'intérieur de la pensée thomiste les problèmes que Kant examine dans son propre système. De ce point de vue, il y aurait lieu de se demander s'il ne faut pas chercher l'homologue, au moins partiel, de l'a priori de l'entendement dans ce que S. Thomas appelle les *modi intelligendi*, et si, en revanche, on ne déforme pas la notion d'objet formel en l'interprétant comme un a priori au sens kantien. Qu'il y ait des conditions a priori, le P. Roland-Gosselin le reconnaissait et en énumérait plusieurs : la dépendance de notre intelligence à l'égard de l'Intelligence divine, sa tendance naturelle à affirmer les premiers principes, la nécessité de la *species*, l'activité de l'intellect-agent, l'orientation de chaque faculté vers un objet formel ; toutes ces conditions de possibilité de la connaissance ont été bien vues par le P. Lotz, mais dans la mesure où il s'agit de conditions ontologiques, parle-t-on encore de ce que Kant appelle l'a priori ? Et la méthode à laquelle on recourt alors, peut-on encore l'appeler transcendantale, sinon au prix d'une équivoque ?

Si l'on fait de l'être la forme a priori de l'intelligence parce qu'il en est l'objet formel (comme si l'on pouvait légitimement identifier les deux notions), ne va-t-on pas faire de la connaissance une sorte de composition entre le sujet et l'objet ? S. Thomas, au contraire, distingue nettement l'objet connu, du mode d'exister qu'il revêt dans le sujet, le contenu spécificateur dû à l'objet et le *modus intelligendi* qui tient au sujet. Distinction bien nécessaire pour assurer le réalisme de la connaissance, tout en discernant précisément en elle ce qui est propre à l'activité de l'esprit, sans conclure pour autant que ce dernier construit ou « forme » l'objet. Ces questions ne sont pas nouvelles, on les avait déjà soulevées à propos des *Cahiers* du P. Maréchal. on peut les poser également devant l'œuvre du P. L., et il faut bien reconnaître, sans rien ôter de l'intérêt ni de la valeur de l'ouvrage, qu'elles ne sont pas pleinement résolues.

G. SIEWERTH, *Ontologie du langage*. Préface de B. PARAIN. Texte français, introduction et notes par M. ZEMB. Paris, Desclée de Brouwer, 1958 ; 11,5 × 18,5, 200 pp., 960 fr.

Ce petit ouvrage comporte en réalité trois parties bien distinctes : l'étude de G. SIEWERTH intitulée *Wort und Bild* dont on trouvera le texte allemand paru en 1952

accompagné d'une traduction annotée due à M. Zemb (pp. 75-187) ; une longue introduction du traducteur précède ce texte ; elle est destinée à en présenter l'auteur et son œuvre philosophique et à débattre diverses questions touchant la philosophie du langage (pp. 17-73). Le tout est introduit par quelques pages de B. Parain : L'algèbre et de calcul (pp. 7-16).

B. Parain montre qu'on peut user du langage ordinaire à titre d'instrument de la réflexion philosophique de deux façons ; l'une, celle de Kant et surtout de Hegel, rappelle le ton de l'algèbre, alors que la manière de Descartes, prenant son point de départ dans l'expérience paraît plus proche du calcul. La diversité du langage traduit deux styles de réflexion et de construction philosophique. Si la philosophie pouvait, par une dialectique ascendante, accrocher son discours à l'origine de l'être, ce serait le triomphe de l'algèbre sur le calcul. A partir de là, peut-on tenter une dialectique descendante, et quelle en sera la première phase ? Tel est le sens de la recherche que G. Siewerth entreprend dans *Wort und Bild*.

L'essai que M. Zemb consacre ensuite à la portée philosophique du langage est à ses yeux l'essentiel de l'ouvrage : « la traduction n'est que l'un des éléments de l'introduction de ce document de métaphysique dans la philosophie française » (p. 21). Il y explique la signification de *Wort und Bild*, à la fois discours ontologique et étude du langage, essai pour ramener le langage à l'être, en vertu d'une théorie expressionniste qui accorde une importance considérable, excessive peut-être, à la passivité de l'esprit qui apprend dans sa langue la révélation de l'être. Le langage n'est pas seulement signification, il est encore expressivité. Mais toute langue est-elle également apte à révéler l'être ? Prenant pour base d'observation les sept mille mots de *Wort und Bild*, M. Z. tente de comparer la capacité philosophique de la langue française et de la langue allemande, concluant avec beaucoup de modération : « nous ne croyons pas à la prééminence philosophique de l'allemand, sans nous trouver pour autant obligé d'en nier l'originalité et l'excellence » (p. 70). Quant à l'essentiel du débat, il semble excessif de dire que le génie spéculatif du langage engendre la métaphysique et lui assure sa portée et sa profondeur, ainsi que l'affirme G. S. (p. 131).

B. Montagnes.

H.-E. Hengstenberg, *Sein und Ursprünglichkeit*. Zur philosophischen Grundlegung der Schöpfungslehre *(Bücherei der Salzburger Hochschulwochen)*. München, Pustet, 1958 ; 12×20, xxiv+168 pp.

Dans ce livre, l'A. veut, selon ses propres expressions, fonder la thèse thomiste de la création avec les moyens contemporains de même que S. Thomas l'a fondée avec les moyens de son temps. Il entend faire bénéficier la philosophie chrétienne des nombreuses acquisitions de la pensée philosophique actuelle, de la phénoménologie en particulier. Formé à l'école de Husserl, N. Hartmann et Scheler, il a le souci de se rattacher, tout en gardant son originalité, à la tradition, à S. Thomas en particulier, sans s'interdire pour autant de recourir parfois à des formules plus audacieuses de Nicolas de Cuse. C'est en partant d'une analyse phénoménologique de la création humaine, du langage humain plus particulièrement, qu'il arrive, en recourant à l'analogie, à rendre compte en Dieu, de l'action créatrice. L'univers apparaît ainsi avant tout comme une réponse de la créature à l'appel créateur. Le point de vue choisi par H. Hengstenberg, dit le P. Geiger dans sa préface, « découvre d'emblée dans la création la richesse de sa *signification et*, du même coup, dans l'action créatrice, les traits qui en font le don de l'être librement consenti et totalement gratuit, le geste de Dieu proférant en quelque sorte, ce discours qu'est la création » (p. xii). Étude originale et pénétrante, un peu unilatérale à coup sûr, qui a le grand mérite d'aborder un des problèmes cruciaux de la philosophie chrétienne sous un aspect nouveau et, à bien des égards, révélateur.

M. Gétaz.

E. Castelli, *Le démoniaque dans l'art.* Sa signification philosophique. Trad. par E. Valenziani (Coll. *Problèmes et controverses*) Paris, J. Vrin, 1959 ; 18×25, 127 pp.+75 pl.

Se proposant d'étudier la philosophie qui s'exprime dans certaines figurations artistiques de scènes de tentations, l'A. situe sa réflexion à un autre niveau qu'à celui d'une histoire de l'art limitée à un thème précis et à un temps particulier. Cependant puisque l'ouvrage se termine sur une série de 75 planches de très haute qualité reproduisant certains chefs-d'œuvres caractéristiques de quelques grands maîtres et que ces œuvres sont commentées une à une dans la troisième partie du volume à laquelle est jointe une table des symboles et des signes utilisés dans ces tableaux, dessins et sculptures, l'amateur d'art ne peut être déçu, dans la mesure où il s'intéresse à des maîtres tels que Jérôme Bosch, Pierre Brueghel l'Ancien, Albrecht Dürer, Mathias Grünewald, Lucas Cranach, etc. Mais l'essentiel du livre consiste en une tentative pour interpréter les doctrines exprimées par ces artistes qui, d'après l'A., se seraient servis de leur art pour défendre ces doctrines. La production artistique postérieure au XVIe s. n'est pas prise en considération, car l'étude est délibérément limitée « à l'analyse de la production des artistes apologistes qui se rattachaient à des courants théologiques et religieux en général » (p. 9). Les chapitres successifs s'attachent en particulier à la figuration du fantastique et aux sens du déchirement, de l'occulte et de la séduction de l'horrible, qui s'expriment dans les œuvres retenues, ils concourent tous à une étude magistrale de la signification purement philosophique de ces œuvres. Il nous semble que le grand intérêt de ces chapitres rend cependant plus sensible ce qu'a de paradoxal le dessein de l'A. qui a choisi des œuvres pour leur inspiration religieuse et même chrétienne, mais fait systématiquement abstraction de cette inspiration tout au long de son analyse à moins qu'il n'y fasse des allusions superficielles. C'est ainsi, pour prendre un exemple, qu'une étude très érudite et fouillée des symboles multiples que l'on peut relever dans un volet du retable d'Issenheim, ou une très perspicace tentative de systématiser la philosophie qui s'y exprimerait, si intéressantes et même éclairantes qu'elles seraient, ne donneraient pas de ce retable l'explication la plus foncière puisqu'elles négligeraient l'idée fondamentale de Mathias Grünewald qui, voulant proposer le mystère chrétien de la Rédemption du monde et peignant pour des malades très déterminés, a choisi de leur présenter le Christ prenant sur lui-même, dans sa propre chair, leur maladie particulière beaucoup moins, semble-t-il, à titre d'« une introduction surréaliste au sacré à travers le répugnant » (p. 92) que parce que cette représentation très réaliste lui a paru, dans cette circonstance singulière, la plus accessible et la plus expressive du mystère qu'il tentait de figurer. Ces limites étant marquées, on n'en est que plus sincère à apprécier ce magnifique ouvrage, mis à part quelques défauts de la traduction en particulier pour la transcription des noms de personnes.

P. du Bessey.

TABLES

I. — TABLE GÉNÉRALE DES MATIÈRES

1. — ARTICLES ET NOTES

J.-P. Charlier. — La notion de signe (σημεῖον) dans le IVe Évangile... 434-448
Y. M.-J. Congar. — « Arriana haeresis » comme désignation du néomanichéisme au XIIe siècle.......... 449-461
P.-M. de Contenson. — S. Thomas et l'avicennisme latin..... 3-31
H. Cornélis. — Les fondements cosmologiques de l'eschatologie d'Origène.......... 32-80, 201-247
V. de Couesnongle. — La notion de vertu générale chez saint Thomas d'Aquin.......... 601-620
N. Dunas. — Les problèmes et le statut de l'apologétique.... 643-680
A. J. Festugière. — De la doctrine « origéniste » du corps glorieux sphéroïde.......... 81-86
M. Heidegger. — Le retour au fondement de la métaphysique 401-433
Ch. V. Héris. — A propos d'un article sur la psychologie du Christ.......... 462-471
G. Kalinowski. — La théorie aristotélicienne des habitus intellectuels.......... 248-260
A. Krempel. — S. Thomas et la notion de relation transcendantale.......... 87-94
J. Lebourlier. — Le problème de l'*Adversus Haereses*, III,3,2 de S. Irénée.......... 261-272
A. Léonard. — La tentative de M. H. Duméry.......... 283-300
E. Masure. — Le miracle comme signe.......... 273-282
J. Mouroux. — La tentative de M. H. Duméry.......... 95-102
R. Peuchmaurd. — La messe est-elle pour Luther une action de grâce ?.......... 632-642
J.-A. Robilliard. — Hugues de Saint-Victor a-t-il écrit le « De contemplatione et eius speciebus » ?.......... 621-631

2. — BULLETINS

Théologie biblique (A.-M. Dubarle, A. Viard)...... 103-143, 301-324
Histoire des doctrines chrétiennes (P. Th. Camelot).......... 472-503

Histoire des doctrines médiévales (L. J. BATAILLON). 504-536, 681-715
Théologie dogmatique : Généralités, De Deo Uno (P. Th. CAMELOT, H.-F. DONDAINE, M.-D. PHILIPPE, N. WALTY). 144-180
Ecclésiologie (J. HAMER)........................ 325-362
Christologie, Mariologie (A. DUVAL, A. PATFOORT, M.-D. PHILIPPE, N. WALTY)........................ 537-563
Sacrements, Eschatologie (Cl. J. GEFFRÉ, P.-M. GY, J. HAMER, M.-D. PHILIPPE)........................ 716-744
Thèses de doctorat concernant les sciences philosophiques et théologiques soutenues en France pendant l'année 1958.... 564-568

3. — RECENSION DES REVUES (1)

*Analecta Bollandiana *(Bruxelles, 24 bd. St-Michel)*..........	181	—	—	745
*Analecta Sacra Tarraconensia *(Barcelona, Balmesiana, Duran y Bas 9)*..........	—	363	—	—
*Angelicum *(Roma, Salita del Grillo 1)*..........	181	—	569	745
*Antonianum *(Roma v. Merulana 124)*..........	181	—	569	746
*Archiv für Liturgiewissenschaft *(Maria-Laach b. Andernach)*..........	—	—	569	—
Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie *(Neuwied a. Rh., H. Luchterbrand)*..........	—	363	—	746
Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age *(Paris, J. Vrin, 6 pl. de la Sorbonne)*..........	—	364	—	747
*Archives de Philosophie *(Paris, Beauchesne, 117 r. de Rennes)*.	182	364	—	747
Archives de Sociologie des Religions *(Paris, Éd. C. N. R. S., 13 quai Anatole-France)*..........	182	—	570	—
Archivio di Filosofia *(Padova, CEDAM, v. Japelli 5)*..........	—	364	—	748
*Archivum Franciscanum Historicum *(Firenze, Quaracchi)*....	182	—	570	748
*Archivum Fratrum Praedicatorum *(Roma, S. Sabina)*..........	—	365	—	—
*Biblica *(Roma, Pont. Ist. Biblico, Piazza Pilotta 35)*..........	182	—	570	748
*Biblische Zeitschrift *(Paderborn, F. Schöningh)*..........	182	—	571	—
*Bijdragen. Tijdschrift voor Philosophie en Theologie *(Nijmegen Centrale Drukkerij N. V. Arminiaanse Plaats 7-9)*..........	—	365	571	—
Bulletin de la Société Française de Philosophie *(Paris, A. Colin, 103 bd. St-Michel)*..........	183	366	571	—
*Bulletin de Littérature Ecclésiastique *(Toulouse, 31 r. de la Fonderie)*..........	183	366	572	748
Cahiers d'Histoire mondiale *(Neuchâtel/S., Éd. de la Baconnière)*..........	—	366	572	748
Cahiers de Civilisation Médiévale *(Poitiers, 6 r. René-Descartes)*..........	183	366	—	748
Cahiers Internatioaux de Sociologie *(Paris, P. U. F., 108 bd. St-Germain)*..........	—	—	572	—
*Ciencia (La) Tomista *(Salamanca, Apartado 17)*..........	183	366	—	—
*Collectanea franciscana *(Roma, v. Boncompagni 71)*..........	184	367	573	—
*Downside (The) Review *(Stratton on the Fosse n. Bath)*..........	184	—	573	749
*Ephemerides liturgicae *(Roma, v. Pompeo Magno 21)*..........	—	367	574	749

(1) L'astérisque signale les revues catholiques.

*Ephemerides Theologicae Lovanienses *(Bruges, Beyaert)*	184	367	—	749
Eranos Jahrbuch *(Zürich, Rhein-Verlag, Bahnhofstr. 5)*	—	—	—	749
*Estudios Biblicos *(Madrid, Medinaceli 4)*	—	367	574	750
*Estudios Eclesiasticos *(Madrid, Ed. Fax, Ap. 8001)*	184	368	574	750
Études (Les) Philosophiques *(Paris, P.U.F., 108, bd. St-Germain)*	184	—	—	715
*Franciscan Studies *(St. Bonaventure/N. Y., Francisc. Inst.)*	184	—	—	751
*Franziskanische Studien *(Werl/Westf., Dietrich-Coelde Verlag)*	—	368	—	752
*Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie *(Freiburg/S., Paulusverlag)*	185	368	575	752
Giornale critico della Filosofia Italiana *(Firenze, Sansoni, v. Mazzini 46)*	185	—	575	752
Giornale di Metafisica *(Torino, S. E. I., Corso Regina Margherita 176)*	185	368	575	752
*Gregorianum *(Roma, Piazza della Pilotta 4)*	185	369	575	753
Harvard (The) Theological Review *(Cambridge/Mass., USA)*	185	369	575	753
*Hispania Sacra *(Madrid, Medinaceli 4)*	—	369	576	—
*Irénikon *(Chevetogne/Belg. Prieuré d'Amay)*	—	369	—	753
*Irish (The) Theological Quarterly *(Maynooth/Ireland, St-Patrick's College)*	185	370	576	—
*Istina *(Boulogne-sur-Seine, 25, bd. d'Auteuil)*	186	—	576	—
*Jahrbuch für Antike und Christentum *(Münster, Aschendorff)*	—	—	—	753
Journal de psychologie normale et pathologique *(Paris, P. U. F., 108 bd. St-Germain)*	—	370	577	754
Journal of Biblical Literature *(Pittsburgh/USA, West. Theol. Seminary, 731 Ridge Ave)*	—	—	577	—
Journal (The) of Ecclesiastical History *(London, Faber & Faber, 24 Russel Square)*	—	370	—	—
Journal (The) of Religion *(Chicago/Ill., Univ. of Chicago Press)*	—	—	578	754
Journal (The) of Theological Studies *(Oxford, Clarendon Pr.)*	—	370	—	754
Kerygma und Dogma *(Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht)*	186	371	579	755
*Laval théologique et philosophique *(Québec, Univ. Laval)*	—	371	—	—
*Lumière et Vie *(Lyon/Rhône, 1 pl. Gailleton)*	186	—	579	—
*Maison-Dieu (La) *(Paris, Éd. du Cerf, 29 bd. Latour-Maubourg)*	—	371	579	755
*Mediaeval Studies *(Toronto, Queen's Park Crescent 59)*	—	—	580	—
*Mélanges de science religieuse *(Lille, 1 r. François-Baes)*	—	—	580	—
Mind *(Edinburgh, Nelson & Sons Ltd)*	186	371	580	755
*Miscelanea Comillas *(Comillas, Santander)*	187	—	581	756
*Münchener Theologische Zeitschrift *(München, K. Zink Verl.)*	187	372	581	756
Muséon (Le) *(Héverlé-Louvain, 9 av. des Hêtres)*	187	—	—	756
New Testament Studies *(London, C. U. P., 200 Euston Road)*	187	372	581	756
*Nouvelle Revue de science missionnaire *(Beckenried/Schw., Séminaire Schöneck)*	—	372	582	757
*Nouvelle Revue Théologique *(Tournai, Casterman)*	188	372	582	757
Numen *(Leiden, E. L. Brill)*	188	—	—	758
*Oriens Christianus *(Wiesbaden, O. Harrassowitz)*	—	372	—	—
*Orientalia Christiana Periodica *(Roma, P. S. Maria Mag)*	—	—	582	758
*Philosophisches Jahrbuch *(München, K. Alber, Werneckstr. 7)*	—	373	—	—
Philosophy *(London, Macmillan & C° Ltd)*	188	374	583	759
Rassegna di Filosofia *(Roma, Ed. Universale, v. Sistina 48)*	188	374	—	759
*Recherches de science religieuse *(Paris, 15 r. Monsieur)*	—	374	583	759
*Recherches de Théologie ancienne et médiévale *(Louvain, Abbaye du Mont-César)*	—	374	—	759
*Revista espanola de Teologia *(Madrid, Medinaceli 4)*	188	374	—	—

*Revue Bénédictine *(Abbaye de Maredsous, Belg.)*	189	—	583	759
*Revue Biblique *(Paris, Gabalda, 90 r. Bonaparte)*	189	—	584	760
*Revue d'Ascétique et de Mystique *(Toulouse, 9 r. Montplaisir).*	189	375	584	760
*Revue d'Histoire ecclésiastique *(Louvain, Bibl. de l'Univ.)*	—	375	584	760
Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses *(Paris, P. U. F., 108 bd. St-Germain)*	189	375	584	761
Revue de l'Histoire des Religions *(Paris, P. U. F., ib.)*	189	375	585	761
Revue de Métaphysique et de Morale *(Paris, Colin, 103 bd. St-Germain)*	190	376	585	761
Revue de Théologie et de Philosophie *(Lausanne, La Concorde, r. des Terreaux 29)*	190	—	585	761
*Revue des Études augustiniennes *(Paris, 8 r. François-Ier)*	—	—	585	762
*Revue des Études byzantines *(Paris, 8 r. François-Ier)*	—	376	—	—
Revue des Études grecques *(Paris, 95 bd. Raspail)*	—	—	586	—
*Revue des Sciences religieuses *(Strasbourg, Palais univers.)*	—	377	586	762
*Revue du Moyen Age latin *(Strasbourg, Palais universitaire)*	—	—	586	—
Revue historique de Droit français et étranger *(Paris, Sirey, 22 r. Soufflot)*	190	377	—	762
Revue internationale de Philosophie *(Bruxelles, av. Louis-Lepoutre 65)*	—	377	—	762
Revue philosophique de la France et de l'Étranger *(Paris, P. U. F., 108, bd. St-Germain)*	190	377	586	763
*Revue philosophique de Louvain *(Louvain, E. Nauwelaerts)*	191	378	586	763
*Revue Thomiste *(Paris, Desclée de Brouwer)*	—	378	587	763
Rivista di Filosofia *(Torino, Taylor, v. Vialeggio 26)*	191	378	587	—
*Rivista di Filosofia neo-scolastica *(Milano, P. S. Ambrogio)*	191	378	587	763
*Rivista di Storia della Chiesa in Italia *(Roma, v. Gaeta 14)*	—	379	588	—
*Scholastik *(Freiburg i. Br, Herder)*	191	—	588	763
*Sciences ecclésiastiques *(Montréal, 1855 est, r. Rachel)*	—	379	588	764
Sophia *(Roma, C. Ottaviano, v. R. Grazioli Lante 78)*	—	379	—	—
Studia philosophica *(Basel, Verl. f. Recht u. Gesellschaft)*	—	—	—	764
Svensk Teologisk Kvartalskrift *(Lund, Gleerup)*	—	—	—	765
*Teologia espiritual *(Valencia, Cirilo Amoros 56)*	—	379	588	—
*Theological Studies *(Woodstock/Md USA)*	191	380	589	765
*Theologische Quartalschrift *(Stuttgart, Schwabenverlag)*	192	380	589	765
Theologische Zeitschrift *(Basel, F. Reinhardt, Missionsstr. 36)*	192	380	589	765
*Tijdschrift voor Philosophie *(Utrecht, Het Spectrum)*	192	380	589	766
Traditio *(New York, Fordham Univ. Press)*	—	—	590	—
Verbum Caro *(Neuchâtel-Paris, Delachaux & Niestlé)*	192	380	590	766
*Verbum Domini *(Roma, Pont. Ist. Biblico, Piazza Pilotta 35).*	—	380	590	766
*Vie (La) spirituelle, Supplément *(Paris, Éd. du Cerf)*	—	381	591	766
Vigiliae Christianae *(Amsterdam, North-Holland Publ. C°)*	—	381	591	767
Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft *(Berlin W 35, A. Töpelmann)*	192	—	—	767
Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft *(ib.)*	—	—	591	767
*Zeitschrift für katholische Theologie *(Wien, Herder, Wollzeile 33)*	193	382	—	769
Zeitschrift für Kirchengeschichte *(Stuttgart, W. Kohlhammer).*	—	382	—	—
Zeitschrift für philosophische Forschung *(Meisenheim/Glan, A. Hain)*	193	383	592	769
Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte *(Köln, E. J. Brill, am Friesenplatz)*	193	383	592	770

II. — TABLE ANALYTIQUE

1. AUTEURS (1)

Aalen L. 161
Abad C.-M. 187, 581, 756
Abarzuza F. X. de *146*
Abbagnano N. 191
Abramowski L. 187
Accame S. 366
Achaval H. M. de 185
Ackroyd P. R. 755
Acton H. B. 762
Adam K. 380
Adams A. W. *142*
Adams H. 750
Adinolfi M. 746
Adorno Th. W. 770
Adriazola M. 568
Aeby G. *486*
Agathange de Paris 367
Ahern B. M. 766
Ajdukiewicz K. 253, 257
Aland K. 184
Alasti M. 566
Albeggiani F. 575
Alberigo G. 379
Albright W. F. 577-8
Alcorta J. I. 575
Aldea Q. 187, 581
Alès d' 81
Alexander P. 187
Alfaro J. 369, 540, *542*, 575
Alfonsi L. 591
Algermissen K. *543*, 581
Allan D. J. 249, 763
Allan J. A. 372
Allegra G. 697
Allegro J. M. 578, 765
Allevi L. 148
Allmen J.-J. von 761
Allony N. 367
Alonso J. 187, 750
Alonso J. M. 13, 153, 354
Alonso-Schökel L. 757
Alquié F. 748
Alston W. P. 754
Alszeghy Z. 369
Altaner B. 40, 164
Altendorf H. D. 768
Althaus H. 154-5
Althaus P. 161-2
Altizer T. J. J. 754
Alvarez A. 581
Alverny M. Th. d' *526*, 695
Amand de Mendieta E. *490*
Amiot F. *302*
Ammann A. M. 582, 758
Amore A. 748
Amore B. 727
Amsler S. 190
Anawati G. C. 525, 528, 549
Ancelet-Hustache J. 711
Anciaux P. 732
Anderle O. F. 155
Andersen W. *358*
André H. 373
Andreas W. 770
Andrès A. 581
Andriessen P. 758
Andrieux C. 573
Angelergues R. 370
Anrich 202
Anstruther G. 365
Aomi J. 364
Aragon J.-L. d' 588
Aranguren J. L. L. 589
Arata C. 575
Arbesmann R. 590
Arbus M.-R. A. 569
Aretin K. O. von 155-6
Arimon G. 363
Armengaud A. 566
Arnaldez R. *527*
Arndt H.-J. 364
Arnold F. X. 338
Aron R. 752
Arrigo A. d' 379
Arroyo T. del 766
Asemissen H. U. 747
Asensio F. *118-19*, 574, 750
Ashworth H. 367, 749
Asmussen H. 154, 156, *394*, 546, 731
Astruc C. 745
Aubert R. 148-9, 152-3, 379, 588, 645, 650, 662
Aubineau M. 759
Audet J.-P. 379, 574, 580, 584, 591
Auer A. 150-1, 380
Auer J. *152*
Auger P. 183
Aumann J. 588
Autenrieth J. *535*
Auvray P. *108*, *138*
Auzou G. 132, *138*
Avé-Lallemant E. 373
Avé-Lallemant U. 373
Axelos C. 764
Ayuso Marazuela T. 367
Bachelard G. 199
Bacht H. 163
Bach-Van-Loc H. 567
Baciocchi J. de 371
Backes I. 153, *713*
Bäumker C. 50
Bagh A. 566
Bagot J. P. 199
Bahrdt H. P. 364
Balandier G. 182
Balboni D. 574
Baliç C. 152, 154, 519, 561
Balthasar H. U. v. 157, 207, 212, *735*, *741*
Bamberger S. 565
Bammel E. 185, 591
Banc M. *546*
Bandera A. 183, 366, 588
Banfi A. 378
Banks F. 199
Bapat P. V. 366
Barberet F. 374
Barbiero G. 728
Barbour R. *712*
Bardy G. 226, 459, 489
Barion H. 155
Baron R. 189, 374, 377, *621-31*, *684-85*
Barone F. 378
Barré H. 379, *544*, 547, 583
Barrett C. K. 371, 434, 436
Barrey L. 198
Bartelink G. J. M. 591, 767
Barth H. 769

(1) Dans cette table des auteurs modernes cités, les italiques renvoient aux recensions détaillées.

Barth K. 156, *159*, 160, 169, 174, 185, 189-90, 199, *309*, *352-53*, 369, 377, *536*, 543, 746, 756, 762
Barth M. 767
Barth T. 752
Bartina S. 368
Bartlett I. H. 199
Bartsch H.-W. 766
Baruck A. *108*
Baruk H. 190, 751
Basetti-Sani G. 758
Bastide G. 376, 751
Bastide R. 182, 567
Batiffol H. *593*
Batlle L. Prats 363
Batllori M. 365
Battaglia F. 752
Battisti E. 365
Bauer G. 156
Bauer J. B. 187, 570-71, 768-69
Bauernfeind O. 768
Bauerreis R. 153
Baum G. *394*
Baumann R. 355, 776
Baumgärtel 571
Baumgarten J. M. 578
Bausola A. 588
Bavaud G. 586, 763
Bayerschmidt P. 153
Baylis C. A. 371
Bazelaire L. M. de *340*, 343-4
Bea A. 182, 748
Beare F. W. 757
Beau de Loménie E. *505*
Beaufret J. 402
Beaupère R. 577, 579, 766
Beaurecueil S. de L. 528
Beauvoir S. de 763
Beck E. 372
Beck H. 592
Becker O. 155
Beckmann J. 157, 755, 757
Bednarski F. 569
Béguin A. 738
Behmann 763
Beirnaert L. 381
Bell G. K. A. *392*
Bellet P. 368
Belloli L. *548*
Belluco B. J. 746
Beltran de Heredia V. 365, 367, 369
Bender L. 569
Bendiek J. 752
Bendiscioli M. 154-5
Bénézé G. 183
Benn S. I. 374
Benoit J. 190
Benoit P. 636
Benveniste E. 577, 751
Benz E. 383, 750, 770
Benz F. 151
Berger G. 183, 572, 751
Bergh E. 582
Bergmann G. 364
Bergmann S. H. 381
Bergounioux F.-M. 572
Bergsträsser E. 161
Berlinger R. 373
Bernard C.-A. 189
Bernard J.-H. 434
Bernard-Maître H. 372, 582, 584
Berndtson A. 377
Berne Joffroy A. 761
Berque T. 573
Berredo Carneiro P. E. de 366
Berry V. 695
Berselli A. 588
Bertaud E. *560*
Bertelé T. 377
Bertetto D. 697, *734*
Bertin G. M. 378
Bertocci P. A. 578
Bertola E. 697
Bertram G. 192, 768
Bertsch A. 589
Berz A. 752
Besse J.-C. *533*
Best G. F. A. 754
Beste U. *599*
Bethurum D. *533*
Betti U. 746
Bettini H. 569
Betz J. 151, 192, 569
Betz O. 372, 768
Beukers C. 571
Beumer J. *653*, 752, 759, 763, 764
Beyer H. 164
Beyer W. R. 747
Beyreuther E. *389*
Beyssac G. M. 749
Bianca D. O. 587
Biard P. 567
Biemel W. 192, 402, 770
Billet B. *558*
Binet J. 573
Binswanger M. 761
Biot F. 186
Biot J. 186
Birault H. 402-3, 589
Birault M. 383
Birdsall J. N. 370
Birkett 199
Birnbaum N. 182
Bischoff B. 747
Biser E. 372, 581
Bishko C. J. 695
Blaha O. 368, 373
Blanchard J. 567
Blanche F. A. 89
Blanchet E. *328*
Blanchet M.-G. 381
Blank J. 571
Blanke F. 389
Blanshard B. 747
Blardone G. 579
Blasucci A. 728
Bleibtreu O. 157
Blet P. 567
Bligh J. 591
Bligny B. 567
Blin G. 564
Blinzler J. 768
Bloch A. 572, 764
Bloch E. 190
Bloch J. 185
Bloomfield M. W. *703*
Blume O. J. *535*
Blumenkranz B. *536*, 568, 703
Bobbio N. 191, 363
Bobrinskoy B. 753
Boden M. A. 756
Böckle F. 741
Böer L. *543*
Boehm L. 164
Boehm R. 770
Boehme W. 732
Boese H. *521*
Boismard M. E. 314, 443, 446, 584
Bollack J. 586
Bolle L. 761
Bollnow O. F. 199
Bolton W. F. 590
Boman T. 193
Boné E. 372
Bonetti A. 763
Bonnard P. 190, 585
Bonnefoy J.-F. 148-9, *548*
Bonnes J. P. *120-21*

Bonsirven J. 444
Bontadini G. 185, 587
Boobyer G. H. 372
Borella P. 367, 749
Bornkamm. 324
Boros L. 182
Borrello O. 378
Borst A. 451
Bosc J. 190
Botte B. 261, 272, 376, 735
Botterweck G. J. 183, 192
Bouché-Leclerq A. 221
Bouëssé H. 181, 188, 717, 727, *734*, 735
Bouillard H. 145, 174, 377, 758, 762
Boularand E. 366, 584
Boulard F. 573, 579
Boulingand G. 754
Bouman C. A. 549
Bourassa F. 379, 588, 764
Bourgault R. 764
Bourke J. 760
Bourmont L.-M. de. 591
Bourricaud F. 751
Boussard J. 366
Boussoulas N.-I. 376, 379
Bouton J. de la Croix. *686*
Bouwman G. 381
Bouyer L. 186, 377, *397*, *553*, 718
Bovard R. 568
Bovis A. de. *653*, 741, 758
Bowman Piper W. 576
Boyer C. 148, 727, 766
Boyle L. 365
Bradley R. B. 755
Brady I. 374
Braithwaite R. B. 583
Brandon S. G. F. 188
Braubach M. 164
Braun F. M. 315, 330, 441-3
Braun H. 163
Bredero A. H. 695
Bréhier E. 53
Brehm F. 383
Breton V.-M. *732*
Breydy M. 373
Brillantov. 370
Bring R. 161, 579, 765
Brinkmann B. R. 185
Brinktrine J. 749
Brisebois G. 569
Broglie G. de. 645, 663
Brophy L. 751
Brosse J. 199
Brouette E. 375
Brounts S. 192
Broutin B. 760
Brown E. A. R. 590
Brown R. E. 571, 748
Browning W. 380
Brownlee W. H. 575, 757
Bruch J.-L. 376
Brüll H. 457
Brugger W. 764
Bruls J. *329*
Brun. 183
Brunec M. 381, 590
Brunello B. 379
Brunet A. M. 579
Bruni G. 374
Brunner F. 183, 761
Brunner P. 161, 354, 642, 757
Brunot A. *307*
Buber M. *140*, 754
Buchheit V. *488*
Buchholz F. 156
Büchel W. 764
Büchner K. 163
Büchsel E. 192
Bueno M. G. 183
Bürke G. 38, 62
Buess E. 380, 766
Büttner H. 383
Bugnini A. 574
Buhociu O. 567
Bulloch J. *704*
Bultmann R. 158, 190-1, 374-5, 380, 435, 443-4, 571, 578, 584
Burgelin P. 189
Burghardt W. J. 589
Buri F. 190, 579
Burkill T. A. 375, 768
Burloud A. 377
Burrows M. 767
Busa R. 697
Butler R. J. 580
Buytaert E. 153
Buytendijk F. J. J. 373
Cadbury H. J. 581
Cadier J. 761
Cadin F. 748
Cadiou R. 36, 213, 586
Caes P. 761
Cagnetti F. 575
Cahen C. 366, 749
Caillois R. 183, 190
Callaey F. 728
Calveras J. 751, 753
Calvetti C. 587
Camelot T. 148, 164, 681, 704, *724*, 727
Campenhausen H. von 164, *474*
Campo M. 574
Camps A. 368
Camus A. 578
Candal M. 758
Canguilhem G. 190, 366
Canivet P. *91*, 568
Cannet R. 566
Cantel R. 567
Capell B. 583, 727
Capelle C. 567
Capéran L. 572
Capparelli V. 379
Cappelletti V. 188
Cappuyns M. 12-3, 24
Caquot A. 761
Caracciolo A. 199, 575
Caramella S. 365, 575
Carda Pitarch J. M. 375
Cardascia G. 762
Carinci A. 728
Carmignac J. 182
Carmody J. 192
Carnoy A. 586
Carré A.-M. *732*
Carrère J. *536*
Carter R. E. 590
Casalis G. 157
Cascante Davila J. M. *503*
Caseneuve J. 572-3
Casey R. P. 370
Casini P. 188, 374
Caspar R. 525
Cassani L. 697
Castelli E. 365, *736*, *780*
Castellino G. 727
Castiglioni C. 697
Castillo Lara R. *515*
Castren O. 755
Castro E. E. 159
Castro M. de. 576
Cattaneo L. 728
Cattaneo M. A. 587
Cavaignac E. *108*, *137*
Cavaletti S. 569
Cazelles H. *108*, 113, *137*, *545*, 547
Cazeneuve J. 586
Ceccato S. 365
Cerfaux L. *314-15*, 434, 438, 581, 766
Ceuppens F. 148-9

Ceyssens L...... 569, 584
Chadwick H. 370, *488*, 754
Chadwick O. *334*, *501*, 589
Chaigneau V. L...... *337*
Chambard J.-L....... 573
Chang Chung Yuan.. 750
Channing W. E...... 199
Chapiro M.......... *598*
Chastaing M.... 577, 754
Chastel A........... 365
Chateau J........... 751
Chateau R........... *397*
Chatelain H......... 182
Châtilllon F..... 382, 586
Chatillon J.......... *701*
Chauchard P. 198, *397*, 763
Chaumont M......... 375
Chauvin R........... 198
Chavannes H........ 766
Chavasse A...... 567, 755
Chéné J............ 759
Chenu M. D. 155-6, 164, *165*, 340, 378, 579, *681*, *682*, 704
Chevallier P......... 365
Chevignard B.-M..... 579
Chiappini A......... 367
Chibnall M.......... *702*
Chiodi P........ 191, 365
Chiva I............. 573
Chombart de L. P.. 751
Chouraqui A...... 186, 381
Christiaens J........ 755
Chroust A........... 363
Ciappi A.-M......... *716*
Ciappi L........ *542*, 727
Claeys Bouuaert F. 584, 760
Clark F............. *736*
Clarke Th. E......... 191
Clarke W. N......... 575
Clasen S............. 368
Claudel Pierre....... *561*
Clercq C. de......... 600
Clive G.............. 369
Cloes H......... 184, *682*
Clos L............... 450
Cocagnac A.-M....... 579
Cocheril M........... 760
Cochrane A. C....... 157
Coens M........ 181, 745
Coffey P............ *506*
Cohen G............ *505*
Cohen N............. 182
Colette J.-M......... 568
Colletti G........... 379
Collin R............ *197*
Collinson P.......... 370
Colombo C......... 147-9
Colombo G.......... 148-9
Colombo G. C........ 573
Colomina Torner J... 374
Combaluzier F....... 574
Combes A........... 747
Combes J............ 564
Conant K. J......... 695
Concetti H.......... 573
Congar Y. M. J. *111-112*, 145, 150, 153, 155-6, 190, 328, 343, 449, 458, 478, 695, 738, 741, 766
Connery A. R... 184, 589
Conrad-Martius H... 373
Constable G........ *695*
Constantopoulos D. S. 746
Contenson P. M. de.. 568
Coppenrath M...... 758
Coppo A............ 574
Corbett J. A........ *709*
Corbin H....... 401, 750
Corbishley Th........ 749
Cordillo M........... 727
Coreth E........ 382, 769
Cornélis H. M.... 568, *742*
Cornélis J........... 766
Corsano A........... 575
Cortès Quirant J..... 367
Corvez M............ 650
Costa F............. 376
Costa J. C........... 751
Cotsonis Mgr........ 749
Coudreau F.......... 151
Couesnongle V. de.. 378, 568, 587
Coulson J........... 749
Courcelle P.. 12, 164, 364, 375, 474, *690*
Courtelare........... 381
Courtney Murray J.... 765
Courtois H.......... 570
Courvoisier J........ 157
Cousineau R. H...... 763
Coval S............. 755
Cowan T. A......... 363
Crawford F. S........ 27
Crem T. M.......... 371
Crescini A........... 191
Creytens R.......... 365
Cristiani L.. 199, *646*, 727
Croce W........ 338, 342
Cropper M.......... 199
Cross F. L........ *145*, 184
Croteau J........... 588
Crottogini J......... 767
Crouzel H.... 62, 206, 208, 484, 748
Crowe F. E.......... 765
Crowe M. B.......... 576
Cruz Hernandez M.... *523*
Cuénot C............ *398*
Cuisenier J.......... 573
Cullmann O. 380, *392*, 442, 585, 756
Curtis Stanley J..... 697
Cuttat J. A.......... 764
Czerny P............ *512*
Dabin J............. 363
Dacquino P..... 381, 591
Dahl N. A........... 187
Dahood M........... 570
Dailey R. H......... 380
Dain A......... 376, 586
Dales R. C...... 521, *712*
Dallegio d'Alessio E.. 377
Dalmais I.-H........ 579
Daly C. B....... 370, 576
Damboriena P.... 372, 582
Dambuyant M....... 763
Damiani Q.......... 367
Dander F. X......... 338
Danemarie J......... 558
Daniel Y............ *340*
Danielou J. 39, 47, 153, 155-6, 158, 163, *165-66*, 377, 473, 580, 587, 767
Daniska I........... 376
Danker F. W........ 578
Danto A. C.......... 187
Darrouzès J......... 376
Daube D............ 756
Daujat J............ 763
Dauvillier A......... 199
Dauvillier T......... 696
David M............ 378
Davidson Th......... 750
Davy G......... 184, 366
Davy M. M.......... *687*
Déchanet J. M....... *688*
De Corte M........ 520-1
Dedingen K..... 193, 584
Dekkers F....... 163, 473
De Koninck C........ 549
Delcourt M.......... 189
Delcuve G........... 151
Del Degan G........ 752
Delesalle J.......... 292
Delhaye Ph. 374, 628, *687*, 693
Dellagiacoma V...... *483*

Delorme J.... *108*, *137-38*
Delost P............ 198
Démann P........... 186
Demolder H......... 378
Demos R............ 581
Denis J............. 566
Denis O............. 226
Denise M............ 590
Dentone A........... 575
Dereine C........... 760
Desanti J........... 762
Dessain C. S......... 371
Dessauer P.......... 373
Destrez............. *510*
Détienne M.......... 761
Deuerlein E......... 765
Devis M............. 766
Devos P........ 181, 745
De Waehlens A.. 402, 763
Dewey.............. 379
De Wulf M.......... *506*
Dhanis E............ 753
Dheilly J........... 742
Dhorne E............ 375
Diaz de Cerio F. 185, 575
Diaz y Diaz M. C.... 164
Dibble R. A......... *334*
Didier J. C.......... 452
Diekamp F....... 81, *147*
Diel P.............. 377
Diem H..... 157, 190, 579
Diemer A........... 770
Diepen H.-M......... 587
Dietsche W.......... 40
Dietzel A............ 163
Diez-Macho A.. 182, 367, 592, 750
Dillenschneider C..... *551*
Dilley F. B.......... 578
Dilthey W.. 185, 575, 592
Dimier M. A......... 695
Di Noto A........... *704*
Diobouniotis C....... 231
Dion P. E........... 767
Dittmann L......... 373
Dixon M. W......... 199
Dodd C. M.. *320*, 435, 442
Dölger F............ *771*
Dölger F. J.......... 753
Dolan J. P.......... 760
Dold A............. 574
Dolle R............. 580
Domenicali G........ 728
Dominguez Del Val U. 163, 374-5
Donath O.......... 381
Dondaine A.... 164, 452, 458, 576
Dondaine H. F..... 4, 631
Dondeyne A......... 191
Donze H............ 579
Donzé W............ 156
Dooyeweerd H....... 199
Doparc P........... 377
Doresse J........... 479
Dornier P........... 302
Doronzo E.......... *733*
Doucet V.... 10, 697, 711
Dourado de Gusmao P. 746
Downey G.......... 753
Doyère P........... 574
Dreher B.......... 192
Drezga T............ 696
Drijvers P........ *129-30*
Drimmel H.......... 382
Driver G. R......... 142
Dubarle A. M..... 106, 184
Dubled H.......... 565
Dubois J............ *691*
Dubois M. M.... *543*, 544
Du Buit M.......... *141*
Duby G............. 695
Ducasse P........... *776*
Duensing H......... 768
Dürig W............ 164
Dürr J.............. 360
Duff E.............. *390*
Dugauquier J. A..... *702*
Duhamel M......... 371
Duin J. J........... 707
Dujcev I............ 377
Dulckeit von Arnim C................ 373
Dumas A....... 157, 600
Dumas J.-L......... 184
Dumermuth F....... 192
Duméry H. *95 ss*, *283 ss*, 372, 378, 585, 587, 646, 677, 751, 759, 764
Dumézil G.......... 375
Dumont C-J......... 576
Dunas N......... *350-51*
Duncan G. S........ 372
Duncan-Jones A. 188, 583
Duncker P. G.... 181, 745
Duparc P........... 762
Dupeux G.......... 565
Duplacy J.......... 374
Dupont J........... 582
Dupont-Sommer..... 765
Dupuy B.-D......... 577
Dupuy M........... 564
Duquoc C............ 579
Durand M...... 370, 577
Durand M.-M. de.... 378
Durfer H. A......... 578
Durkheim E......... 586
Duroselle J. B....... 570
Dusberger K........ 434
Dussaud R.......... 375
Dussort H.......... 572
Duthilleul P......... 376
Duval Y.-M.......... 580
Duveau G........... 572
Duvignaud J........ 572
Dvornik F.......... 549
Ebbinghaus J....... 592
Eckermann K....... 461
École J......... 368, 762
Eder K.......... 154-55
Edgar S. L.......... 372
Edsman 202
Egenter R...... 152, 756
Egidi R............. 374
Ehrenberg H. P...... 157
Ehret H............ 193
Ehrlich E. L........ *139*
Eichholz G.......... 156
Eisermann G........ 573
Eissfeldt O....... *138-39*
Elert W..... *162*, 354-5
Eley L.............. 770
Eliade M............ 750
Elisséeff V.......... 572
El-Khodeiri M....... 525
Elorduy E.......... 574
Eltester F. W....... *319*
Emerton J. A....... 376
Emery P.-Y......... 760
Emmen A........... 153
Engberding H....... 373
Englhardt G... 152-3, *715*
Ensslin W.......... 164
Enz J. J............ 445
Epagneul M. D...... 342
Eras M............. 159
Erismann T......... 383
Eschmann I. T...... 580
Esser K. 155, 368, 570, 711
Etaix R............ 580
Etcheverry A........ 752
Etienne R.......... 567
Evdokimov P....... 199
Eykens C........... 367
Fabro C.... 148, 752, 763
Faessler F.......... *488*
Fagerberg H....... 161-2

Fagiolo V. 181
Fahy T. 370
Fain H. 187
Faj A. 368
Falsini R. 367
Farmer H. 690
Farr G. 192
Farrar F. W. 136
Farrell P. M. 187
Fasoli G. 749
Fath P. 186
Faure A. 435
Fazio Allmayer V. 185
Fazio Allmayer Boldrini B. 575
Feckes C. *543*, 549
Feibleman J. K. 378
Feiner J. 741
Fernandez Alonso J. 369
FernandezJimenez. 188, 353
Ferrara O. 192
Ferrari L. 371
Ferraris G. 379
Ferrater Mora J. 585
Ferrier J. L. 765
Festugière A. J. 71
Feuillet A. *108-9*, 570, 583, 588, 760
Feuillet R. *137-38*
Feurich W. 158
Feys R. 766
Fichtner J. 134
Fidèle de Ros. 184
Figueras C. M. 516
Filiasi Carcano P. 575
Filograssi G. 753
Filthaut T. 150-1, 725
Finance J. de. 379
Fink E. 404
Fink K. A. 150, 585, 589
Fink-Errera G. *510*
Finkenzeller J. 153
Fischer B. 151, 382, 634, 755
Fischer E. 696
Fitzmyer J. A. 192
Flach W. 592
Flan L. 762
Flanagan D. 370
Flatten H. 150-1
Fleg E. 381
Flick M. 148
Flückiger F. 158
Fobes F. H. *528*
Foerster W. 757
Fohrer G. 589
Follieri E. 377
Folliet G. 762
Folz R. 761
Fontaine J. 503
Foot P. 371
Forcada Y. 591
Forchielli I. *695*
Forest A. 368, 378, 751-2
Foreville R. *690*
Fornoville T. 763
Forster K. 152-3
Forte S. L. 365
Foster P. 199
Fouchet J. 191
Fourquet J. 751
Fowler D. C. 590
Fraigneau-Julien B. *335-6*, 721
Fraine J. de. 571
Francès M. 378, 572
Franco A. 367
Frankena. 581
Fransen P. 384, 571
Franz A. 641
Freedman D. N. 578
Freeman D. H. 578
Frénaud G. *545*, 547
Frend W. H. C. 370
Frere S. 566
Frey D. 365
Frey H. *124-26*
Frey R. 156
Freytag-Löringhoff B. von. 193
Friedman M. S. 754
Friedrich G. *322-24*
Fries A. 152, 185, *714*
Fries H. 150-1, *329*, *394*
Fries W. de. 382
Frisque J. *329*, 766
Fritsch I. 766
Fröhlich F. 755
Froger J. 749
Froidevaux L.-M. 583
Fruchon P. 184
Frugoni A. *703*
Frutaz A. P. 379
Fürst W. 157
Fuhrmann H. 383, 590
Funk R. W. 185
Fussenegger G. 748
Fuster S. 380
Futrell J. C. 370
Gaboardi A. 148, *651*, *658-9*
Gabriele di S. Ma Mad. 148
Gadamer H. G. 365
Gaechter P. *306*, 382, 443
Gaete A. 564
Gagé J. 572
Gagnebet P. 547, *548*
Gahringer R. E. 578
Gaiffier B. de. 181, 745
Gaillard G. 366
Gaillard J. 718
Gajé J. 763
Galbiati E. *110*, 148
Galimberti A. 748
Galland P. *558*
Gallatin-Anderson B. 565
Galmes L. 380
Galot J. *305*, *462*, 539, *545*, *720*
Galtier P. 148, 575, *732*
Gambari E. 341, 346
Gambaro A. 697
Gambea K. 367, 569, 749
Gandillac M. de. *493*
Gaos J. 751
Garber P. L. 577
Garcia Astrada A. 575
Garcia Cordero M. 366
Garcia Miralles M. 353, 363
Gardeil A. 643, 666-7, 678
Gardet L. 31, 526
Garelli J. 190
Garganta J. M. de. 589
Garin E. 191, 365, *517*, 575
Garitte G. 756
Garofalo S. *542*
Garrido J. 367
Garrigou-Lagrange R. 148, *548*, 663, 675, 678
Garrone Mgr *340*, 346, 733
Garroni E. 575
Garvin J. N. *709*
Gascon R. 565
Gaster T. H. *140*
Gauthier P. *302*
Gauthier R. A. 249, 505, 586-7, 601-2, 607, 609
Gaya Massot R. 363
Geemen G. 697
Geiger C. 566
Geiger L. B. 777, 779
Geiger M. 589, 765
Geiger T. 746
Geiselmann J. R. 186
Gelin A. *108*, *121*, *138*
Génicot. *505*
George A. 341
Geradon B. de. 188
Gerkan A. von. 753
Gerlaud M. J. *557*

Gerleman G. 765
Gervais J. *547*
Gese H. *127*
Gesell A. 370
Gewiess J. 164
Gex M. 761
Geyer B. . . . 181, 588, *715*
Ghinato A. 182, 569
Giacchi O. 697
Giannantoni G. 374
Giannini G. 368
Gianquinto A. 365
Giardini F. 569, 745
Gibbs J. 583
Giblet J. 314
Gierke O. 458
Giers J. *595*
Gierymski T. 751
Giet S. *317*, 377, 586
Gilbert P. 130
Gillon L.-B. 569
Gils F. *303*
Gilson E. . . . 364, 460, 747
Gindele C. 501, 759
Ginsberg H. L. 578
Giordani I. 728
Giordano V. 368, 575
Giorgi R. 365
Gits C. 363
Giussani L. 148
Glasgow W. D. 755
Glassen P. 581
Glasson T. F. . . . 754, 768
Gloege G. 162
Glombitza O. 768
Glorieux P. . 40, 374, 697
Glover R. 372
Goad H. 199
Gobry Y. *710*
Godin A. . . . 188, 372, 758
Goedt M. de. 381, 760
Gössmann E. *511*
Goez W. 536
Gohlke A. 587
Goldmann L. 762
Golfin C. 763
Gollwitzer H. . . . 157, 163
Gonda J. 192
Goni Gaztambide J. 189, 369
Gonnet G. 450
Gonzales Ruiz J. M. *310*, 367, 574
Gonzales Ruiz-Zorilla A. 576
Good E. M. 577
Goppelt L. . 161, 354, 371
Gorce D. 154-5, *494*
Gossmann E. 153
Gossmann W. 153
Goubert P. 565, 582
Goudras A. J. 364
Gouhier H. . . . 365-6, 736
Goy A. *309*
Grabler F. *772*
Grabmann M. . . *506*, 626
Graffmann H. 158
Gradmann E. 365
Granai G. 572
Graneris G. 148
Grant C. K. 374
Grant R. M. 369, 382, 767
Grappe A. 751
Grassé P.-P. 370
Grasso D. 753
Gratton H. 591, 766
Grau E. 368
Graviers J. des. *599*
Greaves R. W. 370
Greeff E. de. *194*
Greenberg M. 577
Greenlee J. H. 369
Greeven. 324
Gregorio O. 728
Gregory T. 185, *517*
Grelot P. *108*, *137-38*
Gremigni G. V. 697
Gremper W. *714*
Grenier J. 378
Gribomont J. 369, 753, 760
Griffe E. 183, 366, 451, *516*, 572, 748
Griffiths D. A. 576
Grill S. 183
Grillmeier A. 145, 164, 191, 473, 588
Grimaldi W. M. A. . . . 590
Grimault M. 568
Grintz Y. M. *134*
Grize J. B. 764, 765
Groner J. F. *594*
Grosche R. *394*
Grosjean P. 745
Gross H. 571
Gross J. 383, 592
Grossmann H. 383
Grotz J. 732
Grua G. *597*
Gruendel J. 372
Grumel V. 377
Grundmann H. 454
Grundmann W. 756
Grynpas J. 762
Gullandi D. 571
Guano E. 346
Guariglia G. 758
Guasp Gelabert B. . . . 363
Guazzoni Foa V. . 378, 752
Guébin P. 450
Guéneau (Chan.). 591
Gunkel H. 132
Günther G. 383
Günther J. 592
Guérard des Lauriers M. L. *655*, 667
Guerry Mgr. *735*
Gugenheim E. 186
Guggisberg K. 388
Guiart J. 182, 572
Guilland R. 773
Guillaume G. 751
Guillaumont A. 758
Guindon H.-M. *548*
Guiraud P. 577
Guitton G. 375
Guitton J. . . 132, *197*, 741
Gurvitch G. 572, 586
Gusdorf G. 185, 761
Guspini M. da. . . 184, 367
Gustafsson B. *774*
Gutzwiller R. 338
Guy J.-C. 745
Guzzetti G. B. . . . 148, 728
Guzzo A. 575
Gy P.-M. 579, 755
Haag H. 569
Haas A. 191
Hadidian D. Y. 372
Häberlin P. *160*, 769
Haefner A. E. 577
Häfner H. 756
Hänsel L. 373
Häring B. 602
Häring N. *694*, 697
Haesaert J. 363, 746
Hafner W. 501
Hagendahl H. *494*
Hahn G. 381
Hahn W. 731, 755
Haible E. 765
Halaski K. 158
Hale I. T. 574
Halecki O. 590
Halkin F. . . 181, 376, 745
Hallinger K. . . 338, 501-2
Hallo W. W. 578
Hamann A. *482*
Hamblin C. L. 755

Hamel J. 160
Hamelin J. 505
Hamer J. 154-5, 360, *546*, 721, 757, 766
Hamlyn D. W. 759
Hamm F. 636
Hamman A. 341
Hammelsbeck O. 163
Hammerschmidt E. . . 373
Hamp V. 571
Hampshire. 581
Hanrahan T. J. 580
Hanslik. 501-2
Hanson R. P. C. *483*
Hanssens M. 369, 375, 728
Harbsmeier G. . . 158, *731*
Harder R. 83
Hardick L. 368, 752
Hare R. M. 187
Harent S. . . 645, 650, 662
Haring N. M. 580, 629, 692, 747
Harkins P. W. 380
Harl M. *485*
Harsanyi J. C. 186
Hart. 581
Hartmann H. . . . 373, 769
Hartmann P. 749
Hartnett J. J. 184
Hartshorne Ch. . 573, 578
Haskins Ch.-H. *508*
Hasler V. 765
Hastings A. 749
Hatzfeld L. 592
Haubst R. 191
Hauck. 324
Hauret C. 377, 762
Hausherr I. 758, 760
Hauter C. 189
Hawkes J. 366
Hayen A. 587
Hayward F. 199
Hazelton R. 578
Heaton E. W. *122-23*
Hécaen H. 370
Heer F. 155
Heers J. 565
Hego G. *711*
Heidegger M. 191, 193, 365, 375, 377, 385, 401-33, 585, 587, 751-2, 769, 777
Heil G. *493*
Heiler F. *563*
Heinemann F. H. 374
Heinrichs M. *146*
Heintel E. 382
Hellebrand W. 363
Hellsten S. 765
Helwig P. 199
Hemmerdinger B. 583
Hemmerdinger - Iliadou D. 583
Hempel C. G. 374
Hengstenberg H.-E. . *779*
Hennemann G. 592
Henninger J. 113
Henry A.-M. 381
Herbert K. *685*
Héring J. 189, *373*
Héris Ch.-V. 466
Hermann A. 754
Herrenbrück W. 158
Herrmann L. 382
Herrmann W. 767
Hersch J. 765
Hertefelt M. d' 366
Hervas J. 589
Herzog-Dürck J. 373
Hesbert R. J. . . . *560*, 584
Heubach J. 380
Heynck V. . 153, 732, 752
Hiersche R. 586
Hilaire G. S. 582
Hildebrand D. von. . . 373
Hildmann G. 373
Hill E. *496*
Hintikka K. J. 364
Hippolyte J. 751
Hirsch-Reich B. 455
Hodges D. C. 754
Hödl L. 152-3, 382
Höfer J. *144*
Höffner J. 458
Höfling H. 592
Hoekendijk J. C. *357-60*
Hoeres W. 191
Hoffmann A. *541*
Hofinger J. 151
Hofmann F. 150
Hofmeister A. 455
Hoftijzer J. *399*
Hohenleutner H 164, 702
Hollaardt A. 749
Hollenbach J. M. 404
Holstein H. 341, *546-7*, 582
Holzherr G. 501
Homeyer J. 338
Hoogterp P.-W. 455
Hooymann J. 382
Hori L. 188, 758
Hornedo R.-M. de. . . . 581
Hornstein F. X. von. . 151
Hornus J.-M. 380, 590, 766
Horst F. 163
Hort G. 192
Horton W.-M. 189
Horvath B. 88, 746
Hoshino G. 157
Hoste A. *691*
Houben J.-J. 524
Hourlier J. *687*
Houtard E. *329*, *340*
Howard Smith D. . . . 758
Howe G. 157
Hoyer E. 696
Hromadka J. L. 156
Hubert M. 505
Hûby J. *308*
Hübner F. 161-2
Hudeczek M. 581
Huerga A. 379, 588
Huffer E. T. E. 571
Hufnagel. . . 150, 153, *711*
Hugelmann K. G. . . . 756
Huguet E. 457
Huhn J. 164
Huillet M. 568
Humbert A. 580
Hunt E. W. 519, *710*
Hunter W. B. 753
Hunzinger C.-H. 592
Huppenbauer H. W. . 765
Husserl E. 770
Hussey J. M. *771*
Hutin S. 564
Hutten K. *387*
Huygens R. B. C. 189
Huyghebaert N. 759
Ingarden R. 373
Iparraguirre I. 368
Isambert F. A. 182, 570, 573
Iserloh E. 154-5
Iturrioz D. 353
Ivanka E. von. 77, 204, 519
Iwand H. J. 157
Jabre F. *527*
Jack M. H. 581
Jacob A. 751
Jacob E. 442
Jacobowsky C. V. . . . 765
Jacobs P. 384
Jacoby D. 565
Jacquin R. 377
Jadrijevic A. 181
Jaeger W. . . 248, 587, 768
Jagu A. 377
Jaki S. *329*
James B. S. *687*

James H. 750
Janin R. 376-7
Janini J. 375
Jankélévitch V. 364, 401, 748
Jannasch W. 158
Jansen W. 629, 630
Janssen A. 367
Janssen O. 193
Janssens L. 184
Janto S. A. 752
Jaques E. *195*
Jarlot G. 185, 582
Jaspers K. 575, 743
Jaubert A. 189, 367, 382-3, 577, 767-8
Javelet R... 377, 586, 762
Javierre A. M. *305*, 353, *481*
Jeanne d'Arc S^r. 591
Jeauneau E. 364, *693*
Jedin H. 155, 164
Jenkins D. *736*
Jeremias J. 767, 769
Jerg E. 193
Jerphagnon L. 758
Jetté C. 564
Jevons W. S. 199
Jimenez Duque B. . . . 379
John E. 370
John Parry R. S. *309*
Johnson H. J. T. 148
Johnson S. E. 577
Jolif J. Y. 249, 579
Jolivet J. *530*, 681
Joly R. *481*
Jongste H. de. 199
Jorissen H. 193, *714*
Jouassard G. 163, 376, 473, 547, 549
Jounel P. 579
Jourjon M. 580
Journet Ch. *328*, 650, 678, *724*
Joussain A. 182, 747
Jüres E. A. 364
Jüssen K. *147*, 153-4
Jugie P. 466
Juglar J. 632
Juhasz K. 382
Julien-Eymard d'Angers. 547, 748
Jullien A. 199
Jung C. G. 766
Jungmann J. A. 150-1, 338, 634, 636
Junod R. 585
Juret P. 566
Just L. 154-5
Kaegi W. *691*, 770
Kähler E. *499*
Kaelin J. de la C. 328
Kaeppeli T. 365
Käsemann E. 163
Kahle P. 591
Kahlefeld H. 338
Kahn P. 572
Kaiser O. 192-3
Kaminsky J. 377
Kampmann T. 151
Kantzenbach F. W. . . *389*
Karol M. 184
Karrenberg F. 157
Karrer O. 148, 155
Karwehl R. 159
Kastil A. 383
Kattsoff L.-O. 376
Katz J. 748
Katz P. 768
Kaufmann F. 373
Kaufmann P. 761
Kaup J. 153
Kayser H. 750
Kearns C. 181
Keilbach W. 152, 154
Kelkel L. 751
Keller-Hüschemenger M. 161
Kellogg A. L. 590
Kelly J. N. D. *476*
Kemmer A. 501
Kemp D. 187
Kemp J. 583
Kennedy V. L. 580
Kenney F. J. 546
Kennick W. E. 187
Kenyon F. *142*
Kerenyi K. 365
Kerimow D. A. 747
Kerkvoorde A. *549*
Kerleveo J. *598*
Kern C. 186, 576-7
Kern J. 380
Kern W. 769
Kerstiens L. 373
Kessel W. 746
Kesting H. 364
Kilger L. 372
Kilpatrick C. D. 767
Kimme A. 755
Kincade J. 187
Kinder E. 154-5, 161-2, 354, 384
Kirchmeyer J. 583
Kirschbaum Ch. . 156, 159
Kirschbaum P. E. . . . 754
Kissane E. 127
Kittel G. *322-23*
Klaar E. 768
Klaas W. 157
Klaus B. 634
Klaus G. 764
Klauser T. 753
Klein C. *523*
Klein L. 384
Klein R. 365
Klemke E. D. 578
Klesser O. 574
Klijn A. F. J. . . . 381, 768
Kloppenburg H. 159
Klossonski P. 376
Klostermann R. A. . . 583
Klubertanz G. P. 191
Kniewald C. 574
Knobloch O. 157
Knothe L. 193
Knowles D. *695*
Koch H. 237
Koch R. 731
Kockelmans A. 380
Köhler O. 164
Koep L. 754
Körner F. 187
Kötting B. 163, 473
Kolping A. 640-1, *714*, 759
Koper R. 368
Korolec J. B. 509
Kortmulder R. J. 589
Koster M. D. 153
Kostic C. 572
Kotarbinski T. 587
Koudelka V. J. 365
Kovalevsky P. 182
Kowalsky N. 372
Koyré A. 373
Krämer. 324
Kraemer J. 383
Kraus H. J. *124*, *128-29*, 156
Kreck W. 157, 163
Kretschmer W. E. . . . 193
Krieger N. 767
Krins H. 373
Kritzeck J. *695*
Kuby A. 591
Kucharski P. 763
Kübel W. *713*
Kükner H. 192
Kümmel W. G. 581
Küng H. 185, 369

Künneth W. 161
Kürzinger J. 182-3
Kuhn H.-W. . . 324, 767-8
Kuhn K. H. 756
Kuiper V.-M. 763
Kulp H. L. 634
Kurfess A. M. 164
Kurland S. *528*
Kurtz P. W. 579
Kuttner. *695*
Labande E.-R. 183
La Bedoyère M. de. . . 199
La Bonnardière A.-M. 762
Labourdette M. *733*
Lacan M.-F. 374
Lacger L. de. 183
Lackmann M. . . . 154, *394*
Lacko M. 758
Lacocque A. 380
Lacombe Mgr. 709
Lacombe R.-E. 647
Lacombrade C. 586
Lacroix B. 519
Lacroix J. 298
Lacroze R. 751
Ladner M. 383
Laffoucrière O. 375
Lafont G. 501
Lafuma L. 374
Lagarde G. de. *707*
Lagrange M. J. 440
Lahtinen O. 363, 746
Lain Entralgo P. 589
Lais H. 152
Lalande A. 190
Lalowski E. 164
Lambert M. 565
Lambot C. 164, 189, 473, 531, 583, 728
Lambrecht W. 592
Lamm H. 762
Lamparter H. *120*, *129*, *384*
Lampen W. 367
Lanczkowski G. . 192, 754
Landau R. 536
Landgraf A. M. . 252, 382, 573, 681
Landgrebe L. 592
Lang A. *646*
Langlois J. 379, 588
Langrod G. 364
Lanne E. 369
Lanversin F. de. *165*, *543*
La Peza E. de. 184
Lapierre J.-W. 190
La Potterie I. de *315*, 343, 372, 748, 769
Laros M. 155
Larrue J. 754
Latko. 732
Latreille J. 587
Lau F. 161
Laufer C. 757
Laupheimer F. 151
Laurent V. 376
Laurentin A. . 206-12, 315
Laurentin R. 372, 549, *558*, 727
Lavelle L. 575
Lavorel L. 377
Lazerowitz M. 188
Lazzarini A. 696
Lazzarini R. 364, 748
Leahy L. 764
Lebon J. 473
Le Bonniec H. 567
Le Bras G. . 573, 598, 697
Lebret L. J. 346
Lebreton M. M. *682*
Leccissotti T. 697
Lecler J. 188
Leclerc E. 711
Leclercq Jacques. . . . 602
Leclercq J. 189, 366-7, 455, 458-60, 506, *535*, *686-87*, *690*, 695, 697, *705*
Lecomte F. *694*, 747
Lecomte J. 198
Lécuyer J. 371, *724*, 727 732, *734*, 735, 755, 757
Leemans V. 766
Leenhardt F. J. 154, 585, 761
Leenhardt M. 572
Lefebvre C. 696-7
Lefebvre H. 376, 573
Lefebvre P. 359
Lefèvre A. . *108*, *138*, 371
Lefèvre P. 375
Leff G. *504*
Lefort L. T. 187, 756
Le Goff J. *505*
Legrand L. 565
Le Grelle G. 757
Le Guillou M.-J. 186, 568, 577, 766
Lehming S. 767
Lejeune R. 183
Lekai L. J. *775*
Le Mouël G. *340*
Lenhart J. M. 184
Lenk K. 383
Lennerz H. 575
Lenoble. 572
Lenoir R. 572, 586
Léon-Dufour X. . 583, 757
Léonard E. G. 182
Leonardi C. *696*
Leroux J. M. *329*
Leroy A. 505
Leroy J. 756
Leroy O. . . . 189, 200, 584
Léry L. C. de. . . . 379, 764
Lescure H. 566
Lesetre H. 434
Letellier P. M. 568
Letter P. de. 370
Leuba J.-L. 371, 766
Levie J. 111, 643, 660
Lhospice M. 566
Lialine C. 186
Licciardello N. 379
Lieb F. 158
Lieberg G. 379
Liégé P. A. 151, 188, 643, 650, 658
Liermann H. 162
Lietzmann H. *474*
Lilje H. 161
Limouzin-Lamothe R. 183
Lind L. R. *709*
Lindbeck G. 753
Lingat R. 366
Lio E. 697, *705*
Liumia A. 748
Llambas de Azevedo J. 751
Llamera M. 589
Llorca B. 574
Lochet L. 582
Lochman J. M. 158
Lods M. *479*
Löfgren D. 755
Loenertz R.-J. 164, 365, 377, 759
Loew W. 158, 163
Loewe R. 519, *710*
Loewenich W. von. . 154-5
Löwith K. 193
Loffeld E. *347*
Lo Grasso J. B. 460
Lohff W. 579
Lohse B. *482*
Lohse E. 163, 324
Lombard J-A. 159
Lombardi F. 587
Lonergan B. . . . 379, *538*, 574, 753

Loomis E. A. 767
Loosen J. 152, 154
Lopez R. 200
Lopez-Camara F. 565
Lopez Martinez N. ... 375
Lorenz H. 592
Lorenz R. *496*
Lortz J. 155
Losa R. 378
Loth B. *146*
Lottin O. 374, 602-3, 617, *683*, *685*, 759
Lotz J.-B. *777*
Louveaux J. 198
Lowe E. A. 583, 759
Lubac H. de. 70, *166-67*, 484, 583
Lubienska de Lenval H. *113*
Lucas J. R. 583, 756
Lübbe H. 363
Lüthi W. 160, 732
Luff S. G. A. 749
Luijpen W. 589
Lumbreras P. 181
Lusseau H.. *108*, 132, 138
Lutz C. E. *532*
Luyten N. M. 743
Lynch J. J. 191
Lynch K. F. 185, *708*
Lyon E. 450
Lyonnet S. *113*, 271, *308*, 380, 381, *542*
Mabille Mlle 381
Maccarone M. 588
Mac Casland S. V. 578
Mac Cool G. A. 765
Mac Donagh E. 185
Mac Guire M. 765
Mac Intyre J. 190
Mac Kenzie J. L. 380, 578
Mac Kinney J. P. 187
Mac Kinney L. C. *534*
Mac Laughlin T. P. 580, *697*
Mac Lellan T. A. 371
Mac Mullin E. 576
Mac Nally R. E. 380
Mac Namara K. 576
Mac Namara M. A. ... *499*
Madurell Marimon J.-M. 363
Maggioni F. 148
Magne J. 182, 367
Mahuet J. de. *544*
Maier A. 570
Mainez E. G. 746
Maitre J. 573
Malet A. *172*
Malet-Yvonnet N. 584
Malevez L. 372, 758
Malhotra M. K. 770
Malo A.-M. 561
Malrieu P. 370
Malverne L. 376
Mamel E. 764
Mancini I. 200, 587
Mand F. 767
Manitius K. *534*
Manns P. 154
Manoir H. du. *545-6*, 547
Manselli R.. 449, 451, 456
Mansilia D. 369, 576
Mansion A. 191, 248, *518-9*, 587, 763
Manson T. W. 358
Marache M. 564
Maran R. 379
Maravall J. A. 748
Marcel G. 575, 578
Marcilhacy C. 570
Marcozzi V. 148, 575
Marec E. 567
Margenau H. 572
Margolis J. 581
Margueritte H. 249
Margueron C. 567
Mariani B. 745
Mariani G. 728
Marichal P. 450
Marie de la Visitation. *546*
Marina B. 353
Marion E. 304
Markiewicz Z. 565
Markovics R. *196*
Marlé R. 184, 374, 759
Marlet M. 145
Marmy E. 194
Marneffe J. de. 747
Marot H. 145, 753
Marrou H. I. ... 164, 382, 474, *496*
Marrou J. H. *320*, *496*
Marquardt F.-W. 158
Martelet P. 198
Marthaler B. 751
Marti B. M. 508
Martimort A.-G. 371, 579-80, 748
Martin J. 164, 186
Martin V. 314
Martin-Achard R. ... 190
Martin Patino J.-M.. 187
Martinet A. 577
Martinez L.-M. 200
Martinez T. de J. 750
Martins M. *508*
Marty F. 189, 375
Masai F. 583
Mascall E. L. 576
Mashkur M.-J. 190, 375, 585, 761
Masi R. 727
Massabki C. 200
Massaux E. 757
Massolo A. 575
Masson C. 585
Masson J. 582
Matagrin G. 579
Mateos J. 758
Mathieu V. 365
Matisse G. 190
Mattei S. 728
Matteucci B. 728
Matthews G.-M. 187
Matthias W. 163
Mattos Romao J. A. de. 183
Maurer A. 580
Maurer C. 158, 324
Maurer W. 161
Mauro T. de. 759
Maury P. ... 159, *174*, 190
Maxwell C. 746
May E. 769
May J. 765
Mayer A. 148-9
Mayer R. 117
Mayer-Hillebrand F.. 770
Mayo B. 581
Mazzantini C. ... 368, 752
Mazzarella P. *531*
Mazzeo J.-A. 590
Mecenseffy G. 158
Medicus F. 765
Meersseman G. G. 697
Mehl R. 189, *743*
Mehlmann J. *312*
Meier L. 375
Meigne M. 747
Meinhold P. 155, 163, 473
Méjan F. 582
Melch. a Pobladura 367, 573
Melden A. I. 583
Mely L. 711
Memmi A. 572
Ménager L. R. 584, 760
Mendenhall G. E. 577
Mendner S. 187, 578

Mennessier A. I...... 590
Menoud P. M........ 314
Mensaert G..... 182, 570
Mensching G........ 592
Menze C............ 184
Merbury C.......... 200
Mercati S. G........ 377
Mercier A........... 365
Mercier P........... 572
Merell J............ *511*
Merleau-Ponty J. 296, 585
Merton T........... *726*
Meseguer P.......... 200
Meseguer Fernandez P. J............. 573
Meslin M........... *502*
Mesnard P.......... 365
Mesot J............ *495*
Messerer W......... 570
Meurice R.......... 579
Meyendorff J........ 568
Meyer.............. 324
Meyer C. L.......... 370
Meyer F............ 751
Meyer H. 71, 163, 236, 373
Meyer H. B.......... 769
Meylan H........... 762
Meyrowitz H........ 566
Meystowicz V....... 696
Meyvaert P...... *535*, 759
Michael J.-P......... *391*
Michaelis W..... 380, 444
Michaud-Quantin 187, 586, *715*
Michel A... *146*, 454, 727
Michel O............ 768
Miéville H.-L........ 585
Milik J. T........... 571
Miller S. J.......... 155
Minard P........... *775*
Mineo Fazio M. F.... 575
Minio-Paluello L. 191, *519*, 707
Minkowski E... 377, 380, 571, 766
Mirambel A.......... 577
Miro Quesada F...... 190
Mirot L............. 450
Miskotte K. H....... 156
Misrahi R....... 572, 761
Missaglia G......... 728
Mitrani N........... 573
Mitterer A.......... 581
Modesto P.......... 588
Moeller C........... 371
Möller J. 150, 155, 403-4
Mörsdorf K..... 152, 581
Mohrmann C.. 183, 381, 640
Molari C............ *540*
Molé M............. 566
Molet L............. 573
Molin J. B.......... 749
Molitor J........... 372
Mollat D............ 441
Molnar A........... 158
Mols R......... 188, 582
Mondésert.......... 489
Monnerjahn E..... 154-5
Monségu B.......... 353
Montague G......... 185
Montague M......... 747
Montini G.-B... 147-9, 371
Montminy J. D...... 568
Montpellier G. de.... 754
Montserrat V........ 184
Montuclard M....... 570
Moor L............. 565
Moore S............ 749
Moran W. L......... 571
Morard M. S......... 368
Moraux P........... 587
Moré-Pontgibaud C. de........... *169*, 587
Moreau J... 185, 230, 235
Moreau-Reibel....... 572
Morghen R.......... 458
Morot-Sir E......... 751
Morson J........... *690*
Mortel R............ 572
Moscato A.......... 185
Moser S......... 383, 769
Motte I. E.......... *711*
Moulin L....... 377, 762
Mousa M. M......... 567
Moutsopoulos E...... 564
Muck O............. 769
Muckle J. T..... *528*, 580
Müller A............ 200
Mueller F........... *490*
Müller G............ 192
Müller K. F.......... 731
Müller M........... 403
Mugler C....... 230, 586
Muilenburg J........ 577
Mullaney J.......... 549
Muncey R. W........ *495*
Mundle C. W. K..... 759
Mundo A............ 501
Munera J............ 751
Munier C........... 567
Munier R.......... 401-2
Munoz Iglesias S. 367, 574
Munoz Vega P....... 185
Mura E............. 148
Muralt A. de........ 585
Murphy R. E........ 570
Murray G........... 574
Mury G............. 573
Musurillo H......... 590
Mytrowytch K....... 747
Naef H............. 743
Nagel E............ 199
Nagel W......... 642, 769
Nappo C............ *712*
Nardi B............. 185
Nauck W............ *316*
Nautin P.... 33, 261, 272
Navidi A............ 566
Naz................. *600*
Nédoncelle M.... *505*, 586
Neher-Bernheim R... 186
Neidhart W......... 380
Neijenborg R........ 569
Neill S.............. 384
Nell-Breuning O. von. 339
Neuhäusler E........ 571
Neumann E......... 749
Neumann G. J....... 193
Neunheuser B. 148, 184, 569
Newbigin L..... *355*, 590
Newman J. H...... *334*
Nguyen Hong....... 566
Nguyen Van Con..... 566
Nicholl D........... 184
Nicol D. M.......... *772*
Nicolas J.-H... 378, *545*, 547, 587, 723
Nicolas M.-J. 378, *545*, 547, 549
Nicolau M. 189, *328*, *644*, *652*, *674*
Niemöller M......... 158
Niemöller W........ 158
Niesel W............ 157
Nikam N. A......... 377
Nilson B. R......... 182
Nilsson M. P......... 185
Nineham D. E....... 370
Nink C......... 588, 764
Nobis H............ 373
Nock A. D.......... 371
Noth G............. 161
Nowack G.......... 376
N'Sougan Agblemagnon F........... 572
Nygren A..... *354-55*, *385*
Oberman H. A....... 747
O'Brien E........... 191

O'Brien I. 185
O'Callaghan J. F. O. 590
O'Callaigh G. G. 576
O'Carroll J. 185
O'Connor E. D. *549*
O'Donnel J. R. *521*, 580
Ory N. 769
Ofstad H. 581
Oggioni G. 148-9, 680, 742
Ogilvie R. M. 371
Ohlmeyer A. *713*
Olaechea R. 382
Olbrechts-Tyteca L. 365
Oléron P. 577
Oliger P. R. *516*
Oloumi-Yazdi 566
Olphe-Gaillard J. 375
Olphe-Gaillard M. *559*
Olson R. G. 759
Oltra M. 354
O'Meara J. J. *496*
Onasch K. 383
O'Neill C. 185
O'Neill J. C. 754
O'Neill R.-F. 364
Opelt I. 754
Opfermann B. 367
Orbe A. 39, 369, 574, 753
Orcibal J. 584
Ormesson J. d' 183
Ortigues E. 186
Ortiz de Urbina I. 164, 472
Ossowski S. 573
Ott H. 380, 589
Ott L. *147*, 152, 154, *506*, 697
Ottaviano C. 379, 532
Otzen P. 768
Ouy G. *510*
Overhage P. 366
Owen M. P. 582
Owens J. 580
Pacaut M. *514*, 761
Paci E. 191, 364
Padberg R. 150
Pagès R. 190
Palanque J.-R. 587
Palazzini P. 728
Palmer P. F. 380
Pange J. de 458
Pani S. 728
Pannenberg W. 371
Pantin W. A. 460
Papa E. 588
Pape I. 769
Paquier R. 590
Parain B. 778, *779*
Parain-Vial J. 184
Parekh M. 770
Parente P. 148-9, 727
Paris E. 582
Parisi O. 188
Parisius H.-L. 768
Parker T. M. *514*
Parrot A. *141*
Parrot D[r] 381
Pascher J. 152, 155, 372, 731, 756
Pasinetti B. 587
Pasquier M. du 190
Passmore 583
Patfoort A. 552
Paton H. J. 374
Patri A. 183, 376
Patrides C. A. 369
Patzig G. 755
Paulme D. 190
Pechhacker A. 382
Pedroli G. 200
Pelle-Douël Y. 364
Pellegrino M. 164, 379, 472, *489*
Pellegrino U. 378
Pelster F. 697
Penco G. 501, 502
Penna A. *318*
Penzo L. 727
Pépin J. 96, 583
Pera C. 697
Perbal A. 148
Perego A. 753
Pereira de Queiroz M. I. 182
Perelman C. 365, 374, 583
Perez de Urbel J. *307*
Perez Ruiz F. 756
Perl C. J. *497*
Perler O. 163, 473, 752
Perrot C. 567
Perroux F. 573
Persson P. E. 586, 755
Pertusi A. 181
Peterson E. 164, *165*, 472
Petrie R. C. *682*
Petrini F. 368
Petry L. 155-6
Pettazzoni R. 188
Petter D. M. de 766
Pham-Van-Long J. 371
Phan Van Chuc 568
Philipon M.-M. 378, 588
Philipp W. 193
Philippe M. D. *87-94*, *542*, 660, 763
Philipps G.-L. 435
Philips G. 346, 367, *545*, 727
Philonenko M. 584, 761
Piana C. 748
Picard C. 585
Picard G.-C. 761
Pie XII 200
Piéron H. 183
Piettre *195*
Piguet J.-C. 190, 585
Pilgram F. 330
Pilkington G. W. 755
Pinckaers S. 763
Pinell J.-M. 576
Pini V. 508, *713*
Pinomaa L. 161
Pintard *546*
Pintos H. P. 564
Piolanti A. 148-9, *387*, 727
Piper O. A. 445, 578
Pirlot J. 587
Pirri P. 379
Pitcher A. 754
Pizzorni R. 727
Places E. des 182, 364
Plagnieux J. 153-4, 377
Plasschaert M. 184
Platzeck P. *710*
Plé A. 341, 381
Plebe A. 752
Plinval G. de 585
Ploumen P. 366
Pocock D. F. 748
Pöggeler O. 383
Pole D. 583
Polin R. 190
Polit J. 200
Pollard T. E. 382
Poltawski A. 509
Poncelet A. 365
Pontet M. *496*
Poole A. L. 536
Popitz H. 364
Porter H. B. 754
Portier V. *344*
Portmann A. 743, 750
Poschmann B. 725
Potvin R. *345*
Pouget G. 132
Poulat E. 570
Pouliot L. 379
Poupard P. 589
Pozzo Y. del *318*
Pratesi R. 182, 368
Preisker 324
Prenter R. 161, 189, 354

Press R. 193, 589
Prestige G. L. 181, 569
Prévost J.-L. 200
Price H.-H. 371
Prigent P. 589, 761
Prior A. N.. 374, 583, 751
Protin J. 749
Prümm K. *113*, 727
Prümmer D. 30
Przywara E. 157, 365, 373, 748
Puech H. Ch. 485
Pupi A. 378
Pury R. de. *122*, 160
Quaglia O. 697
Quasten J. 164
Quera M. 368
Quervain A. de. 761
Quesnell R. 186
Quine. 581
Quispel G. *315*, 591
Rabin C. 578
Rabinowitz J. J. 571
Rabut O. A. *398*
Racette J. 379
Rad G. v.. *114-7*, 137, 158
Radetti G. 575
Raes A. 376
Raeymaeker L. de 192, 200
Raffa V. 749
Raftis J. A. 580
Rahman F.. 519, *526*, 536
Rahner H. *338-39*
Rahner K. 43, *106-8*, 110, *144*, 145, 152, 154, 193, 202, 205, *329*, 337, 680, 732, *743*, *776*
Rambaldi G. 727
Ramirez S. 10, 366, 589, 745
Ramseyer J.-P. 380
Rapisarda E. 164
Rasco E. 766
Rasolo L. *177*
Ratschow C. H. 579
Ratzinger J. 153, 460
Ravier A. *561*
Rawlison J. 590
Rayez A. 189
Read H. 750
Reale G. 191, 587
Reck A.-J. 587
Reding M. 746
Redlich V. 155
Reed J.-J. 589
Reeves J. W. 200
Reeves M. 374, 455
Refoulé R. 576
Regau T. 373
Regnier M. 747
Reicke B. . . *306*, 324, *773*
Reid J. K. S. *103-6*
Reider J. *134-36*
Reindel K. *535*
Reiner H. 770
Reinhardt R. 192
Reisel M. *117-18*
Remberger F. X. 187
Remnant P. 756
Renauld J. G. 363
Rengstorf. 324
Rentdorff. 324
Renwart L. 758
Retif A. *347*
Retif L. 381, 579
Reumann J. 578
Révah I.-S. 585
Réverdin H. 761
Reymond A. 764
Reymond M. 585, 764
Reynders B. *483*, 583
Ribaillier J. *698*
Ricard R. 760
Richard M. 376
Richardson H. G. 590
Riché P. *502*
Richman R. J. 581
Richter H. 192
Ricœur P. 292
Rideau E. 757
Riedlinger. *512*
Riedmatten H. de 181, 569
Riesenfeld. *303*
Riezler R. 457
Rigaux B. 187, 584
Rijck L. M. de 536
Rilliet J. 199
Rinaldi G. 727
Ringgren. *130-31*, *133*
Rintelen F.-J. von. . . 364
Risler M. 566
Ritz J. G. 564
Riudor I. 574
Rius Serra J. 369
Riva C. 185
Rivera J. F. 755
Riverso E. 200
Rivetti Barro F. 378, 587, 763
Rivière J. M. 200
Robert A. . . *108-9*, *137-38*
Robert J.-D. 587
Roberts H. T. R. 374
Robertson D. W. *497*
Robertson L. C. 759
Robilliard A. 685, 689
Robinet A. 376
Robinson J. A. T. 187
Robinson R. 186
Robleda O. 756
Rocca M. 379
Rochais H. M. *686*
Roche E. 582
Rochon A. 564
Rodriguez F. 750
Rodriguez F. M. 548
Rodriguez Valencia V. 187
Röd W. 193
Rogers C. 766
Roguet A.-M. 579, 732, 735
Roig Gironella J. 368
Rolland E. 764
Romain R. P. 381
Rombauts A. J. 766
Romein J. M. 366
Romeo A. 313
Romero F. 751
Rondet H. 164, 188, 374, 473, *545*, 558, 741, 758
Roos H. 153
Roos J. 564
Roques R. . . . *493-94*, 753
Rosa V. de. 749
Rose A. 742
Rosen S. H. 368, 575
Rosengarten Y. 566
Rosin A. 460
Rossel J. 590
Rossi M. M. 368
Rossi P. . . . 191, 365, 587
Rossi-Landi F. 378
Roth C. *142*, 754
Roth J. 188
Roucou-Barthélemy A. *334*
Rouquette R. 148
Rousseau O. 45, 155-6, 369, 371, 753
Rousselot. 649, 650
Rousset P. 749
Rousset S. 381
Roustang F. 374
Roux H. *360*
Roux J. P. 375
Rovan J. 402
Rowley H. H. *142-43*
Rubio. 367
Ruch M. 762
Rudberg S. Y. *490*
Rueger L. 584

Ruello F... 374, 508, *715*
Rüsche F........ 77, 210
Ruffino G........... 727
Rumpf L........... 190
Rundgren F......... 767
Russell B........... 187
Russell R........... 184
Ruyer R............ 585
Ruysschaert J....... 183
Ruyssen T...... 183, *597*
Ryan J. J........... 580
Ryffel H............ 765
Rygaloff A.......... 577
Rylaarsdam J. C..... 577
Rynin.............. 756
Ryser F........ 156, *169*
Sabarthès A......... 748
Sabatelli G.......... 182
Sabourin L.......... 588
Saggs H. W. F....... 754
Sagnard M. M....... 57-8
Sagües J............ 184
Sahlin H............ 445
Saitta G............ 575
Sajo G.............. 747
Sala Balust L........ 576
Salaverri J. *328*, 353, *644*, *674*
Salibi K. S.......... 373
Salles A............ 591
Salzmann M......... 365
Sami M. A.......... 565
Sanchez Aliseda C.... 574
Sanchez-Cespedes P.. 751
Sancipriano M....... 185
Sandri L............ 697
San Pablo B. de..... 375
San Pedro Garcia F.. 576
Sans Vila J......... 589
Sanson P........... 200
Sardessai M......... 564
Sartory T........... *392*
Sartre J. P. 192, 368, 587, 751, 759, 764
Sassen F............ 766
Sassoon S........... 184
Saulnier A.......... 568
Sauras E....... 379, 589
Sausgruber K........ 200
Saussure J. de....... *131*
Sauter J............ 585
Sauvage J........... 371
Savignat............ *594*
Scammell G......... 584
Scarpelli U......... 587
Schaary Schenermann D............... 565
Schaerer R... 70, 585, 761
Schall J. V.......... 746
Schaller J.-P......... 745
Schamoni W........ *151*
Scharbert J......... 183
Schasching J.... 338, 769
Schedl C............ 382
Scheeben M. S....... *549*
Scheffczyk L.... 152, *532*
Scheidweiler F... 592, 768
Scheler M........... *194*
Schelkle K. H... 150, 380
Schellong D......... 158
Scheltens G......... 380
Schérer J........... 36
Schieffer T.......... 164
Schiffers N.......... *334*
Schildenberger J..... 571
Schilder R........... 568
Schille G........ 372, 591
Schillebeeckx H. 580, 591, 716, *722*
Schilling K.......... 364
Schimmel A......... 188
Schlechta K..... 190, 761
Schlette H. R....... 769
Schlier H. 145, *311*, *320*, 579
Schlink E....... 157, 186
Schmaus M. 93, 145, 148-50, 155-56, *325-28*, *532*, 727, *740*, *742*
Schmid J........... 767
Schmid W........ 164, *519*
Schmidt A.-M........ 762
Schmidt J. D........ 161
Schmidt M........ 161-2
Schmidt M.-A....... *693*
Schmidt R. N........ 364
Schmidt S.......... 766
Schmidt-Lauber H. C. 636, 642, *731*
Schmied W.......... 472
Schmithals W....... 380
Schmitt C....... 182, 570
Schmitt F. S........ 456
Schmittlein R....... 155
Schmücker F. G..... 373
Schnackenburg R. 163, 182, 571, 591
Schneider E. E...... 371
Schneider H........ 571
Schneider H. W...... 750
Schneider R..... 155, 711
Schneyer J.-B. 509-10, 764
Schoedel W. R...... 767
Schönebaum H...... 163
Schöpf B............ 503
Schoeps H.-J........ 592
Scholem G.......... 750
Scholz H............ 159
Schrag C. O......... 377
Schreiber G..... 164, 581
Schrey H.-H......... 163
Schröter F.......... 157
Schürmann H.. 183, 381, 571
Schüssler H..... 154, 156
Schüssler W......... 155-6
Schuhl P.-M.... 190, 377-8
Schultz H.......... 765
Schultze B...... 148, 331
Schulz H. J.......... 769
Schulz S. 192, 324, 579, 591
Schulz W........... *182*
Schulze W. A... 371, 380
Schumacher W. A.... *498*
Schumann F. K...... 161
Schurr V.......... 151-2
Schutz R........... 145
Schwaiger G......... 372
Schwarzenberger G... 363
Schweitzer E........ 388
Schweizer E......... 163
Schweizer O......... *537*
Schwenzel G......... 159
Sciacca M. F..... 575, 763
Sclafert C........... 375
Scott R. B. Y..... 578, 581
Sebastian F......... 751
Sebastian W......... 549
Secret F............ 365
Sedlmayer H.... 365, 373
Segarra F........... 750
Séguy J..... 182, *387*, 570
Seibel W............ *495*
Seidensticker P...... 752
Seitz O. J. F........ 187
Sellars R. W......... 580
Semerari G.......... 587
Semmelroth O.. 152, 154, *326*, *721*
Semmler J.......... 383
Senarclens J. de. 157, 190
Senko W............ 509
Seper F. H.......... 380
Serafin de Ausejo.... 750
Serruys M........... 776
Sertillanges A.-D..... 602
Seumois X........ 755, 757
Severus E. von...... *338*
Shalom A........... 751
Sharpe W. D........ 590

Shaw R. 187
Sheppard L. C. *775*
Shiel J. *519*
Shook L. K. 580
Sidorova N. A. 572
Siebeck R. 158, 160
Siedlecki E. J. *499*
Siegert H. 157
Siegmund A. 583
Siegmund G. 373, 758
Siewerth G. 373, 778
Silva-Tarouca A. 746, 748
Silva-Tarouca C. 456
Silvestre H. 530, 533
Silvestre Arrieta J. . . 756
Simon H. 157
Simon J. M. *547*
Simon L. 158
Simon M. *478*, *694*
Simon P.-H. *197*
Simoncioli F. 569
Simondon G. 564
Simone L. de. 697
Simson O. G. von. . . . 590
Sireau A. 188
Sizoo A. 382
Skard B. *478*
Slattery M. P. 751
Smalley B. 519
Smet A. J. 766
Smit G.-G. 580
Smith C. 188
Smith C. I. 583
Smith J. E. 572
Smith M. 757
Smothers E. R. 369
Smulders P. 382, 571
Soden H. von. 474
Söhngen G. 157
Söll G. 152, 154
Sokolowski F. 753
Solignac A. 188
Soloff R. A. 372
Sommerlath E. 162
Sommers F. 755
Soos M. B. de. . . *500*, 749
Sotomayor M. 750
Soucek J. B. 156
Soury G. 222
Southern R. W. 519
Spadafora F. *313*
Specht R. 364, 747
Speiser R. 160
Speroni C. 200
Spiazzi R. 148, 727-8
Spicq C. . . . *302*, *321*, 584
Spiegelberg H. 373
Spirito U. 575
Spörl J. 163, 454, 472
Spörri G. 160
Stace W. T. 371
Staehelin J. E. 160
Staehlin C. M. . 183-4, 366
Stählin G. 155-6, 324
Stählin R. 642
Stählin W. 155, *394*
Staewen G. 158
Stamm J. J. 156
Stammler G. 186
Staudinger J. *304*
Stauffer E. *301*
Stebler V. 501
Steck K. G. 157, *329*
Steenberghen F. v. . 152-3
Stegmüller F. 150, 152, 364
Steidle B. 501
Stein. 210
Steinen W. v. den 164, 710
Stella P. 697
Stelzenberger J. . 150, 380
Stendhahl K. 577
Stephanou P. 583
Stephenson A. A. 589
Stepun F. 155, 163
Stern A. 762
Stern K. 581
Stiassny M. J. 186
Stickler A. M. *695*
Stiernon D. 727, 749
Stinissen W. 589
Stirnimann H. . . 148, 575
Stoelen A. 759
Stoevesandt K. 158
Stommel E. 753-4
Stoute A. 566
Strecker G. *478*, 592
Stricher J. 749
Strijd K. *535*
Strittmatter A. 590
Strobel A. 767
Strugnell J. 577
Stuiber A. 754
Stupperich R. 161
Suavet Th. *341*
Suenens L. J. 346
Suitbertus a S. Jo. 570-1
Sullivan. 380
Sulowski F. J. *519*
Sundberg A. C. 576
Sutherland N. S. 755
Swanson D. C. 578
Sweeney L. 575
Szczesniak B. 372
Szövérffy J. 456
Szondi L. 378
Szymusiak J.M. . *489*, 568
Tadin M. 567
Takizawa K. 159
Talbot C. H. *686*, 695, 760
Tambuyser R. 378
Taminiaux J. 191
Tammelo I. 364, 746
Tanod P. 381
Tappert T. G. 161
Taube M. de. 186
Tavard G. *386*
Taylor G. 759
Taylor J. *685*
Tcherikover V. 185
Tea E. 728
Teeple H. M. *318*
Teichtweier G. . . 380, *487*
Tellechea Idigoras J. I 549
Tenenti A. 365
Teodorico Da Castel S. Pierro. *542*
Termenon G. 200
Ternus J. 191
Testard M. *497*, 568
Testuz. 752
Theiler W. 74
Thérive A. *197*
Thévenaz P. 63, 235
Thevet A. 457
Thiéfry M. 757
Thiel M. 752
Thiele W. 768
Thier E. 746
Thierry d'Argenlieu B *546*
Thils G. 184, 367
Thiriet E. 565
Thompson W. G. 184
Thomson S. H. *712*
Thonnard F. J. 762
Thurian M. 380, 546, 590, *724*, *728*
Thurneysen E. 159-60, 304, 732
Thyssen J. 769
Tiberghien P. 660
Tiililä O. 161
Tillich P. . . . *400*, 579, 754
Tilliette X. . 182, 364, 748
Tobler-Lommatzsch. . 457
Tödt H. E. 159
Tolédano A. D. *384*
Tomadakis N. B. 377
Tonneau J. 613

Tonquedec J. de..... *399*
Torrance T-F.. 189, 192, 380, 762, 765
Touati E........... 186
Toulemont R........ 573
Toupin R........... 379
Tournay R...... 189, 584
Trabold C....... 185, 575
Tran-Thai-Dinh...... 564
Traub H............ 156
Tremblay R......... 181
Trémel Y.-B.... 186, 579
Tresmontant C.... *123-24*
Treu U............. 768
Tribout de Morembert H................ 570
Trillhaas W..... 161, 373
Tristram H.......... 333
Tromp S........ 346, *542*
Trouillard J. 377, 585, 761
Trtik Z............. 380
Truchet J........... 568
Trütsch J........... 741
Trummer J.......... 696
Tschipke T.......... 725
Ts'ien S. K. P....... 565
Tuland C. G......... 578
Turcan R........... 761
Turchi G............ 570
Turrado A.......... 762
Tuzet H............ 586
Tyciak J............ *543*
Ubieto Arteta A..... 369
Uhde J............. 158
Ulianich B.......... 155
Ullman S........... 577
Ulmer K........ 592, 769
Ungern-Sternberg R. von.............. *126*
Urban W. M........ 587
Urdanoz T.......... 379
Uslar D. von........ 769
Utitz E............. 769
Utz A. F........ *594*, 680
Vaccari A........... 571
Vaccari P........... 697
Vagaggini L..... *109*, 148
Vahanian G......... 754
Vajda G........... *522-3*
Vajta V.. 161, 632, 635, 641, 731
Valentini E......... 697
Valenziani E........ *780*
Valeske U.......... *561*
Vallin G............ 376
Valverde C.......... 581
Van Bavel T. J...... 382
Van Bekkum........ 342
Van Breda H. L. 198, 373
Vandel A........... 370
Van den Baar....... *516*
Vandenberghe B. H.. *490*
Van den Bussche H. *314*, 436
Vandendriessche G... 749
Van den Eynde D. 148, 569, 697, *723*, 727
Van den Oudenrijn M. A................ 373
Van der Leeuw...... 286
Van der Straeten J. 181, 745
Van der Valk M..... 586
Van Eijl E...... 368, 752
Vanhoye A...... 583, 766
Van Lantshoot A.... 756
Van Leeuwen A...... 571
Van Loon J. F. G.... 371
Van Luijk H........ 571
Vanneste J.......... 571
Vanni-Rovighi S. 191, 587, *694*, 697
Van Overbeke P.-M.. 587
Van Oyen H........ 579
Van Riet G......... 378
Van Roo G.......... *718*
Van Roo W. A...... *542*
Van Ruijven A...... 369
Van Ruler.......... 571
Vansteenkiste... 520, 569
Van Stempvoort P. A. 372
Van Torre J..... 366, 571
Vasa A............. 752
Vasconcelos......... 566
Vasoli C............ 365
Vaudou F........... *771*
Vaux R. de..... *140*, 760
Vecchi A............ 185
Vecchi G............ 508
Vecchio G. del....... 377
Vecchiotti I......... 759
Veer A. C. de........ 377
Ventorino F......... 752
Verbeke G... 72, *520*, 587
Verbraken P........ 189
Vereecke L.......... *596*
Vereno M........... 589
Verga L............ 148
Vergote A...... 445, 447
Vermes G........... 187
Verneaux R......... *196*
Vernet.............. 261
Verpeaux J......... *773*
Vezin A............. *302*
Viale E............. *318*
Viana F. F. de....... 745
Viano C. A.......... 191
Vicedom C. F........ *360*
Vicentini S. I........ 381
Vidal M............. 759
Vielhaber K. L...... 531
Vignaux P.......... *504*
Vilain N............ 590
Vilar V............. 368
Villain M... *391*, 753, 766
Villanyi A.......... 582
Villard F........... 565
Villette L........... 503
Villot J............. 579
Vinaver E........... 748
Vincent L.-H.... 189, 584
Vincienne M......... 570
Visalberghi A....... 587
Vischer L........... 380
Vischer W. 121, *133*, 158, 160
Visser't Hooft W. A. 156, 576
Vitti M............. 582
Vivante L........... 587
Vloberg M.......... 549
Vodopivec G........ 148
Vögtle A........... 148
Völker W........ 70, *492*
Voeltzel R.......... 375
Vööbus A....... 372, 583
Vogel C. J. de... 155, 769
Vogel H...... 157-8, 186
Vogt E............. 182
Vogüé A. de..... *337*, 501
Volk H......... *152*, 154
Vollaerts J. W. A.... 574
Volmat R........... 365
Voltes P............ 369
Vonderach J.... 368, 575
Vonier A....... 726, 729
Vooght P. de.... 186, 749
Vries J. de . 588, 764, 777
Vries W............ 582
Vuysje D........... 566
Wagner C........... 571
Wagner H.......... 162
Wahl J. 183, 373, 383, 402, 572, 585, 598
Walgrave J. H.. *333*, 380
Walker G........... *530*
Walker N....... 581, 767
Wallach L.......... 576

Wallis W. 182
Walsh S. 760
Walther G. 373
Walther J. A. 577
Walz A. 164, 181, 474
Walzer R. *525*
Wang L. J. 576
Warnach V. 569
Wartburg W. von. . . . 457
Wasner F. 590
Waszink J. H. 767
Watkins J. W. N 187, *374*
Weber J. J. 108
Weber J.-P. 376
Weber Mgr. 318
Weber O. 157, 190, 462, 579
Weber R. 381
Wegenaer. P. *727*
Weijenborg R. 181, 548, 746
Weil E. 763
Weil R. 564
Weill-Brunschwicg A. R. 190
Wein H. 585
Weise M. 592
Weiser A. 130, *131-33*, *136-7*
Weisheipl J. A. 747
Weiss. 324
Weiss R. 588
Weisweiler H. . 152-3, 764
Wei Tsing Sing L. . . . 565
Weiz G. 383
Welch C. *174*
Weldon T. D. 762
Wellhausen J. *139*
Wellman C. 755
Welte B. . . . 286, 403, *669*
Wendel F. 189
Wendland H. D. 373
Wenger A. . 376, 583, 585
Wengier F. J. *726*
Wentzlaff-Eggebert F. W. 155
Wenzl A. 373
Werner M. 190, 579
Wetter G. A. 764
White A. R. 188, 581
Whiteley C. H. 759
Whitley C. F. *126-27*
Wickert U. 768-9
Wicki J. 582
Wicki N. 9, 368
Widmer G. 190, 375, 380, 585, 761-2
Wieman H. N. 578
Wiener C. . . *119-20*, 132
Wieser P. *387*
Wiesner W. 163
Wiet G. 572
Wifstrand A. *774*
Wijdeveld G. 586
Wilckens U. 768
Wilkens E. 354
Wilkens W. *315*, 589
Will F. 368
Willam F. M. 151
Willems B. 368
William G. 576
Williams C. J. F. 574
Williams G. 370
Williamson H. R. *561*
Wilm E. 156
Wilmart A. 519
Wilpert P. 249
Wilson N. L. 583
Wingren G. 157, 579
Winklhofer A. 152
Winninger P. *340*, *342*, 579
Winowska M. *556*
Winter P. 591, 767-8
Wintersig A. 338-9
Wisdom J. 573
Wislöff C. F. *354*
Wisser R. 368, 751
Witte C.-M. de. 375
Witte J. L. 756
Wittgenstein. 751, 755, 759
Wlodek Z. 509
Wolandt G. 193
Wolf E. 156, 158, 163, 363
Wolf H. H. 158
Wolff E. . 183, 190-1, 572
Wolff H. W. 128
Wolff O. 383
Wolff P. 572
Wolfson H. A. 44, 48
Wolter H. 154, 764
Wood J. D. *110-11*
Woodward D. *384*
Worrall P. 452
Worsley P. W. 182
Wreede S. C. L. 566
Wright G. E. 577
Wright J. H. *542*
Wulf F. 329
Wundt M. 191
Wylie W. P. 200
Xiberta B. *537*
Yahya O. 567
Yaron R. 570
Yates J. E. 188
Ydewalle C. d'. 200
Yoyotte J. 182
Zagar J. 564
Zahn M. 769
Zalba M. 184
Zander L. 369, 384
Zangerle I. 338
Zanni L. 727
Zannoni G. 727
Zapelena T. 766
Zate S. 376
Zavalloni R. 181
Zaza H. 564
Zazzo R. 565
Zea L. 366
Zedda S. . . . *307*, 314, 727
Zeeden E. W. 145
Zeitlin S. 577
Zeltner H. 770
Zemb M. . . . *669*, 778, *779*
Zentgraf K. 373
Zepf M. 770
Zerbi P. 588
Zerwick M. 381
Ziegler A. W. . . . 163, 473
Ziegler J. 164, 472
Ziegler J. G. *708*
Ziener G. 183
Zigrossi A. 727
Zimmerli W. 128
Zimmermann H. 183, 765
Zimmermann W.-D. . 159
Zoubov W. 519
Zueger A. 582
Zürcher J. 248, 256

2. — TABLE ANALYTIQUE MATIÈRES

Abbagnano N. 193
'Abd al-Gabbar. 525
Abélard 543, 572
Abraham ibn Daūd. 527
Abū Ṣalt. 524
absolu, Husserl. 770
accomplissement, théol. bill. 571
Acémètes. 494
Achard de S. Victor. 700
acte, métaph. 575, 752
Actes des Apôtres (NT). 306, 577
— 1-7. 774
— 1/1-11. 372
— 1/15-26. 306
— 6/1-6. 306
— 7. 478
— 8/1-4. 478
— 9/2. 578
— 10/34-43. 768
— 15/14. 187
— 17. 582
— 19/9-23. 578
— 22/4. 578
— 24/14-22. 578
— 27/12. 371
action, éthique. 378
Action Catholique. 340-3, 345, 579, 591
action de grâces, psautier. 767
Adalbold d'Utrecht. 517
Adam, Gen 2-4. 190
Adam de Bocfeld. 707
Adam de Dryburgh. 703
Adam l'Écossais. 364
Adam K., (Festschrift). 150
Adenulf d'Anagni. 507
adoption matrim. orient. 762
Aelred de Rievaulx. 364, 691
Aethiopia. 754
Afrique, hist. anc. 474, 761
— christian. 474
— religion 567
— sociol. urb. 566
Agapet I. 164
Agathonice (Ste), *Passio*. 475
Ahikar, version araméenne. 768
Alain de la Roche. 543
Alain de Lille. 382, 513
'Alaouites. 567
Albéric du Mont Cassin. 535
Albert de Brescia. 507
Albert le Grand (S.). 589, 713
— œuvres. 152, 181, 374
[Albert] et Aristote. 586
— psychol. 586
— métaph. 152
— comm. script. 588
— vert. théol. 152, 713
— sacrements. 193, 640-1
— mariologie. 185, 543
Alberti Leon Battista. 519
Albi, hist. eccl. XIXe s. 183
Alcala, université XVIIIe s. 576
Alcidi (Liber). 517
Alcméon et Platon. 586
Alcuin. 576, 769
Alexandre VI. 192
Alexandre d'Aphrodise. 526, 766
Alexandre de Halès. 711
Alexandre de Villedieu. 709
Alexandre Neckham. 513, 519, 710
Alexandrie, Patriarchat. 376
Alfarabi. 525-6
Algazel. 527-8
Alger de Liège, théol. sacr. 580
Algésiras, hist. eccl. 576
aliénation, philos. 769
Aliénor d'Aquitaine. 183
allégorisme. 155, 476, 483, 493, 583
Allemagne, universités. 155
— protestantisme. 148, 155, 474
— philos. mod. 368
alliance, théol. bibl. 189, 192, 381-2
Alonso de Madrid (bibliogr.). 184
Alonso Ruiz. 187
Alpha et *Oméga*, signif. 586
Alphonse de Ligori (S.). 543
Alsace, histoire. 565
altaïques, peuples. 375
Altaner B., (Festschrift). 163, 472
Alvarez B. 581
ambiguïté et intuition. 581
Ambroise de Milan (S.). . . 475, 495, 498
— exégèse. 164
— théol. trin. 383
— « image de Dieu ». 765
— sacrements. 183, 377
— mariologie. 543
Ambroise Autpert. 544
âme 200, 371, 743, 756
— antiquité. 585
— m. â. 586
— philos. mod. 185, 200, 752
amen. 754
Amérique, psych. sociale.. 340, 566, 754

Amérique, protest....... 148, 159, 372
— cathol............ 188, 340
Amiel D.................... 190, 761
amitié, S. Augustin............... 499
Ammonius Saccas................ 574
Amos (AT).................. 125, 183
amour pour Dieu, AT.......... 119-20
amour pur, querelle........... 188, 568
Anabaptistes, XVIe s.............. 158
analogie, philos..... 157, 190, 382, 764
— de la foi................ 157
— en mariologie........... 543
— m. â............... 380, 711
Anastase de Perse (S.)............ 181
Anastase le Sinaïte............... 376
Andrea da Faenza (Fra).......... 569
Androy, sociodémogr............. 566
angélologie au XIIe s............. 764
Angleterre, hist...365-6, 370, 748, 754
anglicanisme 185, 377, 380, 571, 590, 753
— théol... 148, 185, 576, 736
An-Nawbahti....... 190, 375, 585, 761
Anselme (S.)..................... 535
Anselme de Besate............... 534
Anselme de Laon.......... 513, 683
Antéchrist.................. 155, 161
anthropologie 199, 366, 380
— biblique............ 120
— chrét...... 188, 554, 568
— protest............. 163
— antique........ 761, 763
— patrist......... 495, 568
— m. â............... 164
— philos. mod. 160, 291, 364, 373, 383
anticléricalisme XIXe s............ 570
antiphonaire romain.............. 152
antiquité chrét.................. 472-3
antisémitisme (de l'Évangile)...... 375
Antoine de Médicis............... 182
Antonelli C^{al}.................... 379
Antonin de Florence (S.).......... 365
Aoste, XVIe s.................... 379
Aphraate le Syrien........... 372, 381
Apocalypse (NT).... 317, 578, 757, 767
— 4/8.................. 582
— 4-19/8............... 318
— 12................... 760
— 19/17-21............. 183
Apocalypse d'Ezra................ 185
apocryphes bibl. 576, 584, 591, 761, 768
Apollodore....................... 586
apologétique 148, 184, 643-680
— Théodoret de Cyr. 491, 568
— Blondel............. 279
Apollinaire de L......... 181, 473, 569
Apologistes (Pères)........... 369, 494
apostolat 306, 341
— et laïcat............ 200, 343
— et baptême.............. 757
Apôtres, les Douze................ 767
— et mariage.............. 571
— (v. « succession », « primauté »)
apparitions.................. 183, 366
application des sens, S. Ignace..... 188
apprentissage et intelligence....... 754
appropriation selon Marx.......... 573
Aquitaine, démogr................ 566
araméen, lang. chrét. primit....... 591
archéologie, bibl.............. 189, 577
— palestin.........577-8, 584
— chrét........ 475, 750, 752
Argent, Abel d'................... 762
arianisme................... 574, 753
Aristée (Lettre d')................ 185
Aristote..................... 587, 763
— et Platon................ 763
— métaphysique........ 191, 587
— psychol......... 182, 248, 260
— dialectique.............. 191
— morale.............. 587, 763
— philos. de l'hist.......... 564
— physique................ 587
— politique............ 163, 564
— biologie................. 571
— rhétorique............... 371
— sociologie............... 572
— logique. 383, 580, 590, 751, 755
aristotélisme m. â. 191, 506-7, 518, 580, 586, 747
Aristoxène....................... 763
Armagh (Livre d')................ 745
Arménie, Église............. 590, 766
— Uniteurs et Dominic..... 373
Arnold F. X., (Festschrift)........ 150
Ariana haeresis, XIIIe s........ 449-461
art 373, 575, 761
— chrétien.................... 475
— et ontologie.............. 373, 752
— (v. « esthétique »)
ascétisme, S. Basile.......... 369, 753
— en Occident............ 501
— théol. mor......... 152, 192
Asie mineure, christ. prim......... 577
Asin Palacios C. H............. 524-5
assimilation, philos............... 569
Atarbius de Néocésarée........... 746
Athanase (S.)........... 475, 489, 574
— œuvres........ 187, 568, 756
Athanase, (Pseudo)...... 473, 569, 583
Athanase de Trébizonde........... 369
athéisme moderne... 163, 746, 753, 757

Athénagore.................... 382
Athos, mont.................... 369
Aufklärung.................... 575
Augsbourg (Confess. d').......... 154
Augustin d'Hippone (S.). 474, 496, 517, 519, 585, 762
— conversion............. 498
— style.................. 762
— sources 163, 364, 497, 568, 765
— influence.... 161, 375, 580, 748
— manichéisme........... 187
— existence.............. 185
— temps.................. 182
— connaissance........... 578
— consc. de soi........... 770
— guerre................. 579
— amitié................. 499
— Bible.................. 374
— théol.............. 164, 474
— Trinité............ 150, 762
— image de Dieu.......... 765
— vision béatif.......... 10-12
— illumination............ 184
— justification............ 586
— sotériologie............ 759
— théol. de l'hist.......... 191
— eschatol............... 473
— prédestin. du Christ...... 315
— ecclésiol............... 161
— Eucharistie............ 499
— *spiritus*................ 498
— sermons... 164, 189, 496, 498
— *serm.* 224.............. 473
— sermons inédits......... 583
— *Confessions.* 164, 382, 474, 586
— *Lettres*............... 474-5
— *Enarr. in Ps* 54......... 473
— *In Jo*............. 496, 762
— *De lib. arb*............. 762
— *De continentia* (date)..... 762
— *De magistro*............ 497
— *De spir. et litt*.......... 153
— *De doctr. christ*......... 497
— *De civit. Dei*........... 473
— Règle.................. 382
augustinisme 762
— m. â............... 697
— congrès 1954........ 762
Augustin, Ermites de S........... 374
autel, consécration............... 749
autorité et démocratie.......... 746-7
— phénoménol............ 194
Avempace...................... 524
Avendauth...................... 527
Averroès................. 524-5, 528
averroïsme...... 25-27, 153, 707, 751
Avicenne.............. 519, 526, 536
avicennisme.............. 3-31, 568
Avit de Vienne.................. 569
axiologie moderne............... 587
— marxiste............... 762
Ayer.......................... 371
Babylone, relig.................. 383
— droit................. 762
Bachelard G............... 184, 378
Bahya ibn Paquda............... 381
Baius......................... 752
baïanisme en Hollande........... 368
Baillet, dévot. mar............... 576
Ballache....................... 564
Baltanás, D. de................. 588
Bañez, grâce................... 763
baptême, théol. bibl. 164, 188, 379-80, 569, 583, 768
— théol. patrist........... 753
— rite primitif............ 748
— symbolisme......... 153, 382
— pastorale.......... 755, 757
— liturgie........ 382, 755, 757
— théol.... 148, 163, 380, 757-8
— nécessité............... 749
— âge............... 158, 579
— enfants d'infidèles....... 363
— baptistère.............. 164
— hist. des relig... 187, 475, 585
— protest............. 762, 766
Baptistes, secte prot............. 193
Barlaam et Josaphat............. 590
Barbe (Sainte), *Passio*............ 745
Barnabé, Épître................. 591
Basile de Césarée (S.). 369, 490, 753, 767
— épîtres... 181, 569, 746, 754, 760
basque, langue.................. 577
Baumstark A.................... 369
Bautain, lettres................. 589
Bayer (Pérez)................... 576
Bède (S.)........... 513, 530, 583, 759
Bédier J....................... 748
Belcastro...................... 588
Belgique, législ. famil............ 757
— séminaires XIX[e] s........ 749
Belial, Qumrân.................. 765
Bellarmin R. (S.)................ 763
Ben Asher...................... 142
Ben Nephtali.................... 142
Benoît (S.)................ 337, 501-2
— Règle............... 501, 759
Benoît XIII..................... 182
Benoît XIV..................... 588
Benoît d'Aniane............. 383, 502
Bentham....................... 564
Bergson................... 365, 747

Berkeley........................ 576
Bernard de Clairvaux (S.). 513, 586, 685, 695, 764
Bernard œuvre.............. 366, 368
— platonisme................ 364
— et Pétrarque............. 747
Bernard de Mandeville............ 575
Bernardes Manuel................ 760
Bernardin de Sienne (S.).......... 573
Bernardino de S. Maria Nova...... 573
Bernold de Constance............ 535
Berthold de Chiemsee............ 187
Bertrand Fr..................... 486
Berulle, P. de.................. 748
Bèze, Théodore de............... 762
Bible, hist. text......... 137-40, 141-2
— mss...... 142, 367, 372, 475, 511
— versions. 141-2, 143, 158, 190, 192, 370, 377, 574, 750, 768
— introduct................ 108-9
— autorité.................. 103
— comment. m. â............ 747
— enseignement.......... 113, 158
— et tradition... 186, 476, 575, 763
— et magistère............... 105
— et théol.. 156-7, 160-1, 163, 757
— et monde moderne..... 158, 765
— (v. « exégèse », « apocryphes », « Évangiles »)
biblique, théol.......... 114, 163, 187
— canon............ 476-7, 576
— inspir. 106, 109, 148, 476, 484
— inerrance.............. 109
— typologie.......... 476, 493
— morale............ 123, 320
bien (métaphys. thom.)........... 765
— commun.................... 594
Biel G......................... 152
biologie, science mod...... 190-1, 197-9
— méthode............... 188
— aristotél.............. 571
Blauw J........................ 360
Blondel M............. 279, 285, 762-3
Blumhardt F.................. 380
Boèce................. 517-8, 692, 747
— au m. â.................. 152
Boèce de Dacie.................. 747
Bōhme J....................... 564
bombe atomique, morale cath..... 575
Bombolognus de Bologne.......... 153
Bonaventure (S.).... 153, 181, 184, 763
— *Liber vitae*.......... 152
Bonhoeffer D.................. 151
Bonomi J. F.................... 379
Bordas-Demoulin................ 184
Borromée C. (S.)................. 155
Bossuet.................... 334, 568
bouddhisme........ 188, 366, 584, 758
— philos............ 564, 765
— mission............... 383
— et christian.......... 750
— et K. Barth.......... 157
Bourgogne, église et religieux...... 567
Bourignon, A. de................ 189
Bouyssonie A. (Mgr)............. 572
Bradley......................... 747
Braga (diocèse).................. 576
Brandi C........................ 575
Brentano Franz.......... 383, 769-70
Brésil........................ 566-7
Bridges R...................... 564
Bruno le Chartreux.............. 759
Bruno G....................... 365
Buber M....................... 578
Buisson F...................... 190
Buonaccorsi OP.................. 150
Burckhardt J............... 691, 770
Byzance........... 376-7, 565, 771-3
— hist. doctr........... 181, 376
— influence............ 584, 760
— et Rome............. 571, 580
Cabanis, spiritualisme........... 182
Cadiou R....................... 486
Cadix, évêché................... 576
Cadomblé, Bahia................. 567
Cajetan....................... 88 ss
Calatrava, ordre milit............ 590
calendrier, liturg. XIIIe s.......... 580
— byzantin en vers....... 376
Calvin......................... 761
— théol. bapt............... 762
— eucharistie............... 766
— mariologie............ 546, 577
— justification.............. 586
— et K. Barth............... 156
Cameroun, sociol................ 573
Campeggio T................... 155
Canon des Écritures........ 476-7, 576
Cantique des Cantiques (AT). 130-2, 512
— Vulgate................ 141
— comm. m. â........... 685-6
Capreolus.................. 90, 507
caractère sacramentel.... 153, 185, 720
caractérologie............... 373, 751
Cardijn........................ 199
carême, signif. bapt............. 755
Carmel, trad. élian.............. 749
Carnap......................... 191
Carpus (S.), *Passio*............. 475
Casel O.. 184, 354, 500 (v. « mystères »)
Cassien....................... 501-2
Cassiodore,................. 383, 502

Castelnaudary, orig. du nom....... 450
Castille, Fr. Prêcheurs............ 365
casuistique.................. 150, 764
Casus perplexus, pré-scol.......... 573
catacombes, Rome............... 475
Catalogne, duchés au XIVe s....... 365
catéchèse. 151, 158, 190, 338, 582, 585, 752
— égl. primit.............. 320
— protest............. 151, 157
catéchuménat... 151, 709, 755, 757, 759
cathares................... 570, 709
Catherine de Sienne (Sainte)....... 590
catholicisme social................ 570
— franç. contemp........ 573
causalité.................... 373, 587
— instrumentale............ 542
— et mesure............ 378, 568
— et déterminisme.......... 769
— Proclus................. 377
— Kant.................... 764
Caussade, P. de.................. 568
Cérès, culte à Rome.............. 567
Cerreto d'Esi, St. M. da........... 570
certitude subjective.............. 756
— morale................. 371
— philos. de la............. 161
— chez Algazel............. 528
Césaire d'Arles (S.)............... 502
César de Bus.................... 189
Chalcidius...................... 517
Chaldéen, office.................. 758
chanoines, bénéfices.............. 375
chant grégorien, rythme.......... 574
charisme et médecine............. 581
charité, théol. bibl...... 119, 321-2, 584
— et baptême............... 758
— philos. morale............ 578
— psychopathologie......... 194
— Pierre Lombard.......... 697
Charlemagne.................... 572
Charles, Père.............. 348-9, 582
Charles Quint............... 581, 756
Chartres, école...... 183, 518, 534, 692
chartreux, hist.................. 567
chasteté, vœu................... 767
Chemnitz M..................... 161
Cherbonnier.................... 578
chiisme............ 190, 375, 585, 761
Chine, mission chrét. 182, 565, 570, 755
— querelles des rites....... 372, 582
— pensée chin.............. 758
— histoire économ........... 565
— langue : antonymie......... 577
Christ, vie................. 301-5, 574
— historicité................ 584
[Christ] préfigurations............ 122
— prédestination............. 315
— enseignement............ 303-4
— incarnation... 375, 478, 485, 500
— transfiguration............ 570
— procès............... 571, 768
— crucifixion.............. 444-7
— mort.................... 163
— kénose.................. 750
— état après la mort......... 473
— sépulture................ 541
— descente aux enf.. 372, 541, 581
— résurrection......... 184, 541-2
— ascension............ 372, 541
— session au ciel............ 541
— Seigneurie.... 163, 186, 705, 755
— humanité glor............. 542
— vision béatif.. 148, 380, 464, 765
— rédempt. 113, 308, 500, 541, 582
— sacrifice..... 541, 543, 749, 766
— sacerdoce................ 542
— ontologie............ 540, 753
— psychol... 148, 462-71, 539, 749
— âme.................... 153
— personne............ 537, 539
— union hypost......... 537, 587
— nature humaine....... 153, 587
— Parole de Dieu............ 582
— révélateur............... 485
— sagesse incarnée.......... 319
— prophète........... 303-4, 318
— nouvel Élie.............. 187
— et le Père................ 314
— et Moïse................ 319
— et les *Puissances*.......... 320
— et l'Église............ 163, 311
(v. « Sacré-Cœur », « Logos », « Église »)
christianisme primitif 320, 474, 577, 581, 588
— et paganisme........ 754
— et myst. païens.. 759, 768
— et syncrétisme....... 474
— et jud.. 186, 372, 571, 588
— (v. « judaïsme », « judéo-christianisme », « Qumrân »)
— et hellénisme.. 191, 491-2 588, 768
— et monde mod.... 160, 198 338, 745
— et politique..... 160, 474
— et métaphysique..... 373
— et transformisme..... 198
— et littérature........ 197
— et civilisations....... 160
Christologie.. 148, 164, 373, 478, 537-43 575

[Christolog.] Bible 113
— S. Paul.. 308, 310, 372, 583, 585, 591, 757, 766, 768
— S. Jean 756
— textes liturg 537
— patrist. 163, 370, 380, 473, 477, 484-5, 492, 500-1, 537, 582
— m. â......... 153, 705, 713
— hérésies...... 161, 376, 473
— protest. mod..... 157-8, 189
— (v. « Christ », « mariologie »)
Cicéron...... 163, 494, 497-8, 517, 568
cimetière judéo-chrét............. 752
cinéma, psychol.................. 565
circoncision et baptême........... 153
circonspection, Richard de S. V.... 626
cisterciens, histoire...... 590, 690, 775
civilisation m. â............ 183, 748-9
— et christianisme........ 160
— et évangélisation....... 344
Clarembaud d'Arras.............. 692
clarisses........................ 367
classe sociale................ 573, 759
classicisme et symbolisme......... 365
Claudel P....................... 564
Clément d'Alex...... 150, 492, 753, 769
Clément de Rome (S.). 163, 473, 481, 768
— culte chez les Slaves...... 376
Clément (S.), *Translatio*........... 365
Clémentines (pseudo-)....... 478, 591-2
Cluny..................... 338, 695
cœur, selon S. Paul............... 184
— selon Pascal............... 374
coexistence et économie........... 573
cogito...................... 184, 376
Cohen H........................ 363
Collectio Anselmo dedicata......... 533
Collingwood..................... 184
Colomban (S.)................... 530
colonisation, sociol............... 572
Colossiens (NT, *Ep.*)........... 310-1
— 1/9.................... 310
— 1/15-20................ 319
— 1/24................... 757
— 4/16................... 311
Côme et Damien (SS.)............ 581
communauté (NT)............... 338
— eucharistique........ 379
communication, sociol............ 572
— en philos et esth... 378
communion (v. « eucharistie »)
Comnène, dynastie............ 772-3
comportement, psychol........... 371
Compostelle, S. Jacques de........ 366
comput, Qumrân................. 578
Comte A.................... 366, 573
conciles, Antioche................ 370
— Bâle............... 152, 155
— Chalcédoine............. 473
— Constance............... 749
— Constantinople (553)....... 132
— — (1166)...... 164
— Éphèse................. 152
— Ferrare-Florence.......... 750
— Nicée.............. 477, 753
— Trente. 367, 379, 576, 749, 764
— Vaison.................. 183
— Vatican................. 746
conciliarisme.................... 164
concupiscence et péché orig........ 153
confesseurs...................... 479
— perm. de l'index...... 589
confirmation, sacrement. 148, 380, 587, 707, 723, 755
conflit, psycho-sociol............. 572
confréries, m. â. (S. Esprit)... 377, 762
confucianisme................... 758
connaissance, bibliogr........... 587
— théorie de la.... 188, 373, 580, 587, 590, 747
— philos. mod. 371, 770, 778
— et ontol........ 368, 751
— fondement expérim.. 755
— inductive........... 276
— et jugement moral... 581
— spontanéité......... 575
— et union à Dieu...... 184
— mystique....... 184, 367
— et religion.......... 578
— et sociologie......... 586
— de Dieu... 161, 165-7, 169, 372, 571, 578, 582, 589, 704, 764
Conrad d'Asti................... 507
conscience de soi, S. Aug.......... 770
conscience morale............ 573, 687
— et exist. de Dieu....... 749
— psychol. et durée....... 191
consécration des vierges........... 367
— de l'autel........... 749
consonnes, sonorité.............. 577
Constantin................. 475, 745
— *Donatio*.......... 516, 572
Constantinople, histoire......... 771-3
contemplation, ps.-Denys......... 492-3
— m. â.......... 685, 687
contingence métaphy............. 752
contradiction (principe) et Hegel.. 588
contrôle des naissances.......... 184
conversion................. 164, 474

Corinthiens (NT, *Ep.*)........ 309, 571
— I, 1/2............ 306, 768
— 2/9............ 589, 768
— 7.................. 571
— 8/3................ 768
— 9.................. 158
— 9/5................ 571
— 12/27.............. 766
— 13/2............... 161
— 13/12.............. 571
— 13/13.............. 374
— 15/51.............. 313
— II, 1/21........... 748
— 3/7-18............ 591
— 12/7.............. 758
corps, psychol. mod.............. 200
— glorieux (Origène).......... 81-6
— mystique (v. « Église »)
Corpus christianorum............ 508
Corse, économie mod............. 573
Cortès D., phil. sociale............ 581
cosmologie, grecque.. 201-247, 376, 379
— néo-plat............ 32-80
— stoïcisme........... 32-80
— Origène. 32-80, 201-247, 568
— école de Chartres..... 518
— moderne. 399, 575, 585, 750
coudée hébraïque................ 578
couleurs.................... 373, 592
Cournot........................ 585
création divine, théol. 582, 692, 763, 779
— S. Paul................. 591
— doctr. m. â.......... 751, 764
créatrice, pensée.................. 764
crédibilité et apologétique...... 644, 651
Credo, histoire.................. 476
criminalité.................. 158, 513
criticisme préromantique.......... 588
Croatie, premier évêché........... 567
Croce B........................ 199
croisade, au IXe s................ 772
— et Cluny................ 695
— dans la litt. allemande.... 155
croix, signe de.................. 753
croyances et Parole de Dieu....... 576
culpabilité, psychol.......... 377, 756
— psychiatr. past........ 160
culte et Esprit Saint.............. 761
— selon les proph. (AT)........ 193
cybernétique................ 365, 374
Cyparisia, J. de.................. 758
Cyprien (S.).................... 494
Cyrille d'Alex. (S.).... 473, 477, 499, 764
Cyrille, (liturgie copte)............ 373
Dalberg, K. Th. von.............. 372
Damas, géogr. économ............ 566
[Damas], « le pays de D »......... 189
Dandolo Marino.................. 759
Danemark, histoire............... 565
Daniel (AT) 7............... 370, 581
Dante...................... 507, 590
David et les ps................. 120-1
Davion Jehan................... 762
De anima..................... 520-1
— *Quaest.* XIIIe s.......... 364
Décalogue, Qumrân.............. 571
De contemplatione et eius sp..... 621-31
dédicace des églises.............. 749
déduction logique................ 193
défunts, liturgie............. 373, 574
Delekat F, Festschrift............. 163
délits, imputabilité en dr. can...... 184
Della Porta G. B................. 575
démocratie et autorité.......... 746-7
— selon Aristote......... 163
— chrét. : origines........ 570
— populaire et christian.... 160
démonologie.................... 767
— et pythagorisme...... 761
— dans l'art............ 780
Denys Aréop. (Ps-). 366, 492-3, 571, 753
— identification.............. 494
— m. â................ 374, 712
Denys le Chartreux............... 513
déontologie médicale............. 158
De Ricci S. J.................... 757
Descartes...... 185, 193, 365, 376, 564
désir naturel de Dieu......... 588, 764
déterminisme........... 191, 755, 769
Deutéronome (AT)...... 137-9, 188, 192
— 4/24................ 205
— 18/15-17............ 124
— 20/5-7.............. 767
— 29/18............... 768
— 33.................. 189
devoir moral.................... 363
dévotion et S. Esprit............. 200
diaconat, renouveau......... 152, 342
dialectique.................. 191, 374
— de l'être............. 588
— Hegel........ 192, 373, 589
— marxiste............. 762
Diane, (complexe de)............. 189
Didachè............ 372, 574, 580, 591
Diderot................... 188, 374
Diego Perez de Valdivia.......... 363
Diès Mgr A..................... 364
Dieu, existence. 152, 373, 378, 528, 568, 573-4, 576, 581, 587, 752, 764
— évidence................. 704
— transcendance............. 376
— const. formel.............. 183

[Dieu], noms divins. 169, 374, 493, 569, 571
— attributs.................. 542
— liberté................ 150, 759
— justice.................... 766
— volonté salv................ 759
— gouvernement.............. 177
— et le mal.................. 187
— puissance............. 567, 585
— causalité.................. 586
— représentation............. 158
— (v. « Trinité, « connaissance de », « vision beat. »)
— AT.......... 118, 192, 569, 766
— NT.............. 118, 571, 766
— théol. juive................ 522
— m. â............. 369, 692, 704
— philos. class............... 185
— modernes. 169, 287, 364, 368, 372, 576, 764
dimanche, liturgie........... 151, 580
dionysiaque.................... 365
diplomatique byzantine......... 771-2
direction spiri., Th. d'Avila........ 584
Directoires de la Messe........... 371
discernement des esprits, Origène.. 189, 375
dissemblance (région de), m. â..... 364
Divino afflante Spiritu........ 474, 578
divorce........................ 162
— Bible...................... 767
— royal...................... 566
— église suéd................ 765
dogme, histoire.......... 158, 163, 588
— et philos.................. 380
— et liturgie................ 189
— formule dogm............. 148
— dévelop.... 148, 152, 193, 588-9
— dév. Newman. 185, 333, 371, 380
Dogon, dieu philistin............. 764
domicile, droit can.............. 764
dominicains (v. « frères prêcheurs »)
Dominique (S.), cartulaire......... 365
Dominique de Catalogne.......... 365
Dominique de Valtanas........... 379
donatisme...................... 475
dons du S. Esprit (v. « Esprit-Saint »)
Dosithée de Jérusalem............ 373
Dostoïewski.................... 369
douceur, Évangile................ 579
douleur................... 158, 370
doxologie, AT.................. 158
droit ..... 157, 363, 587, 746 (v. « loi »)
— histoire........... 190, 377, 762
— philos. 163, 363-4, 377, 592-3, 746, 765
— théol............... 157-8, 161
[droit] naturel.................. 747
— international............... 593
— criminel................... 566
— de la guerre................ 363
— de l'homme................ 377
— du travail (1848)........... 185
— des terres au Magreb........ 573
— babylonien................. 762
— Grèce antique.............. 746
— romain.................... 569
— judaïque.................. 124
— m. â................. 164, 695
— musulman................. 566
— en URSS.................. 747
droit canonique..... 155, 475, 567, 569
— — introduction...... 599
— — histoire...... 377, 580
— — m. â.... 533, 590, 697
— (v. « mariage », « eucharistie », etc.)
durée chez Bergson.............. 747
Durkheim.............. 572, 576, 586
Duyn, Corneille................. 745
eau, symbolisme............... 376-7
ecclésiologie. 148, 159-64, 185, 187, 190, 325-362, 501, 546, 590, 706, 760
— S. Paul.. 161, 574, 585, 750
— dogme cath. 152, 165, 746, 749
— cath. 152-3, 157, 186, 328, 331, 515, 582, 589, 755
— Orth................ 331
— prot. 154-5, 157, 161-2, 164, 189, 329-30, 352, 585, 756
— (v. « Église »)
économie, hist. et doct........... 564-5
— planifiée............... 573
— marxiste............... 195
— et argent............... 579
économie du salut............... 155
Écriture (v. « Bible », « exégèse »)
éducation 163, 566, 587, 752
— hist. 182, 534, 565, 697, 748
— psychol................ 569
— morale................ 187
— liturg................. 371
— de la liberté spir........ 765
— dans les prisons......... 199
Égérie, Itinéraire. 28/4........... 381
Église, hist. 163, 164, 199, 337, 370, 375, 379, 382, 474, 567-8, 584, 760, 762
— primitive. 155, 192, 306-7, 370, 588, 765, 774
— en Italie............. 379, 588
— en Espagne....... 369, 576, 581
— en Orient................ 382

[Église], corps myst 148, 165, 585
— notes. 161, 334, 347, 353, 513,
— 582, 590 (v.« œcuménisme »)
— et État. 161, 164, 199, 474-5, 570, 580, 598
— — m. â........ 514-5, 706
— — XVIIe s............ 567
— — XIXe s............ 572
— (v. « ecclésiologie », « Eucharistie »,« Marie »).
Égypte, gnose.................. 480
— prophétisme............ 192
— culte.................. 193
Éléates....................... 378
élection, théol. bibl.......... 186, 382
— théol. prot...... 158, 174, 762
— droit can........... 377, 762
— sociol.................. 565
Elert W., Festschrift............. 161
Eleusis, mystères........ 585, 753, 768
Elie (AT).................. 318, 749
Elie, métrop. de Crète........... 376
Empédocle............. 376, 379, 586
empirisme............. 368, 371, 752
Enée de Gaza................... 164
enfant, psychol................ 565
— thème évang............. 756
— esprit d'enf.............. 568
— sous tutelle.............. 566
— date de bapt......... 158, 579
engagement chrét................ 757
— temporel............ 345
Engelbert d'Admont............. 759
Engels et Marx................. 762
Ennodius de Pavie.............. 474
énonciation logique............. 587
enseignement au m. â............ 747
— scolaire......... 565, 587
Éphésiens (NT, *Ep.*). 310-2, 372, 581, 591
— 2/3.................. 312
— 5/8-14................ 381
Ephrem (S.)................ 372, 583
épiclèse sacramentelle............ 580
épigraphie sémit.............. 475, 566
épilepsie, droit can............... 184
Épiphanie, hist. lit............... 574
épiscopat.............. 353, 371, 753
— théol..... 337, 372, 590, 735
— hist....... 370, 481, 516, 760
— ds le prot......... 154, 590
— ds l'anglic.............. 192
épistémologie 199, 379, 575
— m. â........... 580, 747
— moderne. 186-7, 377, 581, 755-6
— marxiste............ 762
équité, théol. m. â................ 697
Erasme........ 150, 154, 581, 697, 760
érémitisme clunisien............. 695
eschatologie 477, 740
— christ. primitif........ 581
— biblique. 148, 150, 313, 578, 580
— théol. 148, 373, 542, 742, 748, 751
— patrist.. 155, 163, 473, 582
— Origène. 81-6, 192, 201-247, 484, 568
— Qumrân......... 372, 578
— orphique............. 761
— prot. 191, 380, 576, 578, 585
— litterat. angl......... 369
Eschenmayer..................... 380
Esdras (AT).................... 767
espace, dans la Bible............. 371
Espagne, hist. 187, 363, 369, 576, 581, 748
— wisigoth................ 503
— liturg. bapt............. 755
— philos. arabe........... 523
— catholicisme........ 581, 591
espérance 189, 477, 766
— théol. bibl.............. 768
— théol. m. â............. 763
— et psychopath.......... 194
esprit selon Pascal............... 374
Esprit-Saint, NT........ 317, 371, 766
— théol................ 755
— dons........... 379, 683
— dans les sacrem...... 580
— dévotion......... 200, 761
essence, m. â.................... 693
— Avicenne................ 526
— Heidegger............... 752
Esséniens......... 592 (v. « Qumrân »)
Esther (AT)................ 130, 133
esthétique, principes..... 187, 564, 587
— philos. 191, 199, 365, 568, 581, 583, 780
— et métaph........ 190, 752
— et psychol........ 378, 761
— prot.................. 759
— (v.« art »)
État 157, 164, 765
— Platon.................... 371
— XVIe s...................... 592
— Durkheim.................. 586
— et Église (v. « Église »)
éternité et temps 748
— dans la Bible............ 371

éthique (v. « morale »)
— principes........ 187, 568, 770
— évidence................ 373
— sexuelle................ 755
— XIIe s.............. 374, 693
Étienne (S.)................ 164, 478
Étienne Langton............ 513, 573
être, philos... 155, 368, 382-3, 588, 764
— thomisme.......... 373, 580, 763
— hist. de la phil. 193, 378, 575, 762, 777-8
— phénoménol................ 373
— analogie.................. 157
— et absolu.................. 192
— et néant.................. 193
— et valeurs.................. 764
— et connaître................ 751
— et positivité................ 587
— (v. « métaph. » « ontologie »)
Être suprême, Revol. franç........ 375
eucharistie . 151, 186, 189, 569, 571, 724
— NT.......... 183, 582, 588
— théol. 184, 375, 499, 697, 766, 769
— patrist. 366, 377, 477, 499, 569
— sacrifice.. 148, 152, 354, 371
— communauté.. 379, 381, 589
— et Église...... 331, 354, 726
— présence réelle..... 161, 766
— transubstant.......... 154
— théol. prot. 154, 354, 632-42, 731, 766
— (v. « messe »)
Euclide, m. â.................... 181
Eudes de Chériton................ 513
Eudes Rigaud.................... 763
Eudoxius (S.), *Passio*............ 745
Eugène III...................... 702
Eulalie de Barcelone (Ste)......... 751
Europe au xe s.................. 749
—orient. IX-Xe s.............. 186
— occ. et luthér............ 155
Eusèbe de Césarée. 473, 489, 492, 574, 592
Eusèbe d'Emèse................ 163
Eusthatius...................... 490
Eusthatius de Sébaste........ 746, 760
Evagre le Pontique.......... 758, 760
Evangelium veritatis.............. 479
Évangiles, historicité.............. 158
— morale........... 157, 320
— traditions......... 303, 370
— messianisme........... 304
— ecclésiol............... 588
— probl. synopt. 187, 314-5, 567, 756
[Évangiles] et *Didaché*........... 591
— et *Haggadah*.......... 756
— (v. « Matth. », « Mc », etc.)
Évangile de Thomas.......... 591, 761
Evanston.................. 159, 162
évidence métaph............ 191, 752
— éthique................. 373
— et preuve............... 374
évolution, avenir de l'humanité.... 585
— biologique....... 197-8, 750
exégèse bibl. 161, 163, 182-3, 187, 189, 367, 570-1, 576-8, 584, 750, 760, 765
— (AT). 103-143, 136, 192, 745 767
— (NT). 187, 301-24, 372, 374, 380-1, 574, 581, 591, 748, 756, 767
— histoire................ 483-4
— judaïque............. 182, 768
— patrist. 164, 374, 381, 472, 476, 483-4, 768
— m. â. 189, 380, 395, 511, 681, 683, 694, 703
— Conc. de Trente.......... 764
— Pie XII............. 474, 578
— Formgeschichte.. 184, 303, 372
— démythisation........ 158, 375
exercices spirit., S. Ignace......... 375
existence chez S. Aug........ 182, 185
— et essence (v. « essence »)
existentialisme (v. table-aut. : « Sartre », « Beauvoir », « Heidegger »).
— en Italie.. 185, 193, 587
— et éthique......... 751
— et phil. du droit.... 765
— et apologét........ 148
Exode (AT)...... 122, 137-9, 188, 192
— 3/12-4/9.................... 750
Exode 3/14...................... 117
— 4/24-26.................... 187
— 12/7...................... 753
— 15........................ 584
— 34/29-35.................... 571
expérience relig.................. 368
— et réflex. philos......... 763
expérimentation et réalité......... 187
— en biologie....... 191
expiation, théol. bibl............. 765
Exsurge Domine.................. 153
Extravagantes.................... 580
extrême-onction (v. « onction des m. »)
Ezéchiel (AT)... 127-8, 368, 374, 575-7
— 1........................ 182
— 9/14...................... 753
— 21/32..................... 571
— 34/1-16.................... 575

[*Ezéchiel*] 37/1-14.................. 182
— 39/17.................. 183
— 40-48.................. 127
famille.......................... 565
— législation.............. 757
Faremoutiers, mixte.............. 185
fatalisme et déterminisme......... 755
Fazio Allmayer V. bio-bibl........ 575
femme, anthrop. chrét............ 199
— théol. chrét............ 568
— chez Claudel............ 564
Ferrand de Carthage.............. 474
Ferry J.......................... 565
feu, symbolisme Héraclite......... 376
Fichte...................... 764, 769
Fioretti........................ 367
Flicoteaux E., bio-bibl........... 574
foi, théol. 148, 152, 186, 374, 573, 643-680
— analogie...................... 157
— et signe (S. Jean)......... 434-448
— sel. S. Paul.................. 381
— lumière................. 152, 715
— règle de f.................... 476
— confession de f.......... 157, 163
— événement et connaissance..... 758
— et raison. 97-102, 474, 571, 586, 766
— et sacrements........ 503, 583, 587
— et révélations privées......... 588
— et psychol.......... 188, 578, 755
— et conscience mod........ 151, 157
— et existentialisme............. 148
— et histoire................... 584
— et onction.................... 748
— et don de l'E.-S.............. 379
— et interprét. de la Bible....... 577
— et prédication................ 151
— et logique.................... 374
— et mythe..................... 193
— et droit...................... 161
— Égl. primit................... 306
— théol. m. â................... 152
— S. Jean de la Cr........... 379-80
— Erasme....................... 150
— Kierkegaard................... 578
— théol. prot.......... 161, 354, 755
Fontenelle...................... 376
formalisation logique......... 378, 765
Formgeschichte.......... 184, 303, 372
Formose, miss. cath.............. 582
France, hist. polit.............. 565-6
— hist. relig... 148, 151, 570, 582
Franck S........................ 691
François d'Assise (S.). 155, 182, 367-8, 570, 710
François de Borgia (S.).......... 756
François de Sales (S.)......... 568, 748
Frangipani O. M.................. 154
Frank S. L....................... 388
fraternité selon Freud............ 754
Frères Mineurs, hist. 182, 367-8, 569-70, 573, 748, 751-2
— et Immac. Conc............ 548
— législ. liturg.............. 746
— Provincial (origines)........ 184
— Capucins, hist............. 184
— Capucins, missions......... 367
Frères Prêcheurs, hist........ 365, 373
Freud S.............. 378, 572, 754
Fulbert de Chartres.............. 534
Fulda, monastère IXe s............ 383
Gabala, liste épiscopale........... 768
Gabrielis Gilles.................. 569
Galates (NT, *Ep*). 2.............. 306
— 2/9.................... 307
— 2/11-24................ 306
Galli Gallo...................... 185
Garlandus Compotista............. 536
Gaus E......................... 747
Gauthier de Bruges............... 752
Genèse (AT)........ 138, 148, 184, 569
— sources................ 137-9
— thèmes.................. 188
— historicité.............. 110
— S. Ambroise............. 495
— exégèse m. â............ 694
— apocryphe............... 577
— 1.................. 490, 767
— 1/27.................... 767
— 1-2..................... 156
— 1-3..................... 767
— 2-4..................... 190
— 3/15........... 381, 545, 590
— 4/1..................... 377
— 4/26.................... 163
— 14/14................... 753
— 15...................... 192
— 19/26................... 136
— 34...................... 767
— 49/10................... 571
génocide......................... 156
Geoffrey Burdon XIVe s............ 584
Geoffrey de Monmouth............. 590
Georges (S.), *Vita*............... 745
Gérard de Crémone................ 580
Germain de Constantinople (S.).. 376-7
Germains, évangélisation.......... 474
Gerson.............. 374, 513, 589
Gerhard von Feltre............... 507
Geymonat L...................... 378
Gilbert Crispin.................. 536
Gilbert de la Porrée.......... 693, 697

Gilgamesh...................... 378
Gilles de Rome.................. 513
Gilles de Viterbe................ 365
Gilson E., Hommage............. 580
Giusso L........................ 379
gloire de Dieu, IVe Évang....... 440-48
Glossa ordinaria................ 683
gnose................... 574, 757, 767
— et S. Jean.................. 315
— et S. Paul........... 311-2, 581
— et magie.................... 474
— à Rome...................... 475
— en Égypte............. 371, 479
Godefroid de S. Victor.......... 513
Godescalc d'Orbais........... 189, 530
Gœthe..................... 564, 592
Gorcum, martyrs................ 367
Goscelin....................... 760
Göttsberger J.................. 571
grâce, théol. bibl.............. 192
— théol..... 152, 165, 578, 751, 763
— et nature............. 588, 761
— et sacrements............... 153
— et inhabit. trin......... 148, 765
— K. Barth.................... 756
Gracian B...................... 365
grammaire et éthique........... 374
Grammont J. Fr................. 163
graphologie et jugt moral....... 373
Gratien, *Décret*........... 533, 695
Gréa........................... 337
Grèce................... 474, 586, 746
— (v. « hellénisme »)
Grégoire VII................... 514
Grégoire de Nysse (S.) 155, 163, 473, 490
Grégoire le Grand (S.). 13, 474, 501, 568, 574
Grégoire le Thaumaturge (S.), *Vita*. 745
Gregorianum.................... 367
Guarimpotus.................... 181
Gudin de Luxeuil............... 508
Guéroult M..................... 376
guerre, théol........... 575, 579, 765
— et droit.................... 363
Guido Faba................ 508, 713
Guillaume d'Auvergne........... 513
Guillaume d'Auxerre........ 573, 763
Guillaume de Champeaux........ 683
Guillaume de Conches. 364, 517, 586, 693
Guillaume de Doncaster.......... 506
Guillaume de Méliton........... 711
Guillaume de Moerbeke.......... 766
Guillaume de S. Thierry...... 687, 760
Guillaume d'Ockham..... 515, 580, 707
Guittone d'Arezzo.............. 567
Gunzo.......................... 534
Gusdorf G., métaph............. 185
Guyon (Mme).................... 568
habitude, philos................ 751
habitus intellectuels, Arist...... 248-60
Haggadah et Évangile............ 756
hagiographie. 181, 376, 581, 745, 751, 760
Haïti, sociol.................... 572
Hannibald de Hannibaldis........ 763
Harnack A................. 159, 588
Hassidisme..................... 750
Haurielis Aquas................. 753
Hauter Ch., bio-bibliogr......... 189
Haxthausen, A. de............... 582
Haymond d'Auxerre......... 513, 592
Hébreux (NT, *Ep.*)....... 302, 591, 766
— 8/1-9/28..................... 583
— 12/1......................... 571
— 12/15........................ 768
hédonisme...................... 371
Hegel 191-2, 373, 587-9, 763-4
— et Marx..................... 758
— Congrès de Frankfort....... 747
Heidelberg, Catéchisme.......... 157
hellénisme..................... 474
— et christianisme. 191, 478, 491-2, 588, 768, 774
Henri VIII et Luther........... 370
Henri de Cervo................. 507
Henri de Gand.................. 153
Henri de Langenstein........... 153
Henri de Mayence............... 383
Henri de Marclay (Pseudo-)....... 570
Héraclite...................... 376
Herbst......................... 589
hérédité..................... 197-8
hérésie au XIIIe s............. 449-61
— cathares.................... 709
— selon S. Paul............... 161
Hermas, Pasteur d'.. 164, 374, 472, 481
— et Qumrân.................. 188
hermétisme..................... 185
hésychasme..................... 576
Hésychius de Jérusalem.......... 153
Heussi K....................... 474
Hilaire, pape................... 590
Hippolyte de Rome (S.).......... 376
Hippone........................ 567
histoire, méthode.... 190, 199, 484, 575
— (théol. de l'). 153, 184, 191, 736, 758
— (philos. de l'). 155-6, 163, 184-5, 377-8, 474, 564-5, 577-8, 583-4, 691, 752, 765
— selon R. Bultmann.191, 375, 578

[histoire], et marxisme....... 366, 762
— (v. « Église hist. », « phil. hist. », « relig. hist. »)
Hobbes Th...................... 190
Hofmann, J. Chr. K. von......... 161
Holbach, P. H. de................ 575
homme, origines..... 191, 366, 372, 575
— droits.................... 377
— (v. « anthropologie », « humanisme », « psychologie »)
Hönigswald R.................... 193
Hopkins G. M.................... 564
Howard C[al]..................... 365
Hugo V......................... 564
Huguccio de Pise................ 696
Hugues d'Amiens............ 694, 747
Hugues de Barzelle.............. 690
Hugues de Saint-Victor. 377, 621-31, 684-5, 759
— théol. de l'euch......... 769
— théol. de la foi.......... 152
— comm. sur les proph..... 189
— et la *Summa Sent*....... 374
— et les chevaliers du
— Temple............. 375
Hugues Ethérien................. 164
Humani Generis................ 147
humanisme et théol.............. 154
— et symbolisme......... 365
— chez les Pères latins.... 494
— au m. â............. 747
Humbert C[al].................... 580
Humboldt, W. von............... 751
humilité, Richard de S. V......... 625
Huschke Ph. E................... 164
Husserl E. 198, 373, 380-1, 573, 769-70
— phénoménol..... 200, 368, 765
— intentionnalité....... 191, 585
Huss J......................... 749
Hussitisme..................... 158
Huy, culte des saints............ 745
hylé chez Origène............... 64-66
hylémorphisme.......... 193, 377, 588
hymnographes byzantins.......... 377
Ibn al-'Arif..................... 524
Ibn al-Sid...................... 524
Ibn 'Arabi................. 536, 567
Ibn Gabirol..................... 183
Ibn Ḥazm................. 524-5, 527
Ibn Khaldoun.................... 524
Ibn Masarra..................... 524
Ibn Sab'in...................... 524
Ibn Tufayl...................... 524
Ibn Tumlūs...................... 524
Iconographie chrét......... 753-4, 769
idéalisme........... 182, 592, 752, 759
idolâtrie....................... 754
Ignace d'Antioche (S.)........ 163, 473
Ignace de Loyola (S.). 154, 329, 363, 751
— *Exercices*......... 188, 375, 584
Ildefonse de Tolède (S.)....... 164, 503
image de Dieu...... 158, 163, 188, 319
— AT................. 156, 767
— NT................. 163, 319
— patrist........... 484, 580, 765
— m. â..................... 762
imagination................. 377, 751
imitatio Christi, Ignace d'Ant...... 473
— pseudo-Denys............ 492
immortalité de l'âme..... 135, 585, 743
implication, log. moderne......... 374
imputabilité, droit can............ 184
inconscient, Bergson.............. 747
Inde, philos.... 192, 564, 573, 763, 770
— culture............... 383, 759
— et Angleterre XIX[e] s......... 748
— Œcum. prot........... 590, 753
index, permission................ 589
— à Trente................. 367
individuation.................... 564
indo-européen, structure soc....... 375
Indonésie, sociol................. 566
induction, philos................. 764
indulgences, XVI[e] s.............. 185
Ineffabilis Deus................. 152
infantilisme affectif.............. 381
infini, Plotin.................... 575
— en math................. 187
inhabitation trinit.............. 764-5
initiation chrét. ép. patrit..... 755, 757
Innocent IV..................... 515
Innocent XI..................... 569
inquisition, hist.................. 199
intégration sociale, Maghreb....... 573
integumentum, m. â............... 364
intelligence en philos............. 574
— et apprentissage....... 754
— habitus intell. Arist. 248-60
intention philos.................. 581
— de la foi.............. 667
— du ministre (sacr.)... 188, 758
intentionnalité, Husserl....... 191, 585
intercommunion œcum. 157, 192, 354, 749
intuition philos.................. 581
invasions en Europe X[e] s.......... 749
Irlande, catholicisme......... 567, 745
Irénée (S.).............. 475, 483, 767
— *Adv. Haer.* III, 3,2...... 261-72
— — III, 11,8-9..... 583
— — IV,13,4......... 591
— — IV,39,2......... 382

Isaac d'Ochsenfurt.............. 184
Isaac de l'Étoile.................. 364
Isaïe (AT).............. 183, 319, 578
— deutéro-.............. 127, 754
— 5/5-14.................... 578
— 5/29-30.................... 578
— 6/3.................... 499, 581
— 7/3.................... 767
— 13.................... 760
— 28/9-13.................... 578
— 30/15-21.................... 578
— 34/5-8.................... 183
— 40/3.................... 578
— 40/18 (LXX).............. 766
— 40-55.................... 127
— 51-63.................... 578
— 53/10-11.................... 578
— 54/11-12.................... 578
Isidore de Péluse.................. 591
Isidore de Séville (S.).... 164, 503, 590
Isidore (pseudo-).................. 383
Islam.................... 527, 566
— hist.............. 366, 695, 749
— philos. hisp.................. 523
— et Marie.................. 549
— sectes.... 190, 375, 585, 750, 761
— El-Azhar.................. 383
Israël, hist........... 125-6, 139-40, 301
— institutions......... 140-1, 767
— âme.................. 121, 301
— religion.................. 576
— (mystère d').................. 186
— état moderne.............. 158
— et problème œcum......... 380
— v. « judaïsme »)
Italie, hist. de l'Égl.............. 588
— catholicisme xxe s.......... 379
Hisbergue (Sainte), *Vita*.......... 745
Jacob de Plaisance.............. 382
Jacques (NT, *Ep.*) 4/5............ 769
Jacques, *Légende de S*............ 164
Jacques de Douai.............. 507
Jacques de Jérusalem............ 306
Jacques de Voragine............ 364
Jamâl ed-Dîn al-Afghâni.......... 758
James.................... 379
Jansénisme................ 584, 764
Japon, bouddhisme,.............. 758
Jaspers K.................... 378
Jean (Ap. et Ev.). 163, 314, 434-48, 588, 756
Jean (NT, *Ev.*)............ 163, 314-5
— Bodmer II......... 183, 185, 369
— et synopt.................. 187
— sources.............. 183, 756
— 1.................... 163
[*Jean*] 1-12.................... 314
— 1/5.................... 769
— 1/9.................... 768
— 1/10.................... 382
— 1/51.................... 766
— 2/19.................... 570
— 3.................... 578, 591
— 4.................... 374
— 4/23.................... 571
— 6.................... 583, 761
— 6/1-21.................... 187
— 6/51.................... 183
— 6/54-55.................... 499
— 7/38.................... 584
— 7/52.................... 369
— 8/23.................... 46
— 8/25.................... 185, 369
— 11.................... 589
— 12/8-36.................... 567
— 12/24.................... 766
— 17/5.................... 315
— 18/4-8.................... 368
— 18/28-19/16.............. 571
— 19/24.................... 574
— 21/11.................... 755
Jean (NT, 1re *Ep.*)........... 316, 570
— 2/20, 27.................. 748
— 3/6-9.................... 315
— 3/9.................... 513
— 4/16.................... 369
— 5/7.................... 768
Jean (NT, *Apoc.*) (v. « *Apocalypse* »)
Jean-Baptiste (S.)........... 301, 475
Jean I.................... 583
Jean d'André.................. 590
Jean d'Avila.................. 375
Jean de la Croix (S.)........ 152, 379-80
Jean Capet.................. 745
Jean de Celano.................. 367
Jean Chrysostome (S.)... 163, 380, 473, 475, 490, 499, 585, 590
Jean d'Erfurt.................. 752
Jean de Fano.................. 573
Jean de Francfort.............. 191
Jean Halgrin d'Abbeville.......... 513
Jean de Mariana............ 574, 750
Jean Pagus.................. 372
Jean V Paléologue.............. 377
Jean de Paltz.................. 548
Jean Pecham.................. 513
Jean de la Plaza.............. 187
Jean de Prado.................. 585
Jean Quidort............ 185, 515, 575
Jean de Ripa.................. 747
Jean de la Rochelle.............. 712
Jean Russel.................. 513

Jean de Saint-Thomas.......... 88-90
Jean de Salisbury............ 164, 701
Jean de Santander............... 576
Jean Duns Scot......... 153, 512, 752
Jean Scot Érigène........ 13, 185, 531
Jean Tinctor.................... 507
Jean de Wackerzeele............. 745
Jeanne d'Arc (Sainte)......... 189, 200
Jérémie (AT)........... 127, 164, 472
— 1/10.................... 153
— 11/18-20................ 367
— 23/1-2.................. 576
— 31/31-34................ 321
— 46/10................... 183
— 50/26................... 183
— (v. « *Lamentations* »)
Jérôme (S.)...... 163, 201-47, 475, 494
— (Pseudo-)................ 583
Jérusalem.......... 189, 301, 591, 767
Jetté J........................ 582
jeu........................ 190, 583
jeûne.......................... 756
Joachim de Flore................ 703
joachimisme..................... 374
Job (AT)................. 192, 589
Joël (AT)..................... 760
Johannes Wesel de Pruck......... 152
John Baconthorpes............... 519
Jonas (AT) 1/4................ 578
Joseph (S.)..................... 757
Joseph Ben Shalom Ashkenazi..... 523
Josèphe, Flavius............. 577, 768
joséphisme...................... 382
Josué (AT) ms................. 475
— 1........................ 160
Jourdain de Saxe................ 507
judaïsme....... 124, 370, 372, 585, 767
— ère chrét............... 768
— alexandrin.............. 185
— m. â........... 522, 536, 708
— XVIIe et XIXe s....... 193, 748
— contemp............ 158, 186
— liturgie............ 584, 765
— mystique................ 381
— et christianisme. 186, 372, 381, 536, 568, 571, 584, 588
Jude (NT, *Ep.*)................ 372
judéo-christianisme..... 376-7, 478, 767
— (v. « Targums »)
Judith (AT)................... 134
jugement, esth.................. 583
— moral................ 581
— philos............ 379, 777
— des morts............ 188
Juges d'Israël.................. 124
Julien d'Eclane......... 164, 381, 474
jumeaux, psychol. exp............ 565
juridiction patriarch. orient....... 382
justice, théol. m. â.......... 697, 705
— ancienne Égypte.......... 193
— Leibniz.................. 597
— et grâce................. 192
justification théol........... 369, 753
— prot. 163, 185, 576, 586, 756
Justin (S.)............. 164, 472, 482
Justinien I...................... 164
kabbale chrét.................... 365
Kant. 185-6, 191, 363, 378, 575, 592, 764, 778
Kaufmann Fr..................... 592
Kéret........................... 767
kérygma................... 589, 768
kérygmes de Pierre................ 478
Kierkegaard... 157, 286, 295, 369, 568, 578, 751
Kook A. I....................... 381
Kraus F.-X................ 132, 589
La Chaize P. de................. 375
Lactance.................. 163, 473
laïcat, sens du mot....... 343, 372, 769
— théol........ 162, 340, 756, 764
— spiritualité....... 151, 380, 756
— et Église..... 148, 160, 338, 343
— et apostolat......... 200, 343-4
— 2e Congr. mondial.......... 346
laïcisme français................ 582
Lalande A....................... 190
Lamennais....................... 568
Lamentations (AT)........... 130, 132
langage............ 377, 577, 581, 751
— philos. du... 377, 507, 751, 778
— et logique................ 755
— et art.................... 761
— et symbolisme......... 577, 754
— et sociol............. 566, 572
— et histoire............... 199
— et preuves de Dieu........ 574
Langland........................ 590
Laon, École m. â................ 683
latin, en liturgie............... 749
— m. â..................... 183
Latium, sociologie............... 572
Laurent d'Arezzo................ 152
Laurent de Médicis.............. 564
Laurent de Schnüffis............ 184
Laus Virginis.................. 759
Lavater J. C.................... 383
Lavelle L................. 378, 575
laxisme, XVIIe s................. 569
Lazzaretti D.................... 182
lectionnaire de Francfort......... 187
Le Fort, G. von................. 366

légat *a latere* (cérémonial)......... 590
Leibniz.................... 185-6, 597
Léon le Gr. (S.).......... 500, 580, 749
Léonard de Giffoni........ 182, 513, 570
Le Senne R..................... 575
Leuba J. L...................... 546
Lévitique (AT)............. 137-9, 188
— 16..................... 588
Lialine, Dom Cl.................. 369
libéralisme économ............. 564-5
Liberatore P.................... 377
Liber Orsiesii..................... 163
Liber de amore Christi............ 745
Liber de Causis.................. 569
liberté....... 158, 184, 187, 751, 762-4
— philos.. 373, 378, 383, 569, 587, 589, 592
— psychol. 194, 197-8, 378, 487, 745
— chrét................. 153, 371
— spirituelle................. 765
— relig...................... 565
Libye (Sainte), *Passio*............ 745
Liège, diocèse xve s.............. 375
linguistique.................... 577
litanies, hist..................... 367
Lithuanie, mission............... 155
liturgie........ 367, 371, 569, 579, 755
— hist. 152, 162, 164, 183, 187, 193, 369, 375-6, 569, 574, 580, 588, 590, 746, 749, 755
— théol. de la.......... 161, 500
— et dogme................ 189
— manuels.................. 574
— paroissiale................ 338
— et mission........... 151, 757
— année liturg. 151-2, 155, 499-500, 569, 574, 579-80
— des sacrements... 569, 571, 579
— pédagogie................ 371
— OP..................... 365
— OFM............... 375, 746
— juive................ 584, 765
— mozarabe............ 367, 576
— gallicane................. 759
— orient....... 369, 373, 376, 758
— prot.......... 156, 385-6, 731
— (v. « mystères », « sacrements », « baptême », etc.)
Locke J........................ 376
Locus iste....................... 749
logique, principes... 199-200, 373-4, 383, 581, 587, 751, 755, 759
— moderne. 364, 378-9, 763-5, 770
Logos..................... 37-9, 203
loi ancienne............. 186, 320, 484
— nouv.................. 320-1, 579
[loi] naturelle................ 321, 746
— et raison................ 587, 746
— en morale.......... 157, 576, 595-6
— Grèce antique................. 746
— chez Luther.................. 755
loisirs, psychol.................. 754
Lortz J., Festschrift............... 154
Louis XIV, et le P. de La Chaize... 375
Lourdes................. 558-61, 582
Louvain, université hist.. 367, 378, 584, 760
— Congr. de 1958.......... 587
Luc (NT, *Ev.*), 1-2........... 367, 591
— 1/34....................... 187
— 2/14.................. 192, 592
— 6.......................... 304
— 6/1........................ 379
— 7.......................... 321
— 11......................... 321
— 11/2-4..................... 182
— 11/3....................... 372
— 12/1-12.................... 571
— 12/49...................... 381
— 15/3-7..................... 382
— 16/16...................... 578
— 16/16-18................... 185
— 17/20 ss................... 767
— 22/2-38.................... 381
— 22/15...................... 371
— 24/50-53................... 372
Lucain......................... 508
Lucrèce........................ 494
lumière, théories mod............ 373
— métaph. m. â............ 590
— de foi................... 715
lumière Dieu de la............. 118-9
Lund, théol. prot................ 576
Luther.. 153-4, 157, 161, 164, 474, 500, 576, 579, 755
— et la justification...... 163, 586
— et indulgences............ 185
— et millénarisme........... 182
— et mariologie............. 546
— théol. de la messe...... 632-42
luthéranisme.................... 576
— allemand........... 474
— anglais............. 370
— Europe occid........ 155
— Fédération mondiale.. 186
Maccabées (AT), I,14/27.......... 181
Macrobe........................ 517
Machiavel...................... 691
Madagascar, sociol.............. 573
Maffei et Ignace de L............ 751
Magni V........................ 184
Maghreb, intégration sociale....... 573

magie 474, 754
magistère et tradition 148
Maïmonide 523
mal, problème 187, 487
malades, liturgie VIIIe-IXe s. 754
Malebranche 185, 193, 376
Mallardo Mgr D. 749
Mallarmé S. 751
Malou Mgr 367
mandéens 474
Manegold de Lautenbach 517
Manetti G. 150
manichéisme et S. Aug. 187
— Afrique du Nord 476
— m. â. 449-61
Mannheim K. 586
manuscrits :
Arras 657 640
Assisi Com. 159 364
Athènes Bibl. Nat. 2560 376
Bâle Univ. (sermon. XIIIe s.) 764
Bamberg Patr. 136 573
Berlin Phill. 1764 590
Beuron Fragm. Doppelbl. n. 47 .. 574
Bruges-Ville 153 759
Bruxelles Bibl. royale IV.36 745
Burgos Cath. (ms. scolast.) 375
Cambridge Pembroke Coll. 236 ... 580
Charfêh 19,1 et 302 372
Charleville 67 367
— 114 688
Copenhague NKS 182 586
Douai 371 759
— 434 711
Firenze Naz. Conv. sop. J. VI.34. 519
Ivrea Bibl. cap. XV 80 586
Krakow BJ 1435 509
London Brit. Mus. Royal 7.D.1 .. 365
— Brit. Mus. Royal 10.C.VI 580
— Brit. Mus. addit. 15606 .. 640
Lüneburg Ratsbüch, theol. 2°19 .. 752
Matriti Arch. Hist. Nac. Cod. 807 590
Manchester Mingana syr. 8 370
Messina 29 745
Metz 1230 759
Milano Ambr. A.11 sup 367
München Clm 4586 382
— Clm 4616 382
— Clm 4782 382
— Clm 7983 508
— Clm 9559 747
— Clm 17458 382
— Clm 27129 379
— Clm 29155 367
— Monac. gr. 497 569
Münster Univ. 343 (441) 375
Napoli B. N. VI.G.38 580
Nimes 37 375
Oxford Bodl. Canon. gr. 97 712
— Bodl. Laud. Misc. 409 621
— Balliol Coll. 246 580
Padova Anton. 139 372
— Anton. 322 703
Pamplona Cath. (catalogue) 189
Paris Arsenal 234 569
— Mazarine 145 365
— Mazarine 769 698
— Mazarine 776 688
— B. N. lat. 2495 A 699
— B. N. lat. 4404 576
— B. N. lat. 2773 189
— B. N. lat. 5275 574
— B. N. lat. 8083 626-7
— B. N. lat. 12325 699
— B. N. lat. 14366 621
— B. N. lat. 14489 692
— B. N. lat. 14872 621
— B. N. lat. 16407 763
— B. N. Nouv. acq. fr. 4510 .. 640
— B. N. Coislin gr. 237 569
— B. N. Suppl. gr. 1002 754
— B. N. Suppl. gr. 1020 569
— B. N. Suppl. gr. 1228 745
— Sainte-Geneviève 1432 621
— Sainte-Geneviève 3013 181
Patmos 179 745
Praha Univ. XXV. C.9 377
Roma Bibl. Angelica 13 569
Sevilla Bibl. Colombina 5-1-22 ... 576
— Bibl. Colombina 7-2-25 ... 576
Sinaï gr. 1699 756
Strasbourg Univ. 4065 750
Valencia Cabildo 254 701
Vaticano Pal. gr. 431 475
— Reg. lat. 1382 522
— Vat. gr. 713 569
— Vat. syr. 566 372
— Vat. arabe 155 756
Uppsala C 79 688
Wien Domin. 80/45 715
— Nat. 1616 583
Wolfentbüttel 393 Helmst. 688
Marc (NT, *Ev.*). 375, 577, 591, 766, 768
— 1/8 188
— 4/30 766
— 7-11 372
— 8 761
— 9/49 765
— 11/1-10 768
Marcianus, Aristides 576
Marcion 591
Marcel G. 199, 578

Marchetto da Padova.............. 508
mariage, théol. m. â...... 181, 697, 708
— et virginité.............. 755
— des apôtres.............. 571
— des clercs, m. â.......... 534
— droit babyl.............. 762
— au Vietnam.............. 567
— dr. can. 150, 200, 379, 566, 581
— rites et formes jurid...... 581
— dissolution par le Pape... 379
— régulation des naiss...... 184
Marin-Sola...................... 763
Marie, principes théol. 148, 152, 305, 370, 375, 543-63, 575, 749, 751-2
— maternité div.. 544, 547, 549-50
— Immac. Conc...... 153, 543, 547-9
— propos de virgin........... 187
— Annonciat............ 187, 511
— dormition................. 548
— Assompt.... 148, 376, 547-8, 583
— co-rédempt........... 305, 545
— mère-épouse............... 370
— dévotion à.... 556, 570, 576, 588
— culte........ 363, 367, 558, 574
— iconogr. byzant........... 377
— miracles.................. 519
— et Église.................. 582
— et eucharist.............. 584
— AT...................... 547
— NT.................. 305, 760
— Pères................ 153, 503
— m. â............. 185, 371, 503
— école franç................ 366
— protestantisme.... 546, 561, 577
— (v. « Lourdes »)
Marie de Champagne............. 183
Maronite, Égl............... 373, 380
Marsile de Padoue........... 515, 707
Marsile Ficin.................... 364
Martianus Capella................ 532
Martin (Maître).................. 573
Martin, Dom Cl.................. 584
martyre chrét.............. 479, 749
Marx K. 190-1, 195, 376, 573, 586, 592, 758, 762
marxisme.. 195, 363, 378, 572, 762, 764
— et religion......... 158, 746
— et athéisme........ 163, 764
— et hist............ 366, 762
— et peuples sous-dév...... 566
— et aliénation............ 769
matérialisme, philos. dialect.. 573, 762
— hist................. 377
mathématiques, m. â............. 181
matière chez Origène............ 64-66
— organisation de la......... 191
[matière] et appropriation (Marx)... 573
Matthieu (NT, *Ev.*)............... 574
— 1/18-25................... 757
— 1-2..................... 574
— 3/7..................... 768
— 5/21 ss............. 592, 765
— 5-7..................... 304
— 6....................... 321
— 6/7-13.................. 182
— 6/11.................... 372
— 10/23.................. 571
— 11/25-30............... 303
— 12/34.................. 768
— 13/36-43............... 760
— 16/18 ss............... 305
— 18/18 ss............... 305
— 23/33.................. 768
Matthieu d'Aquasparta........... 364
Matthieu d'Agrigente............ 748
maturité, psychol. exp........ 370, 381
Maurice de Menzingen............ 184
Maxime le Grec.................. 583
Mazdéisme...................... 566
Mazzini........................ 565
médecine et charisme............ 581
méditation en psychothér......... 193
Melanchton......... 155, 161, 546, 641
Melissos........................ 378
Méliton de Sardes................ 482
mendiants, querelle m. â.......... 153
Mérimée Pr..................... 565
mérite pour autrui................ 512
Merle d'Aubigné................. 190
Mer Morte (v. « Qumrân »)
Mésopotamie: hist. écon........... 565
messe, étymologie............ 381, 765
— et action de gr.......... 632-42
— hist. du canon............. 183
— directoires................ 371
— ministre................... 574
— honoraires................ 152
— prières et liturgies. 187, 367, 373, 568, 584
— (v. « eucharistie »)
messianisme ; sociol. relig......... 182
— judaïsme... 186, 372, 767
— polit. antiqu........ 474
mesure et causalité.......... 378, 560
métaphysique, Aristote............ 191
— J. S. Érigène....... 185
— moderne.. 185, 187, 575, 751, 759
— M. Heidegger.... 401-33
— et christianisme.... 373
— et mystique........ 368

[métaphysique] et esthétique.. 190, 752
(v. « être », « substance », « ontologie »)
Météorologiques, Aristote, m. â..... 766
Méthode d'Olympe................ 488
méthodologie.................. 197, 199
Mexique........................ 565
Michée (AT)..................... 126
— 6/1-2......................... 126
Michel Scot...................... 528
Mickiewicz....................... 565
millénarisme, hist. rel............ 182
minorités relig.................. 566
miracle..................... 148, 753
— comme signe........... 273-82
— S. Marc.................. 768
— évangéliques............ 434-48
miroir, chez S. Paul.............. 571
missions, théol. 148, 151, 155, 341, 344, 347-52, 357, 372, 474, 568, 582, 752, 757
— théol. prot.............. 355
— hist.. 182, 200, 372, 379, 474, 495, 582
— XVIe s.............. 583, 757
— espagnoles.............. 752
— portug.................. 375
— OFM............. 182, 367-8
mission canonique................ 151
Mission de France................ 151
mission ouvrière, XIXe s........... 570
modernisme................. 192, 584
modernus, Renaissance........... 747
Moehler J. A............... 331-3, 589
Moghila Pierre, *Confession*......... 373
Moïse..................... 140, 318-9
Molina........................... 177
molinisme........................ 763
Molinos.......................... 378
monachisme........... 337-8, 501, 760
— et Qumrân.......... 569
— syrien.............. 583
— S. Ephrem.......... 372
— S. Benoît........... 337
— Cluny............... 338
— m. â... 580, 584, 590, 690
— confédérations....... 192
monde et Église.................. 157
monothéisme primitif............. 188
monothélisme..................... 376
Mont-Cassin, *Chroniques*.......... 535
Mont de Piété, hist............... 182
Montesquieu...................... 572
Montserrat, Congrès 1958.......... 760
Moore G. E....................... 188
morale, principes. 163, 191, 320, 373, 569, 575, 580, 589
[morale] et grâce................ 578
— des valeurs (v. « valeurs »)
— et situation.............. 181
— et sociol................. 572
— et obligation............. 581
— et éducation.............. 187
— et droit.............. 576, 587
— et sanction............... 374
— empirique................ 587
— conjugale................ 184
— et code de la route........ 367
— protest................... 157
— (v. « éthique »)
Moralium dogma philosoph........ 586
Moraves, frères.............. 158, 380
More H.......................... 564
mort, théol...................... 743
— philos................ 575, 586-7
— judaïsme.............. 381, 768
— (peine de)............. 503, 768
mo 'tazilites..................... 525
motivation en psychol............. 755
Motolinia........................ 752
Mouraviev A...................... 582
moyen âge, hist. doctr. 364, 374, 580, 586, 681-715, 747, 759
— civilisation... 183, 366, 748
— pensée scientif........ 572
— missions.............. 372
Mozart W. A...................... 158
München, université.............. 164
Munificentissimus Deus....... 148, 152
Müntzer Th....................... 161
Musica Sacra..................... 574
musique.................... 158, 564
mutations dirigées biol............ 190
mystères, théol des...... 148, 187, 378
— hist. des relig....... 113, 578
— d'Eleusis........... 753, 768
mysterion, S. Paul....... 571, 578, 748
— S. Ephrem............. 372
mystique, théol..... 148, 184, 192, 367
— phénomènes........... 776
— et névrose............ 373
— pseudo-Denys......... 492-3
— m. â...... 682, 684, 700, 760
— judaïque.............. 750
— soufiste.............. 750
— franç. XVIIe s.......... 568
mythes.... 113, 148, 193, 383, 583, 682
Nahman (Rabbin).................. 381
Nahum (AT) 1/2-8................. 584
Naplouse, fouilles................ 584
Narratio de rebus Armeniae........ 756
Nathan, prophétie................. 478
nationalisme................ 157, 748

nature et grâce............... 588, 761
— pure..................... 366
— Origène................ 32-80
— philos..................... 399
Nauseas Fr....................... 164
Naville E......................... 190
Nazisme........................ 158-9
nécessité et liberté............... 587
Nell-Breuning, O. von............ 339
Nestorius......................... 477
nevrose et mystique.............. 373
Newman J. H. 150, 155, 191, 333, 370, 545
— développt dogmat. 185, 371, 380, 568
Newton........................... 592
Nicéphore Choumnos............. 773
Nicétas de Remesiana............ 499
Nicolas Cabasilas................ 753
Nicolas de Cues............. 365, 756
Nicolas de Lyre.............. 513, 746
Nicomédie, crypte paléochrét...... 377
Nieremberg J. E.................. 368
Nietzsche F..... 190, 376, 592, 761, 769
Nil (S.).......................... 767
Ninian (S.)....................... 745
Nisibe, martyrs................... 745
Noé, typol........................ 382
nombre d'or....................... 379
nominalisme...................... 753
Nombres (AT) sources.......... 137-9
— thèmes..................... 188
— 1 et 26..................... 577
noms divins (v. « Dieu »)
Néhémie (AT) 1/2 et 7/2.......... 578
Nouveau G........................ 568
Nouvelle-Calédonie, sociol......... 572
noviciat, droit can........... 381, 775
Obéissance, vœu.................. 567
obligation, morale....... 363, 377, 581
Ode (Ste)......................... 181
Odon d'Ourscamp................. 573
Odon de Saint-Rémy.............. 695
Odon de Tournai.................. 517
œcuménisme. 148, 154-7, 162-3, 186, 192, 338, 354, 369, 382, 568, 574, 576, 579, 749, 753, 758, 766
— dialogue cath.-prot. 199-201
— C. OE. C............ 577
— origines............. 389
— initiation à l'........ 391
— églises et sectes...... 385
— K. Barth et Evanston. 159
— rôle d'Israël......... 380
œuvres et foi..................... 381
Olšavsky M. M.................. 758
onction des malades.............. 380
ontologie.................... 200, 373
— m. â..................... 185
— moderne....... 373, 587, 592
— Heidegger.. 191, 365, 377, 769
— (v. « métaphysique », « être »)
ontologique, preuve.............. 373
opération chirurg., moralité....... 375
Opitz H. G....................... 489
Optat, source de S. Léon.......... 580
Oracles de la Sybille.............. 164
oraison, selon Evagre le P......... 760
ordre, sacrement. 181, 189, 475, 732, 758
Oreste de Draconzio.............. 164
Origène.. 192, 483-6, 574, 580, 748, 754
— *peri archôn*........... 189, 375
— christologie......... 473, 484-5
— cosmologie...... 32-80, 201-47
— eschatol...... 201-47, 484, 568
— corps glorieux............ 81-6
— et Plotin................. 83-6
orphisme........... 185, 365, 759, 761
Ortega y Gasset. 366, 564, 575, 589, 745
Orthodoxie, égl. orient....... 186, 577
Ortiz, les frères.................. 584
Osbern de Gloucester............. 519
Osée (AT)............. 125-6, 128, 192
— 6/2 et 13/14................ 126
Osiris et Christ................... 188
Ossius de Cordoue..... 370, 374-5, 574
Otton de Freising................. 691
Oswald (S)....................... 370
ouvriers, pratique relig....... 570, 573
— psychol................. 754
Pacien de Barcelone (S.).......... 163
paganisme et Église.............. 589
Paideia chez les PP. grecs......... 768
paix et guerre............ 155, 749-50
Palamas Grégoire............ 568, 758
paléographie, techniques........ 510-1
Palestine, géogr.................. 141
Palladius......................... 767
papauté, hist..... 155, 572, 581-2, 761
— infaillibilité............ 334
— pouvoirs................ 379
— et évêques.............. 337
— primauté. 148, 153, 261-272, 305, 337, 355, 477, 576, 588, 746
Papyla (Ste), *Passio*............. 475
Papyri : P[9]....................... 369
— Bodmer.................. 314
— Bodmer II....... 183, 185, 369
— Bodmer III............... 757
— Bodmer V............... 752

[Papyri] : Chester Beatty......... 482
— Jenensis 1................. 475
— Codex Jung.......... 371, 479
— Michigan................. 481
— Nag-Hammadi............ 479
— N. Y. Brooklyn Mus. (aram.) 570
— Manchester Ryland 465.... 373
— d'Elephantine........... 578
Pâque, étymol.................. 754
— date. 189, 367, 383, 577, 767-8
— juive................ 140, 371
Pâques, liturg........... 151, 482, 769
paradoxe, épistémol.............. 378
Parménide..................... 378-9
paroisses...... 160, 338-40, 579-80, 753
parole de Dieu, théol. 185, 369, 486, 576, 582
— (ministère de la)........... 326
— et Église.................. 755
— et sacrement.............. 151
parousie................ 150, 182, 768
— (v. « eschatologie »)
participation, philos.............. 587
Pascal B....... 368, 374, 378, 647, 748
Pascendi....................... 182
Paschase Radbert............... 583
pastorale, théol................ 150-1
— hist.................... 161
— et psychol..... 188, 372, 767
— des sacrements......... 571
Patrice (S.).................... 745
patristique........... 472-4, 587, 590
— syriaque.......... 164, 472
— byzant................ 181
— Erasme............... 154
Paul (S.), vie........... 307, 372, 758
— culte........................ 383
— corpus................ 310, 380
— style...................... 767
— et le stoïcisme............. 377
— et la gnose........... 311-2, 581
— mystères.............. 578, 748
— loi................ 157, 321, 579
— baptême.............. 187, 768
— apostolat............ 306-7, 757
— morale................ 150, 580
— eschatol.................. 313
— image de Dieu............. 163
— péché orig................. 367
— christol........ 372, 580, 757, 768
— vertus théol.... 184, 374, 571, 766
— ecclésiol.. 161, 371, 574, 585, 750
— (v. « *Romains* », « *Cor.* », etc.)
Paul Diacre..................... 501
Paul de Cp. 336-342, *Vita*......... 768
Paulin de Pella................. 366
Paul de Samosate............... 753
Pauvres de Lyon................. 751
pauvreté, évang............. 579, 582
— OFM............. 368, 752
— droit can............... 749
Payen Bolotin.................. 189
peccatum criminale............... 513
péché, théol........ 148, 153, 161, 513
— théol. bibl. 113, 184, 366-7, 371, 590
— patrist.................. 487
— liturg.................... 371
— Qumrân.................. 570
— originel. 113, 184, 309, 312-3, 372, 383, 548, 581, 592, 764
— et appartenance à l'Egl..... 154
pédagogie (v. « éducation »)
pèlerinage au m. â........... 183, 576
pénitence, sacre. 148, 185, 188, 371, 477, 482, 487, 579, 731-2
— publique.............. 366
— (v. « confesseurs »)
Pénitentiels, XIIIe et XIVe s......... 708
pensée et langage................ 751
— et mécanismes mentaux.... 377
— et action................ 197
— créatrice................ 764
perception................. 181, 565
perfection chrét............... 570-1
personne, philos........ 565, 585, 711
— et grâce.......... 152-3, 721
— et liberté.............. 762
— et société.............. 756
— et méth. psychiatr....... 190
— bouddhisme............ 564
personnalisme.................. 763
personnalité psychol.............. 766
Pestalozzi...................... 163
Pétrarque.................. 364, 747
Petrus Thomae.................. 153
phénoménalité et transc........... 747
phénoménologie..... 194, 373, 589, 763
— Heidegger......... 377
— Husserl. 200, 368, 380, 765, 770
Philarète de Moscou..... 186, 576, 582
Philippe le Chancelier........ 368, 763
Philippe de Harvengt............. 364
Philippiens (NT, *Ep.*).......... 309-10
— 3/10-11.............. 766
Philistin (dieu Dogon)............ 764
Philocalie ds orthod. roumaine..... 576
Philon.................... 382, 586
— cosmol.................. 32-80
philosophie, nature. 185, 200, 378, 575, 587, 756, 763

[philosophie], hist... 196, 564, 575, 764
— enseignement..... 364, 383
— et religion. 95-102, 283-300, 375
— et foi... 97-102, 155, 766
— et sciences. 190, 572, 756, 769, 776
— des valeurs (v. « valeurs »)
— m. â........ 504, 509, 626
— moderne. 185, 188, 196, 371, 564
— contemp. 195, 199, 374, 580, 583, 751
— indienne............. 564
— bouddhique.......... 765
— musulmane........... 523
(v. « métaph. », « ontol. », « sociol. », « religion », « droit », « histoire »)
Philoxène de Mabbug............. 161
physique mod........... 157, 365, 755
— sciences et foi........... 576
Pic de la Mirandole............... 150
Pie X...................... 588, 765
Pie XII.............. 474, 579, 581-2
Pie c[al]......................... 760
pierre, langues sémit.............. 768
Pierre (S.)................ 305-7, 588
— personne et œuvre.......... 318
— martyre à Rome........... 474
— tombeau.................. 754
— translation................ 183
Pierre, sous-diacre Naples xe s..... 745
Pierre Auriol................ 570, 580
Pierre Chrysologue (S.)........... 569
Pierre d'Ailly.................... 753
Pierre Damien (S.)............... 535
Pierre de Capoue................. 573
Pierre de Blois.................. 189
Pierre de 'Natali................. 474
Pierre de Poitiers................ 573
Pierre de Tarentaise.............. 763
Pierre de Trabes............. 153, 752
Pierre Jean Olieu........ 153, 513, 569
Pierre le Chantre............ 513, 702
Pierre le Foulon.................. 494
Pierre le Vénérable............... 694
Pierre Lombard......... 568, 697, 763
Pierre Plaoul.................... 570
piété évang...................... 160
Pilgram F....................... 330
Pisida Georges................... 181
plaisir, Empédocle............... 379
Planck M.................. 373, 769
Platon. 182, 191, 368, 371, 376, 564, 572, 586, 756
— au m.â................... 517-8
platonisme...................... 763
— néo-............ 32-80, 364
— m. â. 364, 518, 690, 693, 715
— moderne.......... 191, 564
Pléthon G.................. 517, 583
Plotin..................... 575, 763
— écrits inauth............... 374
— influence en Inde........... 374
— et Origène................. 83-6
poétique m. â.................... 748
politique, philos. 157, 163, 368, 748, 756, 765
— théol. m. â............. 164
— et christianisme......... 474
— doctr. mod....... 363-4, 763
Pologne......................... 565
— philos. m. â.............. 509
Pompéi, archéol.................. 475
Pomponazzi...................... 185
Ponceau A....................... 575
Portugal, litt. m. â............. 507-8
— OP..................... 365
— spiritualité xviie s....... 560
— et papauté xve s........ 375
Poseidon et Dogon philistin....... 764
positivisme................. 565, 580
— néo-................... 378
— et litt. chrét........... 197
possibilité, philos................ 190
pouvoir, théol.................... 156
— insigne................. 164
Pradines M...................... 751
pragmatisme, en marxisme........ 762
Praxis, selon Marx............... 573
prédestination, théol.............. 753
— hist. des doctr..... 748
— prot. 158, 174, 576, 762
prédication, théol. 151, 326, 338, 369, 380
— NT................. 589
— primitive............ 756
— m. â........ 382, 682, 706
— contemp..... 151, 154, 159
— et mission............ 158
— K. Barth............ 157
prémotion physique.............. 177
presbytéranisme et épiscopalisme... 192
— et anglicanisme... 390
— Canada.......... 157
presbyterium et eucharistie........ 372
prescription, droit can............ 590
présence, philos.................. 189
présocratiques, philos......... 376, 379
preuve et évidence............... 374
Prévôtin.................... 573, 709
prière, psautier.................. 181
primauté romaine (v. « papauté »)

probabilité, philos. 383
— et sciences. 759
— (logique de la). 755
prochain (connaissance du). . . . 158, 573
Proclus. 377, 521-2, 585
Prodrome, monastère. 376-7
profession relig. dr. can. 163, 775
promesse dans la Bible. 571
prône dominical. 192
prophétisme. 122-4, 192, 567, 758
— AT. 127, 192-3, 318, 323, 473, 584
— Jésus. 303-4, 318
— chrétien. 479
— musulman. 525
propriété (droit de). 763
proscomidie. 376
protestantisme, hist. 182, 184, 190, 372, 570, 582, 774
— théol. 148, 193, 561, 576, 589-90, 697, 731-2, 755
— liturg. 731
— et politique. . . 155, 158
Protévangile de Jacques. 752
Proust M. 365, 760
Proverbes (AT). 141-2
providence, philos. 752
— théol. prot. 158
provincial, origine de la fonction. . . 184
prudence. 184, 764
Prudence (IVᵉ s.). 533
psalmodie gallicane. 759
Psaumes (AT). 128-30, 181-2, 367, 584, 589, 767
— chronol. 584
— et David. 120-1
— et Isaïe. 578
— et Jésus. 120
— 1. . . . . 192, 231
— 2 et 19. 129
— 24. 499
— 29 (28). 571
— 45. 129
— 45 (44). 571
— 68/16. 584
— 90/13. 382
— 95 (94). 379
— 97/10. 768
— 133. 368
— 145/20. 768
psychiatrie, méth. 190
— et religion. 194
— et culpabilité. 160
psychisme, hérédité et milieu. 198
psychologie, principes et hist. 190-1, 373, 585-7, 756
psychologie, comparée. 755
— expérimentale. 181, 370, 565, 577, 754
— animale. 370
— industrielle. 195
— et rêve. 200
— et logique. 383
— et pastorale. 372
— m. â. 187, 762
— moderne. 200, 378, 598, 754
psychopathologie. 194
psychothérapie et responsabilité. . . . 756
— et pastorale. 767
— et méditation. 193
Puchta G. F. 363
pulsions, psychol. 378
purgatoire. 741
Pusinne de Binson (Ste), *Vita*. 181
pythagorisme et démonologie. 761
Qohélet (AT). 141, 570
qualités sensibles et monde ext. . . . 373
Quelen, Mgr de. 183
quiétisme, Molinos. 378
Quine, logique. 581
Quinet E. 190
Quintilien. 377, 586
quodlibétiques, disputes XVᵉ s. 375
Qumrân. 189, 301, 368, 569-71, 577-8, 584, 760-1, 765, 768
— IQ 27. 578
— IQIsᵃ. 582
— IQSᵃ. 757
— IQS. 8/13. 118
— IQS 9/18-21. 578
— QH 3/1-18. 372
— règle. 569
— membres. 591
— maître de Justice. 765
— messianisme. 372, 767
— eschatol. 372, 578
— hymnes. 182, 372
— calendrier. 382, 578, 768
— vocabulaire. 592
— et NT. 187, 571, 578, 592
— et esséniens. 754
— et Hermas. 188
— et monachisme. 569
quadrivium au m. â. 747
Radbruch G. 587
Radulfus Ardeus. 187
raison et foi. 474, 571, 586
— et loi. 587
— (expérience de la). 373
Ramon Jimenez J. 380
Ranke. 691
Ras Shamra, Kéret. 767

rationalisme, hist. 193
Raymond Lulle. 524
rayonnement lumineux. 373
réalisme, philos. m. â. 183
— philos. mod. 364, 580, 752
réforme, ecclés. xe s. 370
— monast. 383, 691
— Trente. 154-5,-576
— Curie romaine. 155
— protest. 154-7, 161, 188, 474
— (v. « protestantisme »)
regio dissimilitudinis. 689
régression, logique formelle. 763
Regula magistri. 501-2
réincorporation, Bible. 574
relation transcendantale. 87-94
— interperson., philos. 585
— de création. 763
religieux, dr. can. . . . 473, 757, 762, 775
— admission. 591
— empêchement. 516
— chasteté. 767
— pauvreté. 749
— évêques. 516
— provincialat. 184
— et séculiers m. â. 690
— spiritualité. 381
religieux et Qumrân. 569
— (v. « monachisme »)
religieuses, apostolat. 341
religion (philos. de la). 95-102, 148, 189, 283-300, 375, 564, 571, 578-9, 584, 587, 754, 761, 764
— B. Croce. 199
— H. Duméry. 378, 585, 764
— sociol. 162, 570
— et polit. 765
— et psychiatrie. 194
religions, hist. 182, 189-90, 193, 375, 383, 566, 585, 592, 749, 758, 761, 770
— principes. 567, 758
— romaine. 567, 572
— sumérienne. 566
— égypt. 193
— hindoues. 584
— chinoise. 758
Rémi d'Auxerre. 532
Rémi de Florence. 513
Renaissance. 365, 575
Renan E. 375
repentir. 758
Rerum novarum. 570, 582
responsabilité morale. 195, 756
ressemblance et image, xiie s. 762
Restitute (Sainte), *Passio*. 745
résurrection. . . . 126, 135, 380, 541, 585
— du Christ. 184, 541-2
rêve, psychol. 183
— et existence. 761
réveil, théol. protes. 589
révélation, théol. 188, 586, 752
— H. Duméry. 98-101
— et mythe. 148
— naturelle. 582
révélations privées. 546, 588, 776
révision de vie et pénitence. 579
révolte selon Camus. 578
Révolution franç. (1789). 375, 748
Reymond A. 585, 761, 764
rhétorique, Aristote. 371
— et théol. 767
Richard de S.-Vict. 189, 586, 625-31, 698
Richard Rolle. 513
richesses, répartition. 579
rigorisme et laxisme (xviie s.). 569
Rilke R.-M. 364
rites, chinois. 372
— selon Freud. 572
Ritschl. 157
rituels, bibliogr. 749
— bilingues. 185
Robert Grosseteste. 712
Robert Holcot. 580
Robert de Melun. 512
Robert Pullus. 512
Rois (AT), II,3/27. 118
— II, 18/17. 767
Romains (NT, *Ep.*). 308-9, 569
— 1. 582
— 1/5. 321
— 1/10. 589
— 1/18-32. . . . . 192, 321
— 1/14-3/31. 581
— 2/6. 381
— 2/14 s. 156, 321
— 2/27. 321
— 3/25. 308
— 5. 313
— 5/12-14. . . . . 271, 309
— 6/5. 164
— 6/11. 374
— 6/17. . . . . 182, 757
— 7. 308
— 8/3-4. 370
— 8/28. 768
— 8/29. 183
— 9-11. . . . . 186, 381
— 13/1-7. 156
— 13/11-13. 150
Romain de Rome. 507, 759

Rome et Byzance........... 571, 580
— (v. « papauté », « primauté »)
rosaire, théol.................... 546
Rosenzweig F................. 193
Rosmini........... 185, 368, 575, 752
Rosweyde Héribert............... 745
rota (solem intuere in) m. â........ 631
Rotulus de Ravenne............. 569
Roumanie, Orthodoxie............ 576
— m. â.................. 565
— folklore............... 567
Rousseau J.-J.................. 769
Royce J........................ 747
Rufin (sur Origène).......... 201-247
Rupert de Deutz................. 513
Russell B............. 200, 378-9, 763
Russell (Témoins de Jéhovah)..... 379
Russie, hist..................... 186
— droit soviét.............. 747
Ruthènes unis.................. 758
Rûz be hân Baqlî................ 750
Ryle G......................... 190
sabellianisme.................... 746
sacerdoce....... 372, 735, 757-8, 766-7
— (v. « ordre »)
— théol.......... 181, 192, 582
— spiritualité............. 490
— de l'Égl........... 152, 158
— des moines......... 501, 690
— et pénitence............ 579
— crises des vocat..... 381, 767
— enquête récente......... 589
— anglicanisme........... 736
Sacramentaires m. â.............. 749
— gélasien........... 567
— Beuron xe s....... 574
Sacré-Cœur......... 184, 186, 375, 753
sacrements, théol.. 148, 151-3, 368, 378, 580-1, 716
— patrist.. 377, 484, 493, 500
— m. â 153, 181, 702, 713, 753
— xvie s............... 760
— magistère............ 165
— théol. prot........... 503
— et foi................ 503
— et rédemption..... 720, 723
— institution........... 181
— hylémorph........... 193
— causalité....... 152-3, 185
— efficacité......... 153, 503
— caractère..... 153, 185, 335
— ministre..... 188, 569, 758
— sujet........... 568-9, 721
— liturg. et past......... 571
— (v. « liturgie », « baptême » etc.)
sacrifice (v. « eucharistie »)
— relig. sumér.............. 566
Sagesse (AT).................. 134-6
Sagesse d'Ahikar................ 768
sagesse et science................ 377
— Descartes................ 564
— naturelle, AT............ 192
Sahagún......................... 752
Sahagun, monastère.............. 367
Sailer J. M................. 368, 575
sainteté, Origène................. 488
saints, culte.. 590 (v. « hagiographie »)
Salamanque, couvent OP......... 365
— université xviiie s.... 576
Salaville S., Mélanges............. 376
Salomon, *Enigmes de S.*........... 580
salut, (hist. du)..... 161, 338, 477, 495
— théol. bibl................. 161
— théol. patrist........... 495, 759
— (v. « eschatologie »)
Salutati, C...................... 747
Samuel (AT), II,7................ 478
sanctification et révélation........ 187
— et eucharistie....... 189
— (v. « justification »)
sanction, morale................. 374
San-Cugat, abbaye............... 369
satan, puissance NT.............. 320
Sator, rebus...................... 475
Scarpi P........................ 155
Scheeben M. J.. 325-6, 335-6, 370, 545, 549, 721
Scheler M............... 383, 564, 586
Schelling..... 182, 193, 363-4, 592, 748
Schisme d'Occident.......... 182, 570
Schlegel Fr...................... 153
Schleiermacher................... 163
Schmaus M., Festschrift....... 152, 721
Schmidt W. (école)............... 188
Schopenhauer.................... 769
Schoeffer A...................... 372
Schwann Th..................... 188
science et philos......... 190, 575, 769
— hist...................... 373
science, méthodol............ 199, 379
— et foi........ 397, 576, 578, 763
— et sagesse............... 377
— et probabilité............ 759
— au m. â.................. 572
scolastique.................. 152, 704
Scotti Ranuccio.................. 567
scrupule, psychol. past........... 591
Secrétan Ch...................... 190
sectes.................... 182, 387-8
sécularisation et décadence relig.... 755
séculiers et réguliers au m. â........ 690

Segré, géogr. humaine............ 566
ségrégation, Afrique du Sud....... 372
sémantique, méthodes............ 577
— synonymie........... 374
sens commun.................... 188
sensation, psychol. rat............ 373
Sentences, commentaires.......... 372
— comm. au m. â.. 697, 711, 752
— comm. XIVe s........... 570
— répertoire des comm..... 509
— de Sextus............. 488
Sententiae Anselmi............... 764
sentiment relig. et foi............ 755
— ouvriers XIXe s.......... 570
serment, sémites................. 564
— rituels grecs anc.......... 586
sermonnaires m. â....... 509, 682, 764
Serviteur de Yahweh............. 578
Sévérien (S.)................ 376, 379
Sextus *(Sentences)*............... 488
sexualité, éthique................ 755
— théol. bibl.............. 767
— desordres............... 189
sexualité différentielle 751
Shenoute (Pseudo-)............... 756
Siegmund von Dietrichstein....... 154
Siger de Brabant........ 507, 747, 751
signe et miracle.............. 273-282
— et parole.................. 370
— S. Jean (Ev.)........... 434-48
— philos................. 190, 376
similitude, Thomas d'A........... 745
— philos................. 569
Simon de Bisignano.............. 580
Simon le Magicien............... 591
Simon de Tournai................ 512
Simulatio sacramenti.............. 569
situation (morale de)............. 181
Slave, empire m. â............... 590
sociales, sciences............ 363, 746
— doctrines cath............ 582
— doctr. mouvt œcum....... 390
— philos. 376, 581, 593-4, 598, 746, 765
société, philos............... 376, 746
— et personne............... 756
— et état.................. 765
— archaïque................ 573
— marxiste................ 195
— musulmane.............. 749
sociologie............... 565-6, 572-3
— préhist................. 366
— études. 195, 197-8, 338, 340, 566
— Durkheim.............. 586
— relig.............. 182, 572
— de la science........... 746
Socrate......................... 363
Soden, H. von................. 474-6
Solesmes, chant grég............. 574
Sophie (Ste), Constple............. 753
Sophonie (AT) 1/7............... 183
Sorokin P...................... 586
Soubirous B. (Ste)....... 372, 559, 561
soufisme....................... 750
Spannochi C.................... 379
Spencer H...................... 572
Spengler O..................... 474
Spinoza............... 185, 376, 585
— vie éternelle............. 748
— rationalisme............. 193
— politique............ 368, 378
— et luthériens............. 155
spiritualité, m. â......... 505, 586, 762
— portugaise XVIIe s..... 760
— moderne............. 591
spirituel et temporel........ 344-5, 352
Statuta Ecclesiae antiquae.......... 567
Steidle B..................... 337-8
Stendhal....................... 564
stoïciens, cosmol................ 32-80
— eschatol................. 214
stoïcisme et S. Paul.............. 377
— dialect................. 191
Strauss D. Fr.................... 163
structure sociale................ 572-3
Suarez............ 184, 595, 747, 769
subjectivité (inter-).......... 365, 770
subordinatianisme................ 486
subsistentia au XIIe s............. 693
substance, métaph............... 589
succession apostolique........ 353, 481
Suède, hist. eccl................. 774
— luthéran. contemp......... 576
— divorces................. 765
Suger.......................... 691
suicide......................... 763
Summa de Homine............... 374
Summa Parisiensis............... 697
Summa sententiarum......... 374, 685
surnaturel, théol. contemp........ 148
sustentatio, liturgie............... 193
symbole de foi, hist.............. 476
symbolisme.......... 376-7, 564, 754
— philos........... 365, 571
syncrétisme, paganisme antique.... 474
syndicalisme alld sous Pie X....... 765
Synodique à l'emp. Théophile...... 181
synonymie et sémantique......... 374
synoptique, probl. (v. « Évangiles »)
Syrie, christianisme.............. 474
Tajon de Saragosse............... 580
Talleyrand, conversion............ 183

taoïsme........................... 758
Taparelli d'Azeglio P............. 587
targum, palestinien.......... 182, 187
Tauler........................... 152
Tartaglia N...................... 373
tchèque, égl. évang.............. 158
— ms. bibl....................... 511
technique (philos. de la)...... 151, 564
Te Deum, origine................ 499
Teilhard de Chardin P........ 197, 398
Tell el Yehudieh, épigr.......... 475
Tello, tablettes................. 566
temple, de Salomon............... 577
— S. Jean........................ 756
— mystère du t........ 111-2, 478
Temple, Ordre milit.............. 375
Témoins de Jéhovah............... 379
temporel et spirituel........ 344-5, 352
temps, philos... 364, 564, 575, 751, 764
— et conscience.... 191, 571-2, 580
— et éternité.................... 748
— Bible.......................... 371
— S. Aug......................... 182
— et musique..................... 158
tendances, éducation............. 182
tentation dans l'art.............. 780
Tertullien. 150, 164, 369, 473, 477, 753, 767
Testament des XII Patr....... 584, 761
tests psychol.................... 565
Tetzel........................... 185
théâtre, sociol.................. 572
Themistius................... 519, 580
Théobald de Constance............ 184
théocratie................... 164, 514
Théodore de Mopsueste... 132, 187, 380, 473, 477, 582, 768
Théodoret de Cyr.......... 491-2, 568
Théodulf d'Orléans............... 754
Théodore Studite (S.)............ 756
Théodose (S.).................... 756
théologie, nature. 148, 155, 159-60, 163, 165, 378, 486, 741
— méthode.... 147-8, 157, 186, 376, 571, 579, 741, 757
— comme science. 378, 580, 704
— et Bible... 156, 161, 163, 757
— et philos... 157, 186, 189, 584
— manuels et dictionnaires 145-7
— fondamentale... 148, 643-80
— négative............. 376, 571
— hist................. 184, 736
— m. â.. 682, 684, 704, 752, 764
— (v. « Thomas d'A. »)
— patrist....... 164, 473-4, 767
— contemp........................ 148
[théologie], prot.. 142, 159-60, 162, 169, 184, 766
Théophile *(Ad Autolycum)*.... 382, 767
theophilia, rel. grecque......... 759
théosophisme..................... 564
Thérèse d'Avila (Ste)...... 189, 568, 584
Thesaurus sanctorum.............. 154
Thessaloniciens (NT, *Ep.*) I,4/15... 313
Thessalonique, égl. lat.......... 377
Thévenaz P....................... 375
Thibaud d'Étampes................ 690
Thierry de Chartres.......... 692, 747
Thierry de Freiberg, XIVe s........ 364
Thierry de Saint-Trond........... 181
Thomas d'Aquin (S.) vie. 164, 181, 474, 576
— sources 3-31, 152, 520, 525, 569, 697, 766
— rayonnement.. 364, 588, 763, 766, 778
— interprét. et comment 196, 378, 507, 509, 592
— *De Trinitate*.................. 152
— *De Causis*..................... 569
— *Ethique*....................... 589
— nat. de la théol...... 155, 586
— plan de la Somme........ 586
— épistémol.... 191, 575, 580, 778
— ontol.......................... 580
— analogie....................... 380
— logique........................ 200
— transcendentaux..... 373, 765
— relation transc........... 87-94
— nature pure.................... 376
— *elicitus*...................... 586
— *similitudo*.................... 745
— existence de Dieu 152, 581, 587, 764
— Trinité................ 152, 172
— vision béat...... .... 3-31, 153
— Christologie................... 537
— ecclésiol........... 335-6, 580
— caractère sacr................. 185
— confirmation................... 587
— eucharistie et messe. 638-9, 766
— principes de morale.... 181, 765
— vertu générale........ 601-620
— espérance...................... 763
— mérite......................... 512
— joie........................... 150
— prudence....................... 184
— justice........................ 705
— guerre......................... 579
— pédagogie...................... 569
— droit romain................... 569
— droit can........... 184, 569

[Thomas d'Aq], imputabilité du délit 184
Thomas Bradwardine............. 747
Thomas Bekynton................ 519
Thomas de Montefortino.......... 573
Thomas de Verceil............... 513
Thompson Fr.................... 184
Thurneysen E., Festschrift......... 160
tiers exclu, axiome............... 747
Tillich.......................... 578
Timothée (NT, *Ep.*)............... 302
— I, 3/2.................. 371
— I, 5/3.................. 181
tolérance.............. 188, 587, 762
Tongiorgi....................... 377
Toribio de Mogrovejo (S.)......... 187
Toscani A. G.................... 588
Toulouse gallo-romaine........... 748
Tourguéniev..................... 565
Traditio symboli (S. Paul)......... 182
Tradition apostolique............. 748
tradition, définition.............. 186
— et Écriture 186, 476, 575, 763
— NT................. 371, 766
— et dogmes.............. 193
— et révélation........... 188
— et magistère............ 148
— Origène................ 483
— Newman............... 150
— S. Irénée........... 261-272
traditionalisme à Louvain......... 367
transcendance et phénoménalité.... 747
— et temps........... 764
transcendentaux, philos. mod 770
— S. Thomas d'A... 373
transfert, psychol. past........... 758
transmigration des âmes.......... 574
travail, intellectuel............... 197
— industriel............ 195, 364
— philos.................. 564
— théol.................. 380
— droit au tr............... 185
Trêves, réforme tridentine......... 154
Trinité, théol... 152, 172, 174, 373, 378, 383, 477, 486, 588
— hist. des doctr............ 758
— patrist.. 150, 369, 383, 486, 762
— m. â..... 152, 174, 530, 693, 697
— inhabitation dans l'âme 148, 762, 764-5
— théol. prot........... 174, 762
Tristram H...................... 333
Troeltsch E..................... 366
Tunisie, droit matr............... 566
tutelle de l'État.................. 566
typologie, Origène................ 483
Ugarit, alphabet 578
Unamuno, M. de................. 585
Underhill E. ,.................... 199
unité selon S. Jean............... 588
Uniteurs en Arménie............. 373
universités allemandes, Réforme... 155
— Espagne XVIe-XVIIIe s... 363, 576
— Louvain... 367, 378, 584, 760
Uppsala, école théol.............. 576
Uxan, Bible d'................... 377
Ussher Jacques 745
utopie, mythe et idéologie......... 383
— et marxisme 572
utriusque linguae peritus.......... 181
vacuité, philos. bouddhiste 765
Valentinien II.................. 475
Valéry P....................... 761
valeurs morales......... 377, 379, 752
— et liberté................ 587
— (philos. des).. 583, 585, 587, 764
Valladolid, université XVIIIe s. 576
Van den Borne, Fidentius......... 368
Van Neercassel J.-B............. 377
Van Ruler A. A. 360
Vasquez................... 596, 747
Vas Ferraeira, Carlos............ 751
Vatican, archives................ 150
Vaudois......................... 751
Veatch H....................... 364
Veira A........................ 567
Venant (S.), *Vita*................ 745
Venise, congrès philos. 12-18/9/58.. 587, 763, 769
— empire colonial........... 565
Verba seniorum 501
vérité, philos. mod. 187, 581
— Newman 568
— et marxisme.............. 762
vertu m. â.............. 601-20, 713
— forme.................... 370
— classification 189
— théologales 194, 374
— morales.................. 371
— et langage................ 377
veuves, Bible.................... 181
Vianney J.-M. (S.), vie 775
vie, biol. 199, 373
— doctr. philos................ 199
— intellect. et vertus morales.... 371
— relig. (v. « religieux »).
villes, populations.......... 340, 565
Vinci, L. de..................... 379
vierges, consécration............. 367
Vietnam, littérature.............. 566
— droit matr............. 567

Vieux-catholiques................ 186
Vigile (pape).................... 575
virginité chrét., Méthode.......... 489
— et mariage.............. 755
Virgile chez S. Jérôme............ 494
vision, sensorielle................ 373
— myst..................... 776
— béatif. du croyant... 3-31, 153, 542, 568
— béatif. du Christ........... 464
visite pastorale.................. 369
Vitoria, théol. de la guerre........ 579
Vivien de Prémontré............. 364
vocation relig. 591
— sacerdotale......... 381, 766
— chez S. Paul 571
vœux de religion........ 163, 567, 767
volonté et liberté................. 187
— et actes déficients......... 756
— chez Nietzsche 592
— philos. hindoue........... 763
volontarisme.................... 363
Vonier A. 354
voyelles, symbolisme......... 577, 754
vrai, métaph. thomiste 373
Vrailas-Arménis P................ 564
Vulgate 141-2, 574
Warneck G. 359-60
Wintersig A..................... 338
Witzel.......................... 760
Wulfstan........................ 533
Wulsin de Sherb. (S.), *Vita*........ 760
Wyclif Jean................ 161, 580
Xénopol A. D.................... 567
Yahweh, nom divin 117, 368, 767
— (jour de) 760
— (bras de)................ 578
— culte.................... 163
Yorck von Wartenburg 592
Yougoslavie, société............. 572
Yves de Chartres................ 364
Zacharias, martyre............... 164
Zacharie (AT) 7/8-12............ 158
Zadokite, secte : textes........... 372
Zénon.......................... 378
Ziegelbauer M. 749
Zinzendorf...................... 161
Zodiaque et 12 Apôtres 767
Zoroastre et mazdéisme........... 566
Zumarraga...................... 752
Zuñis 586
Zwingli......................... 157

VOTRE ABONNEMENT SE TERMINE AVEC LE PRÉSENT NUMÉRO
POUR VOUS RÉABONNER
N'ATTENDEZ PAS LA LETTRE DE RAPPEL.

Articles et *Notes* à paraître dans les prochains fascicules :

D. A. Callus, *Une œuvre récemment découverte de S. Albert le Grand : le* De XLIII problematibus ad Magistrum Ordinis *(1271)*.

J. Colette, *Kierkegaard et Lessing.*

Y. M.-J. Congar, *L'Apostolicité de l'Église selon S. Thomas d'Aquin.*

Y. M.-J. Congar, *Sainte Écriture et Sainte Église.*

H.-Fr. Dondaine et B.-G. Guyot, *Querric de Saint-Quentin et la condamnation de 1241.*

J. Hamer, *Note sur la collégialité épiscopale. Les préliminaires du Concile du Vatican.*

J. Mouroux et H. Duméry, *Postface à un dialogue.*

J. M. Pohier, *Psychologies modernes et anthropologie chrétienne.*

Superiorum permissu.

IMPRIMERIE A. BONTEMPS, LIMOGES - Dépôt légal 4e trimestre 1959.